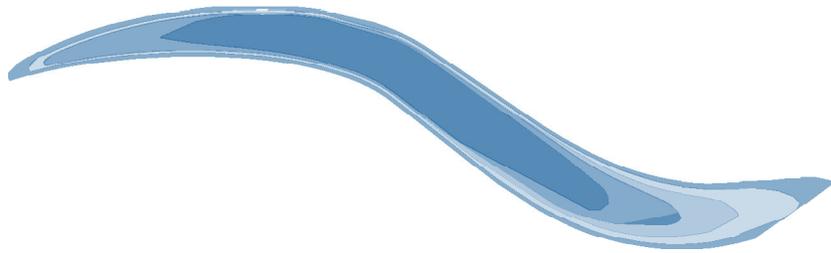


Giovanni Piana

## Intorno alla metafisica



### I. Metafisica e Grandi Eventi

### II. Due esempi per illustrare l' idea di metafisica

1. La «Monadologia» di Leibniz
2. «Che cosa è la metafisica?» di Heidegger

1984

Il testo seguente deriva da un gruppo di lezioni svolte all'interno di un corso tenuto nell'inverno 1983–84 all'Università degli Studi di Milano, insegnamento di Filosofia Teoretica, dedicato ad una "Introduzione alla filosofia". Esso può essere considerato come il proseguimento degli "Appunti per una introduzione alla filosofia".

## Indice

### I. Metafisica e Grandi Eventi

### II. Due esempi per illustrare l'idea di metafisica

#### 1. La «Monadologia» di Leibniz

Primo approccio

Logica e metafisica

Il principio di non contraddizione

Il principio di ragione sufficiente

L'idea della possibilità

Impiego fisico e metafisico del principio di ragione sufficiente

La nozione di monade

Il principio degli indiscernibili

Anime e corpi

Piccole percezioni

Prospettivismo

Armonia

#### 2. «Che cosa è la metafisica?» di Heidegger

Domanda metafisica e conoscenza scientifica

Il nulla come tema del pensiero metafisico

Il nesso tra metafisica e totalità

Rimando agli stati affettivi

L'angoscia

L'esistenza umana come trascendenza

Perché qualcosa piuttosto che nulla?

Enfatizzazione della domanda

Problema metafisico e problema religioso

L'essere delle cose ed il loro senso

Metafisica e decadenza

Come Heidegger concepisce la filosofia



## I. Metafisica e Grandi Eventi

1. In un'introduzione alla filosofia, e soprattutto là dove si parla delle questioni ultime di cui essa si occupa, puoi forse passare sotto silenzio l'idea di metafisica? Certamente no! Si avvertirebbe in tal caso un'enorme lacuna. Solo che non sono certo di essere adatto ad assolvere questo compito in modo adeguato. Non vi sono portato. Inclino infatti ad occuparmi delle oscurità che si può sperare possano essere chiarite, piuttosto che di quelle che si presentano sin dall'inizio come insolubili enigmi.

2. Tuttavia potrei tentare, correndo molti rischi, di abbozzare una traccia che mostri in che modo si pervenga alla posizione del problema, cercando così di delinearlo secondo uno stile semplice e piano, come si richiede ad un discorso destinato ai principianti nella filosofia. Tuttavia per comprendere l'idea di metafisica, o meglio, le possibili idee che si possono riunire sotto questo nome, occorre soprattutto andare ai grandi testi: cosicché la mia esposizione si completerà con due esempi importanti, con riferimento a due scritti molto brevi di cui cercheremo di illustrare sommariamente il contenuto.

3. A me sembra che se ci poniamo il problema dell'emergere degli interrogativi che portano ad un pensiero metafisicamente orientato, si possano individuare due percorsi, due strade apparentemente diverse, che hanno tuttavia un significativo punto di congiunzione.

4. Il primo percorso prende le mosse dalla nozione di *interesse conoscitivo*. Non è affatto necessario, in rapporto ad essa, che si pensi subito a quell'organizzazione complessa di interessi conoscitivi e di metodi per la loro realizzazione che è la scien-

za stessa. È sufficiente rilevare le peculiarità dell'interesse conoscitivo rispetto agli interessi nei quali siamo assorbiti nella vita di ogni giorno. Se consideriamo le cose che ci stanno intorno o gli accadimenti tra i quali si muovono le nostre azioni, dobbiamo anzitutto mettere in rilievo che non si tratta *soltanto* di cose, e nemmeno gli accadimenti sono *accadimenti puri e semplici*. Essi sono invece intessuti in una complicata rete di intenzioni dirette e indirette, di interessi espliciti o impliciti, che provengono dal nostro essere coinvolti nella situazione.

5. Le cose che ci stanno *intorno*. Gli eventi che accadono *intorno* a noi. Forse dovremmo dare a questa espressione "intorno" un senso molto ricco: non un senso soltanto locale o temporale, ma come un'espressione nella quale si addensa una vera folla di rimandi soggettivi. Noi siamo il centro di questo "intorno" – da esso si irradiano tensioni che a questo centro poi fanno ritorno come riflessi da una superficie lucida, anzi: come se emanassero da essa. Vi è invece un interesse conoscitivo quando, nella misura del possibile, tutte queste tensioni passano in secondo piano, e nessun altro interesse è realmente attivo. Un "intorno" non esiste più: non c'è più nemmeno un centro soggettivo. C'è soltanto qualcosa che accade ed anche il soggetto che si interroga su ciò che accade è – deve essere – dimentico di sé.

6. Quando l'interesse conoscitivo non è dominante, l'accadere è sempre un accadere *per me*. Non certo nel senso che accade a mio favore o per mia colpa: *per me* nel senso per cui io posso dire che in quell'accadere io sono coimplicato. Quando invece l'interesse conoscitivo diventa dominante, l'accadere tende a diventare un puro e semplice accadere.

7. Il puro e semplice accadere inteso come correlato di un interesse conoscitivo vogliamo chiamarlo *evento*.

8. Nel senso di queste considerazioni vi è l'idea che un interesse conoscitivo non solo si pone di fronte ad un evento e lo interroga, ma *costituisce l'evento in quanto evento*. L'interrogazione assume poi la forma di una ricerca di connessioni. L'evento sarà anzitutto considerato nella sua singolarità, nei momenti di cui esso è composto. Possiamo descrivere ciò che accade così come descriviamo una cosa e le sue parti; in rapporto ad essa facciamo delle constatazioni. Ma poi l'interesse conoscitivo procede oltre: non si accontenta della constatazione. E comincia a chiedere: *perché questo?* Comincia a chiedere *spiegazioni* intorno all'accadere dell'evento.

9. Un evento è tanto più inesplicabile quanto più rimane privo di relazioni con altri eventi. Vi è una connessione tra lo spiegare e il porre in relazione. Spiegare lo possiamo intendere in senso più o meno forte. In senso particolarmente forte, il "perché" che chiede una spiegazione esige che si indichi una causa. Ma si può anche intenderlo in un senso più debole come richiesta di situare l'evento all'interno di una rete di relazioni, in un'accezione lata del termine. "Non trovo la spiegazione di questo fatto" significa allora: non so stabilire alcuna relazione tra questo fatto ed altri, non so stabilire un contesto che riporti il fatto accaduto dentro la comprensibilità di una relazione. Un interesse conoscitivo comincia con constatazioni ed accertamenti per spingersi poi verso le spiegazioni. Si tratta allora di connettere, collegare, concatenare. Alla lontana si intravede il grande obiettivo di fare del caso singolo l'esempio di una legge.

10. Ora, su questo terreno di astratta generalità, dobbiamo essere disposti a fare un passo che ci porta al nostro obiettivo.

Nulla, beninteso, ci obbliga a questo passo. Si tratta di *accettare* che abbia senso la finzione di un interesse conoscitivo *interamente soddisfatto*, quindi di una conoscenza totalmente compiuta – una sorta di punto terminale dello sviluppo degli interessi conoscitivi. Il mondo stesso è ora una totalità interamente dispiegata delle connessioni degli eventi che lo costituiscono. A questo punto si pone con tutta la sua forza, con tutta la sua paradossalità, ciò che vogliamo chiamare “problema metafisico”.

11. Abbiamo raggiunto la situazione nella quale *tutte* le domande hanno ricevuto una risposta. Il senso di questa finzione sta nel mostrare che dopo di ciò è forse possibile, o addirittura necessaria, una *domanda ulteriore*. Forse è possibile ancora riproporre, proprio nel momento in cui l’interesse conoscitivo sembra aver raggiunto la propria mèta, l’interrogativo: “Perché questo?” – Questo, che cosa? Ma il mondo: naturalmente. La totalità stessa.

12. In realtà ci troviamo di fronte ad un sorta di ingorgo intellettuale da cui potremmo probabilmente sottrarci in un colpo solo. Ma ci diamo tempo, non abbiamo fretta, indugiamo un poco nel luogo della confusione, perché proprio nei luoghi della confusione ama indugiare la filosofia. L’ingorgo sta in questo: non sembra che vi siano difficoltà al pensare astrattamente ad un inizio assoluto del processo conoscitivo. Questo inizio consiste in quella prima volta in cui di fronte ad un fatto qualunque avviene quell’obbiettivazione che fa di esso un evento e che conduce alla domanda “Perché questo?”. Quando tuttavia il pensiero relazionante si è messo in moto, esso non incontra alcun punto in cui è costretto ad arrestarsi. Una risposta propone nuove domande, ed ogni domanda sorge da risposte anteriori. L’ingorgo sorge dal postulare da un lato la possibilità di una conclusione assoluta del processo,

dall'altro la possibilità di una domanda *in più*. Abbiamo la sensazione che vi sia qui qualcosa di simile ad un paradosso – e che comunque questo passo comporti una rottura piuttosto che una continuità. In realtà dovremmo richiamare l'attenzione su questo punto: la domanda ulteriore, la domanda in più non avviene dentro il processo delle domande, non appartiene alla loro concatenazione. Questa domanda che vogliamo chiamare “metafisica” viene dopo l'*ultima* domanda. Per il filosofo orientato in senso metafisico non vi è alcun dubbio che vi sia, dopo l'ultima domanda, una domanda ulteriore. Questa è in certo senso la sua presa di posizione fondamentale. Il fatto poi che la domanda ulteriore rappresenti una rottura piuttosto che una continuità rispetto alla catena delle domande, consente al filosofo metafisicamente orientato di far notare che la finzione di un interesse conoscitivo interamente soddisfatto è appunto solo una finzione, al più utile a scopi illustrativi e introduttivi. Il punto essenziale non sta infatti nel negare che nella scienza si dia un progresso infinito, ma piuttosto nell'asserzione che qualunque siano i progressi compiuti in esso, non vi sia una risposta a quella domanda per il semplice fatto che, lungo questo percorso, la domanda stessa non può affatto essere incontrata.

13. Perché *questo*? Ma *questo*, ora, non è affatto un evento. Tutti gli eventi avvengono nel tempo e nello spazio del mondo. E che cosa è allora? Io vorrei darvi una risposta, vorrei dire: ciò su cui si interroga la domanda metafisica è l'evento in grande: io lo chiamerei il Grande Evento – il Grande Evento del Mondo.

14. Non voglio dire che esistano dei piccoli eventi e dei grandi, come se “grande” significasse qualcosa di simile a “molto importante”. Intendo invece alludere ad un radicale mutamento di piani. Esso avviene con una continuità apparente,

quasi si proseguisse con naturalezza un filo conduttore che ci dovrebbe necessariamente portare a questo punto. Cominciamo con il porre le nostre domande conoscitive sugli eventi e le portiamo idealmente al loro completo sviluppo. Sembra poi che ci si debba coerentemente proporre il problema del “perché” della totalità. Seguendo questa via, il problema metafisico verrebbe proposto come un’integrazione necessaria del processo del conoscere, sembra cioè che esso tragga la sua legittimità dalle stesse istanze conoscitive. Nella tradizione filosofica talvolta questa relazione è assunta come ovvia: si tratta di procedere oltre la scienza, ma nello stesso tempo non in una sorta di gratuito distacco da essa, ma in una coerente prosecuzione degli interessi conoscitivi che stanno alla sua base.

15. Ma accade anche che venga accentuata la rottura. La parola “metafisica” che si è caricata di sensi tanto profondi, a quanto sembra, ha una origine piuttosto banale. Essa è dovuta all’ordinamento materiale delle opere aristoteliche, nel quale si chiama in questo modo l’opera che segue (μετά = dopo) quella intitolata “fisica”. Tuttavia questo “dopo” ha finito con l’assumere un senso concettuale, indicando un trovarsi “oltre” per quanto riguarda la scala dei problemi. Dunque – metafisica: ciò che sta al di là della fisica, assumendo quest’ultimo termine come rappresentativo della *scienza del mondo*. Oltre la scienza del mondo – e quindi oltre la scienza *tout court*. Per accedere ad essa occorrono *altri* mezzi. Ed anche questi mezzi debbono comunque configurare un *sapere*, qualunque sia il modo di caratterizzarlo.

16. Vi è in ogni caso un tema che permane lungo tutto questo percorso. Si tratta del tema del distacco della soggettività che deve liberarsi dalla propria coimplicazione con gli oggetti che debbono essere conosciuti – come ci siamo precedentemente espressi, la soggettività deve in qualche modo diventa-

re dimentica di sé come soggettività particolare e determinata. Tanto più questo tema si ripresenta, ed anzi si appesantisce in rapporto al Grande Evento del Mondo. La soggettività viene schiacciata dal Grande Evento proprio perché essa è costretta, per coglierlo, ad uscire dal proprio centro e diventare un'astrazione evanescente. Il modo in cui prende forma il problema metafisico, secondo questa prima via, è coerente con il venire meno dell'“intorno” dell'io e dell'io stesso a partire dal quale si costituisce la nozione di evento.

17. Ma proprio a questo punto possiamo accennare ad una possibile seconda via, ad un diverso modo di approccio al problema metafisico. Ora dobbiamo infatti riconsiderare più da vicino proprio la centralità dell'io, il fatto che gli eventi del mondo si danno anzitutto come eventi per me, con connotazioni soggettive particolarmente intense. In realtà, l'io non può uscire dal proprio centro, per il fatto che la centralità non è un attributo che gli si aggiunge: l'essere-io coincide con il suo essere-centro del proprio intorno. Certo io potrei immaginare di guardare alla totalità del mondo dislocandomi fuori di esso, come se fossi salito molto in alto, al di là del mondo e sopra di esso... la mia vita mi apparirebbe allora, con tutte le mie personali vicende, un frammento trascurabile di cui è ben difficile trovare la minima traccia nell'insieme degli eventi del mondo. Ma è certo che questo modo di concepire la mia vita, che esige dislocazione e decentramento, non appartiene certo all'esperienza vissuta che noi abbiamo di noi stessi. La seconda via di accesso al problema metafisico chiama in causa proprio la dimensione del vissuto: io stesso, non il mondo come totalità visto dall'alto e dal di fuori, ma il mondo *visto dal di dentro*, come orizzonte delle mie azioni, come circonferenza di un cerchio di cui occupo il centro.

18. Questa esperienza della centralità tuttavia non è sempre in primo piano. Quando esco all'aperto a passeggiare so benissimo che sono io che passeggiò nel mondo, e non il mondo che mi passeggia intorno. Eppure mentre sono per strada potrei dire a me stesso: ora il mondo mi ruota intorno. Potrebbe trattarsi di una sorta di esercizio filosofico per fare emergere quell'esperienza della centralità, per sperimentare l'idea che il mondo è sempre una "prospettiva di mondo" di cui io sono "punto di vista". Potremmo allora forse avere la sensazione che quella frase, nonostante la sua stravaganza, in qualche modo abbia una sua tenuta.

19. La tematica della centralità dell'io potrebbe essere sviluppata in direzioni diverse. Essa non conduce affatto, obbligatoriamente, alla posizione del problema metafisico. Affinché ciò avvenga occorre *esasperare* questa centralità, mettendola a confronto proprio con l'idea di una vita annegata nella totalità del mondo. Questo confronto è un urto: che relazione può esservi tra la mia vita, vista dal di dentro, in cui ogni momento minimo è parte integrante e significativa della mia storia, e l'idea di una vita come segmento infinitamente piccolo di una retta infinita?

20. Gli estremi di questo segmento rappresentano la mia nascita e la mia morte. Da un punto di vista decentrato che guarda alla totalità degli eventi, questi estremi sono naturalmente dei *punti di congiunzione*. Essi congiungono gli eventi della mia vita con gli eventi del mondo. Per me sono invece *disgiunzioni assolute*. Una volta sono sbucato al di dentro, e prima o poi sbucherò al di fuori. Fra gli estremi intesi così, la mia esistenza è una totalità compiuta e chiusa in un senso non troppo diverso da quello per il quale potevamo dire in precedenza che era una totalità chiusa e compiuta il mondo stesso. La visione della congiunzione riporta e dimensiona gli eventi

della mia vita agli eventi del mondo, mentre la visione della disgiunzione può generare un completo ribaltamento e rappresentare l'evento infimo che io stesso sono nella totalità compiuta della storia del mondo, e fare apparire questo evento esso stesso come un Grande Evento.

21. La soggettività di cui si parla non è più la soggettività rarefatta che contempla un mondo compiuto, ma è la soggettività di ciascuno, con le sue particolari determinazioni, che vive entro una spazio-temporalità definita, la soggettività che nasce e che muore. In questo modo si chiarisce anche la connessione tra la *metafisica* e la *morte*. Essa è mediata dal tema del Grande Evento. Infatti non si tratta soltanto dell'inquietudine della scomparsa, dell'angoscia della morte come ciò che ci separa dalla luminosità della vita; ma ancora prima, del fatto che la disgiunzione proietta sulla vita stessa lo scioglimento da ogni legame e dell'accentuazione che deriva di qui dell'unicità e dell'irripetibilità di ogni suo istante. Questa irripetibilità e l'unicità assoluta che vi è connessa fanno parte della grandezza dell'evento.

22. Questo pensiero dell'irripetibilità, dell'assolutezza, dell'io stesso come Grande Evento non è certo un pensiero da cui siamo assillati ogni giorno. Non appartiene ai pensieri delle quotidianità. Esso sorge quando viene messo sotto il fuoco dell'attenzione filosofica. Questo fuoco spesso *surriscalda* i problemi. Come in precedenza, anche questo percorso verso la metafisica *richiede esasperazione ed enfaticizzazione*. Io so benissimo, sono assolutamente certo che, a parte il mio nome che mi sta addosso per puro caso e che potrebbe stare addosso a qualcun altro a mia insaputa, non c'è in nessuna altra parte dell'intero universo un altro come me, un *altro me*. E di questo non mi dò affatto pensiero. Anche tu sai questo, e non te ne dà affatto pensiero. Se mai può diventare inquietante e

conturbante proprio la circostanza che vi sia da qualche parte qualcosa di simile ad un mio doppio. Già l'idea di un altro che porti il mio stesso nome mi dà un leggero senso di fastidio e ancor più quella di incontrare per strada un tale che ha esattamente il mio aspetto: l'idea infine che questo sosia possa essermi tanto vicino da fare all'incirca le cose che faccio o che vorrei fare – l'idea dunque che un altro non sia veramente un altro, ma un *altro me*, è sconvolgente (ed avverto anche che si tratta di un'idea assurda). L'unicità ci rasserena, la doppiezza ci sconvolge – mentre dovrebbe forse essere rassereneante proprio l'esistenza di un doppio, di un triplo, di un quadruplo, anzi di una molteplicità infinita di me stessi, in modo da sentirsi affidati ad una molteplicità nella quale avremmo il vantaggio di non sentirci troppo peculiari. A sua volta il solo pensiero che non esista nemmeno un *altro me* nell'immensità dell'universo, può diventare motivo di massima inquietudine filosofica. Quando siamo entrati in dilemmi come questi siamo ormai già immersi in una riflessione metafisica ai suoi inizi.

## II. Due esempi per illustrare l' idea di metafisica

### 1. *La «Monadologia» di Leibniz*

Primo approccio

1. Non appena ci avventuriamo nella lettura della *Monadologia* di Leibniz, compiuto appena qualche passo, forse ci arresteremo pieni di perplessità e di imbarazzo, ed anche di sorpresa. Già la forma ci sconcerta. Questi brevi capoversi l'uno dopo l'altro, in parte collegati, in parte apparentemente sconnessi, sembrano comunicare qualcosa di particolarmente importante e nello stesso tempo di molto misterioso. Questo libro ci appare anzitutto come pieno di enigmi. Già il titolo non è forse un enigma? Letteralmente significa: “discorso intorno alle monadi”, o forse anche “teoria delle monadi”. Ma che cosa sono poi le monadi?

G. W. Leibniz, *Principes de la Philosophie ou Monadologie*, ediz. curata da A. Robinet, PUF, Paris, 1954; questa edizione contiene anche i *Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*. (Il titolo *Monadologia* non è originale di Leibniz). Questi due testi sono databili tra il 1713 e il 1715. Vi sono numerosissime buone edizioni di questo libro provviste di commenti assai ricchi e dettagliati a cui si rimanda per ogni approfondimento. Per le traduzioni si è tenuta presente G. W. Leibniz, *Monadologia*, Introduzione e commento di E. Boutroux, trad. it. di Y. Colombo, La Nuova Italia, Firenze 1970. In “Spazio Filosofico” puoi trovare *La monadologie avec études et notes*, a cura di C. Piat, Paris 1900 (Internet: [http://www.lettere.unimi.it/Spazio\\_Filosofico](http://www.lettere.unimi.it/Spazio_Filosofico)).

2. Pensando a questa prima impressione di lettura, e del resto rammentando l'impressione che ci fece l'esposizione del sistema leibniziano sui banchi di scuola, mi viene in mente una bellissima osservazione di Wittgenstein sulla filosofia e sui filosofi: il filosofo è un tale che fa uno strano disegno su un

foglio di carta, una specie di scarabocchio. Poi ce lo mette sotto gli occhi e chiede: questo cos'è? (dimmelo tu).

3. Siamo spesso portati a pensare che, quando ci arrovelliamo intorno ad un testo filosofico per cercare di capire, tutte queste nostre difficoltà dipendano da noi più che dall'autore, che certamente aveva le proprie idee chiare e distinte in testa. L'immagine del filosofo che attende dagli altri che cosa rappresenti il suo scarabocchio suggerisce che le cose stanno ben altrimenti, che nella filosofia ci si aggira in strade difficili, ed anche il maggiore sforzo di chiarimento è sempre incompleto. Che cosa sia questo, dimmelo tu: il lettore è un interlocutore che non deve semplicemente registrare la mappa di un cammino che gli si presenta di fronte nitida e ben disegnata, ma deve, appunto, interloquire, accingendosi fin dall'inizio ad un'interpretazione.

4. A dire il vero l'immagine di Wittgenstein ha un contenuto ancora più ricco.

*Questo cos'è?* dice il filosofo mostrandoci il suo disegno. E Wittgenstein continua: è accaduto qui ciò che accade talvolta tra un adulto ed un bambino. Prima l'adulto propone al bambino dei disegni dicendo: "Questa è una casa"; "Questo è un albero"; "Questo è un cane"... e poi all'improvviso, e inaspettatamente, il bambino strappa la matita all'adulto, fa uno scarabocchio e chiede all'adulto: "E questo cos'è?" – e l'adulto resta di stucco.

Storia ammirevole! L'adulto che fa disegni, che propone le figure delle cose e insegna il loro nome, che mostra quali cose ci sono e come esse sono fatte, intende addestrare il bambino, e precisamente addestrarlo ad un mondo che ha le sue forme, i suoi nomi, le sue regole, il suo ordine già costituito. L'adulto mostra come è fatto il mondo e nello stesso tempo mostra il mondo come un mondo già fatto. In lui

dobbiamo certo vedere l'opinione comune, la tradizione, la forza dell'abitudine e della convenzione. Il bambino che reagisce all'adulto in quel modo è invece il filosofo, che si sottrae a questo addestramento proponendo il proprio scarabocchio – nel quale sono dissolte le figure a cui siamo abituati: non ha più disegnato case, alberi, uomini. Forse ha disegnato le monadi.

“Spesso i filosofi sono come bambini piccoli che prima scarabocchiano con la matita su di un foglio di carta dei segni qualsiasi e poi chiedono all'adulto: “Che cos'è?” – È andata così: l'adulto più volte aveva disegnato qualcosa per il bambini e gli aveva detto: “Questo è un uomo”; “questa è una casa”, ecc. E ora il bambino fa anche lui dei segni e chiede: e *questo cos'è?*” (*Pensieri diversi*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Milano 1980, pp. 41 – 42).

### Logica e metafisica

5. Certo è che procedendo nella lettura della *Monadologia* stentiamo a riconoscere il nostro mondo, le cose con le quali abbiamo direttamente a che fare, il mondo *come ci appare*, e nelle forme molteplici del suo apparire. La prima operazione che viene presupposta prima ancora che la *Monadologia* abbia cominciato a recitare la sua prima frase è in effetti proprio questa: l'operazione di oltrepassamento dell'“immediatezza fenomenica”, di ciò che ci sta più vicino. Ciò che appare è qualcosa che si manifesta – cosicché sembra che si possa porre un legame tra l'apparire e il concetto di verità. Ma basta una lieve modificazione di accento perché questo legame si allenti al punto da mutare interamente di segno. Così appare, ma così non è. Se vuoi cercare la verità devi andare oltre.

Il trascendimento dell'immediatezza, posto in questo modo, è dunque motivato anzitutto da *un'istanza conoscitiva*. Il problema metafisico sembra qui trovarsi sul prolungamento del problema della conoscenza. La necessità di oltrepassare il piano dell'immediatezza fenomenica deve essere sostenuta

proprio nel momento in cui gli interessi conoscitivi raggiungono un punto abbastanza elevato nel loro sviluppo. Limitare questi interessi all'ambito fenomenico significherebbe limitare gli strumenti di questo processo al puro e semplice uso dei nostri organi di senso, non potersi allontanare di un passo da ciò che possiamo toccare, vedere, udire. Mentre dobbiamo ben presto renderci conto che la realizzazione della conoscenza esige il ricorso a sempre più complesse costruzioni intellettuali, richiede determinate astrazioni, la posizione di entità che non hanno alcun riscontro nell'esperienza diretta che abbiamo del mondo.

Sembra dunque che non ci discostiamo troppo dal terreno della scienza e della conoscenza se facciamo valere questa istanza in modo del tutto generale, ed a maggior ragione se il tema del superamento dell'immediatezza si accompagna, come in Leibniz, e del resto in tutta la corrente della metafisica razionalistica, con l'idea che il mezzo con il quale il campo del sensibile può essere trasceso è la pura argomentazione logica, l'esercizio di un pensiero che si può chiamare puro perché è depurato da ogni componente che rimandi alle apparenze del mondo. Nella metafisica razionalistica, ed in Leibniz in modo particolare, è dominante l'idea della *potenza del pensiero: potenza della logica, potenza dell'argomentazione*.

6. Leibniz fu un grande matematico e un grande logico. Ciò che egli ha saputo produrre in questi campi ha profondamente segnato la storia di queste discipline. Ma sarebbe certo un errore separare il logico e il matematico Leibniz dal Leibniz metafisico. In particolare, l'idea della potenza della logica la risentiamo ancora più vivacemente proprio nel considerare il Leibniz metafisico. Alla logica è demandato il compito di delineare il profilo della vera realtà delle cose, e poiché a questa vera realtà appartengono anche quelle verità ultrasensibili che fanno parte della credenza religiosa, è ancora la logica che

dovrà dare loro una conferma, facendole approdare al terreno della certezza e della fondazione ultima.

Nell'esempio del sistema leibniziano troviamo anche un modello possibile del rapporto tra problema metafisico e problema religioso. Dappertutto in questo testo di Leibniz è presente la preoccupazione di dare una giustificazione argomentativa alle credenze religiose, a quelle credenze che in qualche modo offrono una *soluzione pronta* al problema metafisico. Ma questo scopo non deve essere interpretato come una sorta di adeguamento alle opinioni comuni quanto piuttosto come uno scopo che risponde ad un'esigenza di fondazione ultima e nello stesso tempo ad un'esigenza di autonomia. Si tratta dei grandi temi che stanno alla base del *cogito* cartesiano.

Si assume implicitamente che la credenza religiosa come tale non basti; e nemmeno possa esserle di autentico sostegno l'autorità che deriva dalla religione stessa in quanto Istituzione e dal rimando alla Tradizione. Il filosofo trova direttamente a portata di mano nell'ambiente culturale circostante l'intero ambito delle credenze religiose: esse fanno parte delle opinioni comuni e dell'immagine comune del mondo, e benché pretendano di attingere al campo dell'invisibile, tuttavia per un altro verso sono da considerare all'interno di quell'immediatezza che deve essere oltrepassata. Lo deve in forza di una richiesta conoscitiva portata fino in fondo: ciò che è semplicemente accettato, ciò che è solo passivamente ricevuto, ed è dunque mera opinione, e precisamente *opinione degli altri* è privo in linea di principio di un autentico fondamento. La ricerca di questo fondamento presuppone a sua volta una *decisione per l'autonomia* che arricchisce la tensione conoscitiva di una tensione etica. Decidersi per l'autonomia significa: io stesso voglio rendermi conto..., io stesso voglio raggiungere da me stesso il fondamento di questa o quella opinione comune – se ne ha veramente uno. Di essa voglio assumermi l'*intera responsabilità*.

Nella forma che questo pensiero dell'autonomia assume in Leibniz, l'io che rivendica questa responsabilità non è l'io psicologico, ma è soprattutto l'io raziocinante, l'io che ha in sé la capacità meravigliosa di argomentare. Facendo uso della potenza della ragione, possiamo sperare di poter camminare sicuri anche al di là del campo del visibile, possiamo pensare di avventurarci nei più profondi misteri tramandati dalla credenza religiosa, e forse possiamo persino riuscire a carpire qualcosa dei fini, degli obbiettivi e delle ragioni di dio stesso. Dio è infatti anzitutto ragione – ragione infinita, certamente, e dunque immensamente più potente della nostra, ma pur sempre ragione. I principi che reggono la nostra ragione sono anche i principi della ragione divina – e dunque sono i principi che reggono la totalità del mondo stesso come una totalità che da essa è stata posta in essere.

*Il principio di non contraddizione*

7. Nella considerazione di questi principi cominciamo a fare qualche passo avanti verso la specificità della posizione leibniziana. Essi sono anzitutto il *principio di (non) contraddizione* ed il *principio di ragione sufficiente* (oss. 31 e 32).

Essi sono anzitutto principi che regolano i nostri ragionamenti. Una forte enfasi cade sul primo principio. Ciò che è contraddittorio viene senz'altro da noi giudicato falso, e giudichiamo senz'altro vero ciò la cui negazione è contraddittoria. Siamo qui nell'ambito delle verità di ragione, secondo la terminologia di Leibniz: esse non riguardano alcuna circostanza di fatto, e non hanno bisogno di alcuna verifica empirica. Tutte le forme delle nostre argomentazioni, per quanto varie e articolate possano essere, sono in ultima analisi riconducibili al principio di contraddizione. Attraverso l'argomentazione possiamo pervenire a verità autentiche, installandoci diretta-

mente sul piano puramente concettuale, saltando qualunque riferimento alla concretezza del mondo, evitando interamente di misurarci con essa. Ma il principio di contraddizione non è solo questo: in quanto vale anche per la ragione divina, da cui scaturisce il mondo stesso, esso riguarda lo stesso progetto del mondo: la sua architettura interna. Perciò esso non è solo norma suprema dell'argomentazione, supremo principio *logico*, ma viene investito da un'immensa portata *ontologica*. Esso si presta così ad un *impiego metafisico*, ovvero ad un impiego nella costruzione di una metafisica della realtà. Ed anzitutto offre il proprio contributo a confermare l'esistenza di dio. Si tratta della dimostrazione "a priori" la cui prima più chiara formulazione risale ad Anselmo (cfr. oss. 44 e 45).

### Il principio di ragione sufficiente

8. In forza del secondo principio, "noi giudichiamo che nessun fatto può ritenersi vero o esistente, né alcuna proposizione essere veritiera, se non vi è una ragione sufficiente per la quale sia così e non altrimenti; quantunque il più delle volte queste ragioni non possano esserci note" (oss. 32).

Mentre in precedenza l'ambito dei fatti era posto esplicitamente fuori gioco, qui il riferimento ai fatti si presenta nella stessa formulazione del principio. Ma quale è il suo senso effettivo e la sua portata? Sembra subito abbastanza ovvio intendere la ragione sufficiente nell'accezione del nesso causale. Esso significherebbe allora: nulla accade senza una causa; ed esprimerebbe l'idea della concatenazione causale degli eventi come un principio della ragione. Ma questa interpretazione copre solo una parte del suo senso, e del resto una parte che non è affatto primaria. In effetti, più che dalla nozione di causa e dall'idea di una causalità universale che prospetta il mondo come concatenazione di eventi, dobbiamo prendere le mosse dall'idea della *possibilità*.

L'idea della possibilità

9. Ogni grande filosofia ha in realtà alla propria base un ridotto numero di *idee dominanti*, tra loro correlate, che nel loro insieme costituiscono un punto di vista per l'approccio ai problemi. Esse rappresentano un elemento di organicità interna e nello stesso tempo caratterizzano lo spirito da cui quella filosofia è permeata.

L'idea della possibilità fa certamente parte delle idee dominanti del sistema leibniziano. Essa rappresenta una sorta di trama da cui Leibniz guarda la realtà stessa: è come se, di fronte ad un evento, sorgesse di continuo il pensiero che ciò che accade avrebbe potuto non accadere, che la tal cosa che ha queste e queste altre proprietà, avrebbe in ogni caso potuto averne tutt'altre. *La possibilità di essere altrimenti è ciò che caratterizza gli eventi.* Ciò che di fatto accade è dunque da intendere soprattutto come una possibilità realizzata. *Ma c'erano anche altre possibilità.*

10. Dobbiamo riuscire a cogliere questa idea in tutta la sua intensità, e non solo come un'astratta determinazione filosofica. Il mondo prima ancora che concatenazione di eventi, ci appare, nel suo insieme, come *mondo possibile*: una nozione che è poi essenzialmente plurale. Ci sono altre possibilità – ciò significa che ci sono molti, anzi infiniti mondi possibili.

La regola della possibilità è poi naturalmente ancora il principio di non contraddizione: è possibile anzitutto ciò che non è contraddittorio e la condizione affinché un evento sia possibile all'interno di un mondo è che esso sia compossibile (cioè non contraddittorio) con gli altri eventi appartenenti a quel mondo. Quanto alla distinzione tra l'uno e l'altro mondo possibile, esso è fornito dalla loro reciproca incompatibilità. Di fronte a questa infinità di mondi possibili, proprio que-

sto mondo, quest'unico mondo si è realizzato – *ecco il grande problema*. Dalla contingenza dell'evento, intesa secondo la nozione del possibile, operiamo il passaggio alla contingenza del mondo inteso come totalità – e qui riceve inevitabilmente una fortissima pregnanza l'esserci stesso del mondo così com'è proprio per il fatto che esso rappresenta solo *uno* tra gli infiniti mondi possibili.

Impiego fisico e metafisico del principio di ragione sufficiente

11. Proprio questo: e non un altro qualsiasi, altrettanto possibile. Di ciò ci deve essere una ragione. È solo *all'interno del mondo* che il principio di ragione sufficiente può ricevere l'interpretazione di un principio causale. La sua formulazione più pregnante può perciò essere considerata quella presentata nei *Principi della natura e della grazia*: “Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?” (oss. 7).

Essa non mette in questione l'esistenza particolare di qualcosa. Se chiedessimo: perché accade questo, alludendo ad un evento particolare, oppure perché questa cosa determinata ha queste o quelle altre proprietà, allora la risposta a quella domanda avrà sempre la forma del rinvio ad un qualche altro evento che rappresenta la sua causa. In questa formulazione invece si toglie ogni determinatezza e si chiede perché c'è qualcosa in generale, ci si interroga sulla ragione sufficiente della realizzazione del possibile in generale.

*Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison* (ca 1714), oss. 7: “Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'elever à la Metaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communement, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celuy qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoy il en est

ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la premiere question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoi il y a plustôt quelque chose que rien?"

12. Leibniz, da un lato attira l'attenzione sul fatto che il principio di ragione sufficiente quando si applica ai fatti in genere coincide con il principio causale (oss. 36). Questo è il suo *impiego fisico*. Ma dall'altro sottolinea che in relazione ad ogni singolo evento, si sarebbe rimandati, quanto alle cause, di evento in evento, ad una concatenazione infinita (oss. 37). Dunque bisogna chiedere non: perchè questo? ma piuttosto: perchè qualcosa piuttosto che nulla? Con ciò approdiamo all'*impiego metafisico* del principio di ragione sufficiente. Segue di qui direttamente la *dimostrazione a posteriori* dell'esistenza di dio : per render conto, non tanto del legame di anello con anello nella catena degli eventi, ma della catena stessa, "bisogna che la ragione sufficiente ovvero ultima sia fuori dalla successione o serie dei contingenti particolari, per quanto infiniti possano essere" (oss. 37) – operando così il passaggio dal contingente alla sostanza necessaria che è "ciò che chiamiamo dio" (oss. 38).

*La nozione di monade*

13. Fin qui le grandi premesse. Con la nozione della monade entriamo nel cuore della metafisica leibniziana. Per venire a capo in qualche modo di questa nozione dobbiamo tener ben fermo il fatto che la monade (come dio stesso) giunge al termine di un'argomentazione. Essa prende le mosse da un'evidenza iniziale. Ci sono in generale delle entità (cose) composte. Si dice composto qualcosa che "consta di parti". Abbiamo dunque un concetto della composizione. Ma allora dovremmo avere anche un chiaro concetto della semplicità. Esso sorge infatti dalla negazione della idea della composizione. Sem-

plice sarà detto ciò che non ha parti. Dunque, *ci sono* entità semplici. A queste diamo il nome di monadi. Questa origine argomentativa deve essere tenuta ben ferma per il fatto che essa ci indica in che modo la nozione di monade debba essere intesa.

14. Intanto è chiaro che, poiché la monade è una nozione posta dalla logica, non devi guardarti attorno per ricercarla, e tanto meno devi cominciare a suddividere un composto per trovare le entità semplici di cui è composto. La monade è una nozione puramente intelligibile. Con quel termine intendiamo una unità che non ha parti, e niente altro. Ciò che importa è dunque unicamente il *pensiero* della semplicità.

15. Intorno a ciò naturalmente si può discutere. Anzitutto, da un'evidenza che concerne cose concretamente esperite traggo un'idea chiara di "composizione", ma approdo poi ad un'idea del semplice che viene posta come un concetto del pensiero puro e non ha alcun corrispondente intuitivo. È realmente lecito questo passaggio? E poi: che intelligibilità è mai questa se il pensiero dell' "unità che non ha parti" non ha alcun sostegno in qualcosa che mi sta intorno? Come posso affermare di comprendere una simile espressione? Saremmo tentati di dire che la nozione di monade è in certo senso una *nozione cieca* (ma era così anche quella di dio). E si potrebbe avanzare la pretesa di andare oltre il cieco afferramento del significato delle parole. Si vuole intravedere qualcosa. Come se si dicesse: *Anche la mente vuole avere un occhio.*

16. Come filosofi leibniziani, forse, risponderemmo: anzitutto non puoi realmente affermare di non comprendere l'espressione "intero che non ha parti" – altrimenti non comprenderesti nemmeno l'espressione "intero che ha parti". A questa frase è stato aggiunto un "non" – e tutto quello che vi è qui

da comprendere è proprio soltanto questa negazione. L'occhio della mente è poi la mente stessa. Essa vede ciò che comprende. E quella nozione che hai chiamato cieca risplende invece in tutta la sua evidenza intellettuale.

17. Peraltro la semplicità di per sé sola è una determinazione troppo povera per caratterizzare la monade. Nuovi attributi vengono immediatamente aggiunti seguendo seguendo il filo conduttore della semplicità. Si stabilisce così che la sostanza semplice non può né *cominciare* né *finire* “*naturalmente*”, ovvero come una *cosa della natura* (oss. 4–5–6). E questo perché in rapporto ad una cosa naturale il nascere è un'aggregazione di parti, il perire una disaggregazione. Di conseguenza il nascere e il perire appartengono ai composti (corpi), mentre sono *logicamente* esclusi dalla semplicità della monade. Non si può infatti ammettere senza contraddizione la semplicità e l'idea di un cominciare e di un finire in rapporto alla stesso ente. A titolo di ulteriore conseguenza: ammesso che le monadi possano cominciare e finire, allora deve mutare il modo di intendere questo inizio e questa fine: essi non possono avere carattere temporale e processuale, ma debbono risolversi in un inizio ed in una fine *istantanei*. L'istantaneità nega la processualità della natura – e già per questo si suggerisce che la monade abbia una origine sovranaturale.

18. Procediamo dunque per rarefatte argomentazioni, ci muoviamo tra concetti ciechi che sembra non abbiano alcun corrispondente nel mondo. Questi concetti contengono tuttavia delle significative allusioni. Prendiamo le mosse dall'idea della composizione, come idea pura (ciò che ha parti) ma anche come un'idea che trova i suoi esempi nelle cose materiali, nei corpi – come se essa fosse soprattutto attinta di qui. Questa origine resta appresa allo sviluppo dell'argomentazione, cosicché quel rimando esemplificativo affiora qui e là: il com-

posto è ciò che puoi manipolare, fare concretamente a pezzi, è la cosa, il corpo in senso fisico–naturale. Ma allora in tutto questo percorso argomentativo vi è un'allusione parallela: la nozione della monade allude all'anima, alla spiritualità, all'incorporeo: il tema delle monadi come elementi ultimi delle cose prospetta in realtà il tema dell'elemento spirituale a cui ci si appresta a conferire la massima dignità metafisica.

19. Per lo stesso motivo per il quale deve essere negato per la monade il cominciare e il finire naturali, deve essere anche esclusa la possibilità del diventare altro all'interno della monade, del suo interno differenziarsi, quindi dell'alterazione e del mutamento (oss. 7). A meno che non si possa, come nel caso precedente, operare una riformulazione del senso in cui parliamo di mutamento. Ciò che si esclude infatti è che possa darsi nella monade alterazione e mutamento intesi come processi materiali-naturali, poiché in tal caso il riferimento alle parti è inevitabile: si dovrà parlare di fusione tra una cosa e l'altra come fusione delle loro parti, di distacco, di aggiunta, di aumento e diminuzione di parti, di mutamento di disposizione interna o di modificazione delle forme di rapporto tra esse.

20. Nulla tuttavia è più estraneo allo spirito della concezione leibniziana dell'idea della Monade come unità statica, immobile, che riposa su se stessa. Certo, il problema di fronte al quale subito ci si trova volendo sostenere il dinamismo della monade riguarda il fatto che sembra non possa esservi dinamismo senza che vi sia processualità, e quindi anche una molteplicità di stati che si vanno processualmente diversificando.

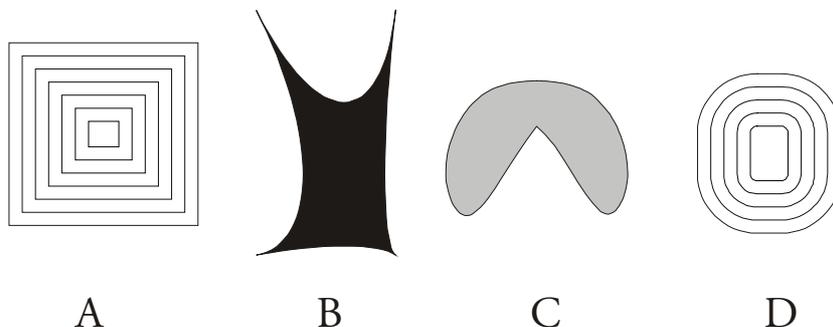
Come può esservi nell'unità monadica, intesa come unità senza parti, una qualche modalità del molteplice che consenta di parlare del suo dinamismo?

D'altro lato, come potremmo concepire la differenza tra le monadi – che sono fin dall'inizio poste al plurale – se non

ammettiamo aspetti qualitativi attraverso i quali esse possano differenziarsi?

Il principio degli indiscernibili

21. Riflettiamo allora sulla possibilità di differenziazione. Tra le cose in genere possiamo porre una *distinzione qualitativa* ed una *distinzione quantitativa*. Come modello della *distinzione qualitativa* potremmo proporre figure con forme e colori differenti:



Una sequenza di punti potrebbe essere invece il modello della *distinzione quantitativa* ovvero *puramente numerica* (solo numero):



In questo caso il punto B si distingue dal punto A solo perché è un *altro* punto – la distinzione sembrerebbe dunque essere solo numerica. Essi sono in ogni caso *due* punti.

Ora, se la semplicità della monade fosse assimilabile a quella del punto, forse potremmo ammettere la pluralità delle monadi senza chiamare in causa una molteplicità di qualità

interne. Per Leibniz tuttavia le cose *non possono* stare così. Vi è un altro grande principio della logica leibniziana che deve essere ora richiamato: il *principio degli indiscernibili*. Questo principio che riguarda proprio la differenziabilità degli oggetti, stabilisce che se due cose sono *numericamente distinguibili*, allora la distinzione non può essere solo quantitativa (numerica), ma deve esserci anche una distinzione qualitativa. Inversamente due cose che non siano qualitativamente distinte, non possono essere distinte nemmeno numericamente (oss. 9). Una formulazione un po' più complicata potrebbe essere: se due cose o stati di cose fossero indiscernibili, allora essi sarebbero un'unica cosa o un unico stato di cose. Tenendo conto di quest'ultima formulazione si comprende perché Leibniz parli del principio come principio dell'*identità degli indiscernibili*.

“Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moy en presence de Madame l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouveroit bien deux feuilles entierement semblables. Madame l'Electrice l'en defia, et il courut longtems en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le Microscope, se trouveront discernables” – *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke*. 1715 – 1716, Gerhardt, VII, p. 372 (Quarto scritto di Leibniz). “Poser deux choses indiscernables, est poser la même chose sous deux noms” (ivi). – “J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existoient, elles seroient deux. Mais la supposition est fausse, et contraire au grand Principe de la raison. Les philosophes vulgaires se sont trompés, lors qu'ils ont crû, qu'il y avoit des choses differentes *solo numero*, ou seulement parce qu'elles sont deux; et c'est de cette erreur que sont venues leur perplexités sur ce qu'ils appelloient le principe d'individuation. La Metaphysique a été traitée ordinairement en simple doctrine des termes, comme un dictionnaire philosophique, sans venir à la discussion des choses”. (ivi, p. 395) – “Au reste je suis si éloigné de la pluralité d'un même individu, que je suis même tres persuadé de ce que S. Thomas avoit déjà enseigné à l'égard des intelligences et que je tiens estre general, sçavoir qu'il n'est pas possible qu'il y ait deux individus entierement semblables ou differens *solo nume-*

ro". *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld*. 1686-1690. IX. Leibniz an Arnauld, Gerhardt, II, p. 54.

22. Se vogliamo mantenere la pluralità delle monadi e la loro mutabilità, e con ciò processualità e dinamismo, dobbiamo allora cercare nella monade l'elemento qualitativo come base di ogni differenza. Possiamo affidarci ancora ad argomentazioni logiche per dimostrare che la monade deve necessariamente avere qualità e possibilità di mutamento, cosicché dev'esserci "molteplicità nell'unità o nel semplice" (oss. 13 e 14) – ma in rapporto a questo problema diventa fondamentale piuttosto il far emergere in modo sempre più esplicito il riferimento alla vita soggettiva che è implicato fin dall'inizio dalla nozione di monade, attirando l'attenzione sulla *peculiarità di ciò che muta in essa (détail de ce qui change*, oss. 12). La monade è fatta di percezione (*perception*): la pluralità sorge dal fatto che la percezione esiste solo come stato passeggero (*état passager*) (oss. 14), cosicché ogni stato trapassa di continuo in un altro, secondo un movimento il cui elemento propulsore sta in ciò che Leibniz chiama *appetizione (appetition)* (oss.15). Entrambi i termini – percezione, appetizione – debbono essere intesi in un'accezione molto generale. La percezione rimanda ai vissuti rappresentativi in genere, l'appetizione invece a quelle tensioni che spingono all'oltrepassamento continuo dei vissuti rappresentativi verso altri: si addensano in questo termine istinto, passione, desiderio, volontà. Nell'osservare la peculiarità di quel che muta abbiamo scoperto che vi possono essere "parti" che non sono tuttavia "pezzi" – elementi divisibili dall'intero di cui sono parti; e che dunque vi può essere molteplicità anche in ciò che deve essere posto come rigorosamente semplice.

23. Qui vi è *in nuce* una intera teoria della soggettività di grande respiro. "Monade" sono intanto *io stesso*. Eppure con-

verrà tenere sullo sfondo questo riconoscimento. E come non dobbiamo subito far coincidere la monade con la nostra soggettività, così la terminologia psicologizzante qui utilizzata non deve essere senz'altro intesa nel senso usuale dei termini e delle loro esemplificazioni correnti, anche se non possiamo fare a meno di ricorrere ad esse. Infatti, mentre da un lato si vuole mantenere un legame con la nostra esperienza soggettiva – questo legame rappresenta anzi una condizione di comprensibilità dei concetti e dei termini – dall'altro esso non deve essere spinto troppo oltre perché deve poter mantenere l'elasticità necessaria per piegarsi alle esigenze della costruzione sistematica. In rapporto alla monade deve restare dominante il tema dell'elemento ultimo delle cose, come qualcosa che sussiste indipendentemente dalla corporeità e che ha in se stesso il principio del proprio movimento.

### Anime e corpi

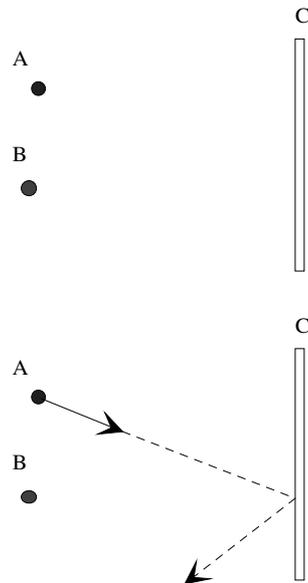
24. Si è proceduto a rigor di logica – e tuttavia a poco a poco ci rendiamo conto che in questo procedere assumono un rilievo crescente considerazioni di altra natura, come se l'argomentazione fosse una veste che assumono pensieri maturati altrove. Inoltre, nello sviluppo della teoria delle monadi, si comincia a profilare una “visione del mondo”, un “modo di vedere le cose” che dobbiamo riuscire a cogliere attraverso i difficili percorsi argomentativi che ci vengono proposti.

25. La soggettività può essere concepita come una macchina che produce pensieri, sentimenti, percezioni. Tuttavia se immaginiamo questa macchina come un grande mulino, penetrando in esso potremo scorgere “soltanto dei pezzi che si spingono gli uni con gli altri, e nulla che possa spiegare una percezione” (oss. 17). Si fa avanti sempre più esplicito il pen-

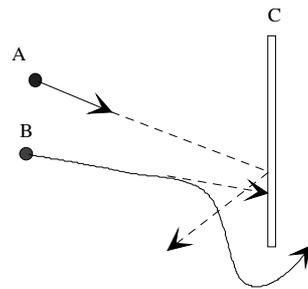
siero dell'essenza spirituale della realtà stessa e dell'irriducibilità delle anime rispetto ai corpi, come se le une e gli altri appartenessero a due sfere dell'essere regolate da leggi e principi autonomi. Questa differenza è marcata anche dalla ripresa dell'antica distinzione tra cause efficienti e cause finali, quindi da due modi nettamente distinti di causazione: un conto è un movimento generato dall'urto di due corpi, ed un altro è il perseguimento di un fine che determina i nostri comportamenti.

26. Esclama una volta Leibniz: quanto stupidi e imperfetti sono gli atomi, e i corpi senza anima in genere, che fanno soltanto andare per moto rettilineo! La curva si addice invece ai corpi che sono anche anime.

A e B siano corpi in movimento, e B sia un corpo "animato". A procederà in moto rettilineo nella direzione indicata dalla freccia. Urterà dunque contro l'ostacolo C e devierà da quella direzione di movimento avviandosi ancora in modo rettilineo in una nuova direzione.



B invece si dirige verso l'ostacolo e lo aggira.



*La curva è il movimento dello spirito.* Tanto poco saprà il corpo andare in cerchio, richiedendosi una continua correzione del tragitto. È assai bella la fantasia di Leibniz che descrive la difficoltà della materia di realizzare un moto circolare – essa manca di memoria, cosicché “si ricorda soltanto di ciò che è accaduto nell’ultimo istante”, sfugge perciò nella direzione della tangente alla circonferenza, “senza avere il dono di ricordarsi della regola che ad essa è stata data di deviare da questa tangente per restare sempre nella circonferenza”.

“Il est bon de remarquer, avant qu'on passe plus avant, une grande difference entre la matiere et l'ame. La matiere est un etre incomplet, elle manque de la source des actions. Et quand une impression luy est donnée, elle ne renferme que cela precisement, et ce qui y est dans le moment. C'est pour cela que la matiere n'est pas même capable de garder par elle même un mouvement circulaire, parceque ce mouvement n'est pas assez simple pour qu'elle s'en puisse souvenir pour ainsi dire. Elle se souvient seulement de ce qui luy arrive dans le dernier moment ou plutot *in ultimo signo rationis*, c'est à dire elle se souvient de la direction selon la droite touchante, sans avoir le don de se souvenir du précepte qu'on luy donneroit de se detourner de cette touchante, pour demeurer toujours dans la circonference. C'est pourquoy le corps ne garde pas le mouvement circulaire, quoyqu'il ait commencé de l'exercer, à moins que quelque raison ne l'y oblige. C'est pourquoy un Atome ne peut apprendre que d'aller simplement en ligne droite, tant il est stupide et imparfait; il en est tout autrement d'une Ame

ou d'un esprit". *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, Gerhardt, vol. IV, p. 543.

27. Nell'immagine si fissa efficacemente quella capacità di trovare la via verso il fine, che caratterizza un essere come essere spirituale. Il termine di derivazione greca di *entelechia* che Leibniz attribuisce alle monadi sottolinea proprio questo punto: il principio del loro movimento è sempre uno scopo, il loro essere è essere per un fine. In realtà questa potenza del fine come motivazione dei nostri comportamenti *fa parte dell'esperienza che noi stessi abbiamo delle nostre azioni*. Ma Leibniz non si appella ad essa, anche se non può che presupporla tacitamente.

28. "Anima" (*Âme*) e "spirito" (*Esprit*) sono termini a cui Leibniz conferisce un'accezione molto precisa. Il primo andrà riservato non alle monadi in genere ma "soltanto a quelle sostanze semplici la cui percezione è più distinta ed accompagnata da memoria" (oss. 19). Il termine "spirito" invece sarà riservato a quelle monadi che, oltre alla percezione ed alla memoria, sono "anime raziocinanti", cioè in grado di elevarsi alla conoscenza delle verità necessarie ed eterne, che sono capaci di argomentare e di produrre la scienza e di giungere alla conoscenza di sé e di dio (oss. 29). Si contraddistinguono dunque tre livelli di possibilità conoscitive: il livello inferiore che riguarda la pura conoscenza sensibile di ciò che accade nell'immediatezza del presente, senza capacità di ritenere il passato e di progettare l'avvenire; il livello intermedio nel quale alla semplice percezione si aggiunge anche la memoria e quindi la formazione di abitudini (oss. 26–28); il livello della razionalità nel senso più ampio, nel quale è compresa la possibilità della scienza, della conoscenza di dio e di noi stessi. In realtà questa idea dei "gradi di perfezione" delle monadi, ap-

parentemente così tradizionale, conferisce a tutto il tema un impulso ad uno sviluppo interamente nuovo.

### Piccole percezioni

29. La novità sta soprattutto nel modo di intendere le monadi pure e semplici (*monades toutes nues*, oss. 24), che non sono anime e nemmeno spiriti: le monadi che hanno *soltanto* percezioni. E si tratta di percezioni “di cui non ci si accorge” (*perceptions, dont on ne s’aperçoit pas*, oss. 14) – di percezioni inconscie. Eccoci dunque di fronte ad un altro grande tema della filosofia leibniziana.

In realtà potrebbe sembrare, ed è sembrato così ad una lunga tradizione filosofica, che l’associazione di questi due termini, l’attribuzione alla percezione di un carattere di inconsapevolezza fosse intrinsecamente contraddittorio. In effetti come posso percepire – quindi afferrare con lo sguardo, con l’udito, ecc. – in modo inconsapevole? Come può accadere che mentre io guardo un albero non sia consapevole di vederlo?

Ma questa volta Leibniz, prima ancora che alla “logica” del concetto, presta attenzione alla sua “psicologia”, ovvero ai processi concreti del percepire come possiamo sperimentarli direttamente. Allora appare ben presto chiaro che il percepire non ha sempre e soltanto il carattere di un’azione soggettiva che ha direttamente di mira questo o quell’oggetto determinato come una freccia scoccata in direzione di esso. Ciò certamente accade quando la percezione è, secondo la terminologia di Leibniz, una *percezione distinta*, nella quale l’oggetto è afferrato in ciò che esso è e nelle sue articolazioni interne. Ma già una percezione distinta è situata su uno sfondo di percezioni i cui oggetti sono solo confusamente presenti e ad essi non è diretto alcun atto dell’attenzione. La percezione confusa è anche al tempo stesso una *coscienza stordita*: in presenza di

“una grande moltitudine di piccole percezioni, dove non si può distinguere nulla”, la coscienza è presa da vertigini, come quando giriamo più volte su noi stessi nella stessa direzione ed arriviamo sul punto di svenire, mentre ogni oggetto intorno a noi perde i suoi chiari contorni e va sfumando in un variegato ed inafferrabile scenario di immagini sfuggenti (oss. 21 e 24).

30. Il suono dell’onda marina che si infrange sulla riva, o del mare in lontananza fornisce un’immagine, spesso ripetuta da Leibniz, per intendere il senso del tema delle “piccole percezioni” e, nello stesso tempo, della “percezione confusa”.

“Et pour juger encor mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j’ay coutume de me servir de l’exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l’on fait, il faut bien qu’on entende les parties qui composent ce tout, c’est à dire les bruits de chaque vague, quoyque chacun de ces petits bruits ne se fasse connoistre que dans l’assemblage confus de tous les autres ensemble, c’est à dire dans ce mugissement même, et ne se remarqueroit pas si cette vague qui le fait, estoit seule. Car il faut qu’on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu’on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu’ils soyent; autrement on n’auroit pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauroient faire quelque chose. On ne dort jamais si profondement qu’on n’aye quelque sentiment foible et confus, et on ne seroit jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n’avoit quelque perception de son commencement qui est petit, comme on ne romproit jamais une corde par le plus grand effect du monde, si elle n’estoit tendue et allongée un peu par des moindres efforts, quoyque cette petite extension qu’ils font ne paroisse pas”. *Nouveaux Essais, Preface*, Gerhardt, V, p. 47.

“Chaque Ame connoit l’infini, connoit tout, mais confusement; comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu’elle fait, j’entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner; nos perceptions confuses sont le resultat des impressions que tout

l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque Monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout, car il en est la source". *Philosophische Abhandlungen*. 1702-1716. VIII. *Principes de la Nature et de la Grace*. Gerhardt, VI, p. 604.

31. Dalle stesse formulazioni proposte da Leibniz di questa immagine, potrebbe sembrare che l'accento cada sul fatto che la grande percezione abbia bisogno delle piccole, e che quindi l'una sia nient'altro che una somma di esse. In realtà si scorge il suo senso effettivo quando si insiste sul fatto che le piccole percezioni, ognuna di per se stessa inudibile, si fondono insieme, ed in questa fusione, che è qualcosa di interamente diverso da una somma, esse sono confusamente percepite. Ma la percezione confusa, la coscienza stordita, il cui tema ha certamente origine dall'osservazione psicologica, viene da subito proiettata sul mondo stesso, sulla totalità della natura e questa totalità viene in certo senso trasfigurata da questa proiezione. Di monadi stordite – si avvia a sostenere Leibniz – è fatta l'intera natura che ci appare inanimata: essa è dunque attraversata da un principio di animazione. Monadi stordite sono la sostanza di cui è fatta la natura stessa, dalle sue forme inferiori a quelle superiori: la vita pienamente cosciente, la vita spirituale è un'emergenza che si realizza gradualmente e in modo continuo da questo sfondo indistinto di una vita stordita, che comunque è già una vita.

32. In questo *ribaltamento metafisico del problema psicologico della percezione inconscia*, la grande onda marina cessa forse di essere un semplice ausilio illustrativo di un concetto astratto: è come se a noi stessi, mentre vaghiamo meditabondi sulla riva del mare, all'improvviso la natura stessa apparisse come un'onda grandiosamente prorompente fatta di un'immensità innumerabile di onde infinitesime. Al di là di una natura che deve continuare a presentarsi allo sguardo della conoscenza come dominata dalle cause meccaniche e dalle loro leggi, *al di*

*là della fisica*, il pensiero filosofico è in grado di delineare una *metafisica* nella quale si coglie la natura come una molteplicità infinita di viventi.

### Prospettivismo

33. Nell'idea del prospettivismo, si approfondiscono le considerazioni relative a quella teoria della soggettività che si annuncia fin dalle prime elaborazioni della nozione della monade. La monade è percezione – si è detto. Ed il mondo è ciò che in essa è percepito. Vi è perciò per essa una molteplicità di rappresentazioni del mondo – esattamente come vi è per me una molteplicità di rappresentazioni dello stesso oggetto; esattamente come vi è per uno stesso oggetto una molteplicità di “ombre” che una sorgente luminosa, al variare della sua posizione, proietta su una parete bianca. Tutte queste “ombre” sono correlate le une alle altre, ed in questa correlazione possono manifestare l'identità dell'oggetto, per il fatto che vi è un unico fascio di regole che sta alla base della loro produzione. Analogamente il mondo si presenta come uno ed identico nella molteplicità delle sue rappresentazioni prospettiche per la monade singola. Questa identità non è semplicemente data, ma si va costruendo nel loro avvicendamento: la cosa, e dunque il mondo stesso, si offre nell'alternanza secondo regole della percezione distinta e della percezione confusa. Il lato della cosa che mi appare ora chiaramente allo sguardo comporta dei lati oscuri, che mi appariranno con chiarezza mutando opportunamente il punto di vista, mentre il lato prima chiaro ora si nasconde.

34. Questa dialettica si ripete nel rapporto tra monade e monade. Il mondo è per tutte lo stesso. Eppure ciascuna ha un mondo che è rigorosamente suo. La particolarità sembra do-

minare sull'elemento comune. L'identità del mondo diventa un problema; il rapporto tra monade e monade un nuovo enigma. Non dice forse Leibniz in una sua frase famosa, che “le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualche cosa possa entrare o uscire”? (oss. 7: ““Les monades n'ont point de fenêtrés par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir”). Questa frase sembra stabilire il totale isolamento della monade, e il frantumarsi del mondo nella molteplicità potenzialmente infinita delle sue rappresentazioni. Ma di essa si può dare una interpretazione piuttosto diversa.

Vi è anzitutto un senso *particolare* che è subito chiaramente illustrato: “Gli accidenti non possono affatto distaccarsi e neppure passeggiare fuori dalle sostanze, come un tempo facevano le specie sensibili degli scolastici. Così né la sostanza, né l'accidente può entrare dal di fuori in una monade”. Leibniz ha qui di mira una vecchia teoria scolastica, ricorrente di continuo sotto varie forme, per spiegare la rappresentazione delle cose e in particolare la loro percezione. In essa si cerca di rendere conto di come possano entrare in rapporto la cosa e la soggettività nella percezione. Se consideriamo questo rapporto con attenzione filosofica ci rendiamo conto che occorre spiegare in che modo due cose essenzialmente eterogenee – l'occhio da un lato e l'oggetto percepito dall'altro – possano “incontrarsi” nella percezione. Una soluzione piuttosto rozza del problema, che può tuttavia essere elaborata anche in forme sofisticate, è quella di assumere che dalle cose si stacchino delle immagini intese come entità intermedie in parte concrete, in parte fantomatiche, che penetrano attraverso l'occhio nell'animo umano. L'occhio verrebbe così reso analogo ad una *finestra* attraverso la quale penetrano dentro di noi frammenti del mondo. Gli accidenti che “passeggiano” fuori delle sostanze di cui si parla qui sono appunto queste immagini “corpose” che si staccano dalle cose e di cui parlavano gli scolastici usando il termine di “specie sensibili”.

Ecco dunque il primo senso dell'affermazione secondo cui le monadi sono senza finestre. Stando ad esso, questa affermazione intende contestare polemicamente quella teoria, negando che il processo percettivo possa avere quel tipo di descrizione ed in particolare che il rapporto soggetto–oggetto nella percezione possa essere inteso attraverso “immagini materiali” migranti da un corpo all'altro. Questo significato polemico particolare va tenuto ben fermo per rendere conto del significato più generale che conferisce a quell'affermazione un respiro più ampio. A mio avviso, in essa non si vuole affatto asserire la *chiusura della monade*, ma al contrario la sua *totale apertura*. *La monade non ha finestre per il semplice fatto che è essa stessa una finestra sul mondo* – l'occhio non è un pertugio, in cui si insinuano immagini; attraverso l'organo corporeo la monade diventa essa stessa un grande occhio aperto sul mondo: un punto di vista che ha il mondo intero nel proprio orizzonte. L'idea di prospettiva e di punto di vista suggeriscono proprio una simile interpretazione, anche se questa apertura della monade si arricchisce in Leibniz di numerose altre complesse implicazioni.

Questa maggiore complessità è illustrata dalla citazione seguente: “Car nostre ame exprime Dieu et l'univers, et toutes les essences aussi bien que toutes les existences. Cela s'accorde avec mes principes, car naturellement rien ne nous entre dans l'esprit par dehors, et c'est une mauvaise habitude que nous avons de penser comme si nostre ame recevoit quelques especes messageres et comme si elle avoit des portes et des fenestres. Nous avons dans l'esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l'esprit exprime tousjours toutes ses pensées futures, et pense déjà confusement à tout ce qu'il pensera jamais distinctement. Et rien ne nous sçauroit estre appris, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée qui est comme la matiere dont cette pensée se forme. C'est ce que Platon a excellement bien consideré, quand il a mis en avant sa reminiscense qui a beaucoup de solidité, pourveu qu'on la prenne bien, qu'on la purge de l'erreur de la preexistence, et qu'on ne s' imagine point que l'ame doit déjà avoir sçu et pensé distinctement autres fois ce qu'elle apprend et pense maintenant”. II Abhandlung (Discours de Mataphysique), Gerhardt, IV, p. 451.

## Armonia

35. Nel tema del prospettivismo convergono infine i due altri grandi temi dell'armonia e dell'ottimismo. Essi debbono essere colti nella loro reciproca connessione. Entrambi debbono essere considerati come due grandi temi metafisici, e sottolineare questo punto è importante soprattutto in rapporto all'ottimismo, che si presta a interpretazioni psicologizzanti, come se si volesse con esso caratterizzare un sorta di atteggiamento mentale o disposizione dello spirito. Entrambi riguardano invece anzitutto il mondo stesso inteso come *totalità* – e l'ottimismo mette in questione addirittura l'atto creativo con il quale il mondo viene in essere.

Prima di questo atto vi sono i “mondi possibili”. L'atto divino pone in essere *questo* mondo; e perché proprio questo? La ben nota risposta di Leibniz è: perché questo è di tutti i mondi il migliore.

La struttura argomentativa elementare che consente questa risposta attira l'attenzione sugli attributi di dio – ricavati analiticamente dal suo concetto: saggezza, bontà e potenza. Proprio perché dio per essenza ha questi attributi non può che scegliere il mondo migliore (oss. 55). Il distacco da una visione empirico-quotidiana del mondo non potrebbe essere più netto. La risposta è – o tenta di essere – “puramente logica”, chiamando in causa sia nella posizione del problema che nella sua soluzione il principio di ragione sufficiente che tende a trasformarsi in questa sua applicazione estrema – dove si cercano giustificazioni per la stessa azione di dio – in una sorta di *principio del meglio*.

36. Ma che cosa è il meglio? La risposta suona all'incirca così: il meglio è il più conveniente, ciò che più si adatta, che è più adeguato: in un'accezione che può essere spiegata

rammentando un gioco di incastri. In esso ogni pezzo “conviene” all’altro. Il principio di ragione sufficiente come principio del meglio mette in questione la *convenienza* (*convenance*) dell’insieme (oss. 54). Armonico è un intero le cui parti “convengono” le une alle altre, privo dunque di lacune interne, perché le lacune manifesterebbero una sorta di incompletezza, mentre l’idea dell’armonia richiede una totalità interamente satura – ogni pezzo si incastra esattamente nell’altro. Secondo Leibniz la scelta originaria del meglio che presiede alla creazione del mondo vale anche per ogni evento del mondo *considerato nel suo senso metafisico*. Se accade un certo evento, esso non può non “convenire” all’intero, inserendosi come un tassello nell’armonia del tutto.

37. Armonia e prospettivismo a loro volta entrano in relazione anzitutto come opposti che si richiamano a vicenda. La prospettiva implica un punto di vista, quindi una visione unilaterale della cosa. Questa unilateralità può essere superata solo se un punto di vista viene “compensato” da un altro punto di vista. Da un certo punto di vista, alcuni aspetti della cosa sono chiari, altri sono invece oscuri e non chiaramente visibili. Ma in via di principio vi è un altro punto di vista, nel quale si invertono i rapporti della chiarezza e dell’oscurità. Se armonia significa equilibrio, incastro funzionale, compensazione, qui vediamo come si possa passare dal tema della prospettiva a quello dell’armonia.

38. Sarebbe dunque sbagliato ridurre il tema dell’armonia solo ad una sorta di soluzione artificiosa ed estrinseca ad una difficoltà interna al sistema leibniziano. Non si tratta solo di rendere conto della relazione tra le anime e i corpi posti come enti eterogenei. “L’anima segue le sue proprie leggi ed anche il corpo le sue; ed essi si incontrano in virtù dell’armonia pre-stabilita tra tutte le sostanze, poiché esse sono tutte rappre-

sentazioni dello stesso universo” (oss. 78). “Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali per appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti o dei movimenti. E i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono tra loro armonici” (oss. 79). In effetti, ad una significativa difficoltà si risponde qui con l’idea di un accordo prestabilito *ab aeterno*. Tuttavia, portando l’attenzione sul tema del prospettivismo, il problema dell’armonia si propone anche come problema della ricostituzione di una totalità che superi le relatività dei punti di vista. Attraverso l’armonia il prospettivismo viene superato: ma questo superamento può essere colto solo se si vede profilarsi la totalità come emergente nella sua assolutezza al di là della relativizzazione prospettica, e ciò significa in ultima analisi che ci si deve dislocare nel luogo stesso di dio, nel suo grande occhio a-prospettico. L’armonia c’è solo per questo occhio, per questo luogo assoluto che coglie la totalità direttamente e in una volta sola: in rapporto ad esso, è improponibile anche la differenza tra percezione distinta e percezione confusa: questo è infatti il luogo della ragione assoluta, della logica, della verità necessaria, della piena e compiuta chiarezza e trasparenza concettuale.

39. Il prospettivismo è infine in grado di rafforzare quella visione della natura che coglie ovunque la pulsazione del vivente. Il mondo “è come una medesima città, vista da diversi lati, quasi moltiplicata in prospettive, così avviene che, data la molteplicità infinita delle sostanze semplici vi sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia non sono che le prospettive di un universo solo, derivanti dai diversi punti di vista di ogni monade” (oss. 57). Ma questo tema può moltiplicarsi in modo indefinito. Non solo ciascun abitante della città ha i propri punti di vista, ed io sono con tutte le mie immagini prospettiche, all’interno delle sue prospettive come

egli è nelle mie, secondo quel movimento di piani e quella dinamica tra distinzione e confusione che è propria della nozione di prospettiva. Ma ogni pietra della città, ogni essere inanimato è fatto di monadi stordite ed è dunque portatore di un'immagine di essa. Ovunque vi sono occhi aperti sul mondo. Ovunque vi sono percezioni. Ma ciò è quanto dire: ovunque vi è il vivente, ed ovunque la totalità stessa è rappresentata nel vivente.

“Di qui si vede che nella più piccola parte di materia vi è un mondo di creature, di viventi, di animali, di entelechie, di anime” (oss. 66). In ogni goccia d'acqua di uno stagno vi è uno stagno; in ogni gemma di una pianta di un giardino vi è un giardino, in ogni corpo vivente vi è un vivente. Sono tutte famose immagini leibniziane, immagini seducenti ed anche in ogni caso misteriose, nelle quali il tema prospettivistico, con la sua tendenza interna alla moltiplicazione, si salda con quello dell'organismo vivente.

In questa visione del mondo confluisce persino l'entusiasmo per la scoperta degli spermatozoi a cui Leibniz accenna una volta (oss. 75). Guardando al microscopio, ecco colti di sorpresa, dentro il grande animale, i piccoli animali, alcuni dei quali, gli eletti, “passano a più grande teatro”, aprendo una nuova prospettiva sul mondo. La scoperta naturalistica genera entusiasmi metafisici: mediante il microscopio riusciamo a vedere sempre più a fondo nell'inesauribile intreccio che mostra la vita nella vita.

40. “Existere nihil aliud esse quam harmonicum esse”. L'esserci è null'altro che partecipare all'armonia del tutto. Questa proposizione potrebbe essere letta come un puro corollario di una nozione astratta, puramente filosofica dell'esistenza. Il mondo è armonico solo da un punto di vista assoluto. Si tratta, si potrebbe allora osservare, di un'armonia lontana ed estranea, di un'armonia puramente pensata. Non

può sfuggire tuttavia che il fatto stesso che questo pensiero possa essere formulato, e per di più con la pretesa di essere integrato in un sistema di pensieri protetto dalle più forti garanzie della ragione, fa sì che nelle sue pieghe esso prospetti un modo di rapportarsi al mondo, o addirittura lo suggerisca. La metafisica diviene allora una tacita esortazione; e profonda saggezza.

Riprendo la citazione di Leibniz da A. Gurwitsch, *Leibniz: Philosophie des Panlogismus*, De Gruyter, Berlin 1974, p. 46.

## 2. «Che cosa è la metafisica?» di Heidegger

### Domanda metafisica e conoscenza scientifica

1. Da un esempio classico, che appartiene ad un passato lontano ad un esempio, Heidegger, che appartiene certamente, anch'esso, al passato, ma ad un passato di cui forse sentiamo ancora l'eco. Un grande salto, in realtà, che si giustifica tuttavia con lo scopo che ci siamo proposti: dopo aver tentato di introdurre a modo nostro l'idea di un pensiero orientato in senso metafisico, vogliamo fornire di esso qualche esempio tratto dalla tradizione storica, facendo riferimento a testi brevi e densi di significato, che siano in grado di mostrare la ricchezza dei problemi che può svilupparsi in un concreto percorso di pensiero – ricchezza che va ben oltre lo schematismo elementare con cui abbiamo cominciato la nostra discussione.

La *Monadologia* di Leibniz si prestava a meraviglia a questo scopo. Ma le realizzazioni del pensiero metafisico possono essere molto varie – e alle loro spalle vi possono essere concezioni del mondo e orientamenti intellettuali molto differenti. Heidegger sembra stare all'opposto di Leibniz, e proprio per questo vogliamo rivolgerci soprattutto ad un suo breve e famoso testo: *Che cosa è la metafisica?* che riproduce una conferenza tenuta il 24 luglio 1929 presso l'Università di Freiburg. Di questo testo, come nel caso della *Monadologia*, intendiamo proporre non più di un sintetico indice degli argomenti.

M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1955. – Si è tenuta presente, senza ritenerla vincolante, la traduzione italiana di A. Carlini, Firenze 1953 – ad essa rimandano le indicazioni di pagina. Si può vedere anche la traduzione di H. Kunkler, A. Martone, G. Rajo, Pironti, Napoli 1982. Entrambe queste traduzioni sono corredate da note e commenti.

2. Certo, ora siamo accompagnati dal fresco ricordo delle tematiche leibniziane, la nostra mente è ancora tutta risonante dei grandi temi leibniziani della potenza della logica, della organicità del mondo, della vitalità che permea ogni particella della natura, dell'armonia del tutto, ed anche naturalmente dal vivo senso degli interessi conoscitivi – ovunque debordanti in Leibniz in ogni direzione – di cui, nonostante la povertà della nostra esposizione, si risente la vivace presenza. Che in Heidegger ci muoviamo in tutt'altro orizzonte comincia ad annunciarsi nella prima posizione del problema. Fin dall'inizio veniamo avvertiti del fatto che l'autore non intende spiegare che cosa sia la metafisica, come potrebbe far pensare il titolo; e tanto meno proporre una definizione del termine per poi illustrarla ed argomentarla. Ci si propone invece di esporre ed elaborare una questione metafisica in modo da mettere sotto i nostri occhi che cosa la metafisica sia. Perché in realtà non si danno questioni metafisiche particolari, ed ogni questione metafisica implica il problema metafisico nella sua totalità. Al più si può ammettere che possano darsi modi diversi di porre un unico problema, quindi diverse domande – ma il punto essenziale è che queste domande convergono verso un'unica domanda fondamentale. Quando si tratta di metafisica, non esistono i problemi, ma solo *il* problema.

3. La premessa che chiarisce fin dall'inizio la direzione del discorso è che “Nessuna domanda [*Frage*] metafisica può essere posta se non in quanto colui che pone la domanda è tale da essere coinvolto coinvolto nella domanda, ossia è in questione [*Frage*] egli stesso” (p. 4).

Ciò non significa che la domanda metafisica verta su colui che la pone, essa non è una domanda sulla soggettività – ma ciò che la caratterizza come tale è il fatto che la soggettività è in essa direttamente implicata. Vi una ambivalenza caratteristica della parola tedesca *Frage* che in realtà è presente

anche nella espressione italiana “questione”, che indica una domanda che solleva un problema da discutere ma che può essere impiegata in frasi come “essere messo in questione”, “essere in questione”, frasi che possono significare “andarne di mezzo”.

4. Secondo Heidegger, ciò non si può certamente dire per domande e problemi posti dalle scienze – la soggettività che le pone è qui, al contrario, “fuori questione” – le scienze sono esclusivamente puntate sulle cose da conoscere, esse sono “rivolte al mondo”, il loro obbiettivo è “l’ente stesso nel suo contenuto e modo di essere, per farne oggetto di indagine e di determinazione fondamentale”. Perciò nella scienza noi diamo “espressamente ed unicamente alla cosa stessa la prima e l’ultima parola”, ed in questo modo “ci si sottomette, entro determinati limiti, all’ente stesso, allo scopo che questo si metta in grado di automanifestarsi” (p. 6-7). Vi è dunque una *sudditanza* all’ente, una sottomissione alle cose da conoscere – che peraltro mira, alla fine, ad un dominio su di esse. Si suggerisce dunque che la conoscenza abbia come scopo il dominio tecnico del reale e come presupposto un atto preliminare di sottomissione alla realtà stessa: le cose ci si debbono manifestare nella loro vera natura, e proprio in quanto ci adeguiamo ad essa – alle leggi che le regolano – possiamo riuscire a dominarle.

All’interno di questa linea di discorso, la specializzazione delle scienze è considerata con un’accentuazione negativa. Specializzazione significa frantumazione: le scienze sembrano essere tenute insieme da puri dati di fatto, o addirittura dalla pura e semplice esistenza di luoghi in cui esse vengono di fatto insegnate insieme (come le università) o dall’esistenza di finalità pratiche che le discipline particolari debbono assolvere. Poste così le cose, Heidegger si chiede se il senso della

scienza possa essere veramente ridotto alla risoluzione di problemi tecnico–pratici secondo questo rapporto di dominio sulla cosa che è anche, al tempo stesso (e prioritariamente) un rapporto di sottomissione.

5. Intanto vi è questo fatto: questo modo di rivolgersi al mondo per conoscerlo, e conoscendolo dominarlo, è un atteggiamento liberamente scelto dall’uomo – che con la domanda conoscitiva “irrompe” nell’omogeneità del mondo di cose costituendolo come mondo da conoscere. Lo scopo della scienza si determina in rapporto a questa irruzione: secondo la formula di Heidegger, questo scopo è l’ente stesso – *e null’altro* (8). Questa formula viene ripetuta più volte: ... *e null’ altro*; – ...*e, oltre questo, null’altro*; – ...*e al di fuori e sopra questo null’altro* (p. 8).

6. La ripetizione non ha qui solo lo scopo di enfatizzare il problema, di drammatizzarlo – ma anche nello stesso tempo, di *farlo esistere*. Infatti, proprio attraverso questa iterazione viene proposto il primo punto di arrivo di questo percorso: la domanda che ci fa accedere al problema metafisico riguarda proprio questo *null’altro* che compare nella delimitazione dello scopo dell’indagine scientifica.

7. Vi sono, in questo inizio, alcuni temi che, pur in una forma differente, ci riportano alla metafisica della tradizione, e sarebbe un errore non prestare attenzione ad essi. Il breve ma significativo accenno alla critica della specializzazione, si conclude con l’osservazione: “la sorgente comune delle scienze, che ne dà l’essenza fondamentale, si è inaridita” (p. 5). In negativo, è qui certamente presente ciò che per la metafisica della tradizione era una sorta di indiscussa ovvietà: che le scienze avessero una “sorgente comune” e che in essa fosse da ricercare la loro “essenza fondamentale”.

8. Ed ancora certamente non nuova è l'idea che la questione metafisica oltrepassi la dimensione della scienza – perché è questo che dice Heidegger nella prima esposizione del problema. Tuttavia il modo in cui lo dice è del tutto singolare e inatteso. La scienza si occupa della realtà, e di *null'altro* – e con questo “null'altro” è la scienza stessa che chiude le porte in faccia alla metafisica. Ma implicitamente pone anche la domanda che la metafisica deve far propria.

9. Il tempo del razionalismo metafisico che vede una continuità tra scienza e metafisica e addirittura una identità metodologica fondamentale nel modo dell'approccio sono tramontati. Così come ha perso consistenza quell'orizzonte religioso precostituito che dava immediatamente un contenuto all'oltremondo – un contenuto che certo il filosofo razionalista riteneva di dover ripensare da capo e in certo modo rifondare razionalmente, ma che comunque era là, a sua disposizione, con una certezza primaria da riacquisire. Ora invece ci troviamo di fronte all'affermazione che al di fuori ed al di sopra dell'ente non c'è *null'altro* che meriti l'attenzione di una indagine conoscitiva: per Heidegger si tratta anzitutto di riguadagnare il problema contro questa polemica antimetafisica. Quell'affermazione viene perciò presa in parola: “Unicamente l'ente e al di fuori di questo – nulla” così da poter chiedere: “Che ne è di questo nulla?” Se come scienziati al di là dell'ente non c'è nulla da indagare, allora come filosofi, più precisamente come metafisici, vogliamo interrogarci proprio su *questo nulla*.

*Il nulla come tema del pensiero metafisico*

10. Passaggio alquanto singolare. Non stiamo qui avviandoci verso sbocchi di aperta paradossalità? Interrogarsi sul nulla non equivale forse a non interrogarsi affatto? Può semplicemente l'aggiunta di un articolo – *il* nulla – mutare questo stato di cose?

Domande più che legittime: ma a cui non vogliamo troppo frettolosamente dare il nostro assenso. Si deve riconoscere anche a Heidegger il diritto di presentarci il suo scarabocchio: e noi gli diremo cos'è.

11. Del resto, l'azzardo appartiene all'ideazione filosofica. E così Heidegger azzarda questo pensiero: se "oggi più che mai" la scienza "deve affermare per la sua serietà e purezza che essa si occupa unicamente dell'ente", l'attenzione del filosofo deve rivolgersi sul versante opposto – il tema della filosofia sarà dunque il nulla stesso. Di ciò Heidegger accetta il rischio. Le obiezioni sono del resto a portata di mano. "Interrogarsi sul nulla – che cosa e come esso sia – converte ciò su cui ci si interroga nel suo contrario. La domanda si priva da se stessa del proprio oggetto" (p. 11). Una simile proposta chiama in causa la sua stessa possibilità logica, e Heidegger lo sa. Ed allora dovrà essere contestata la "supremazia della logica" – viaggiando con il pensiero lungo una strada in cui sono disseminati segnali di permessi e di divieti, che noi non terremo in nessun conto.

12. È presente a Heidegger anche l'obiezione più forte: da un punto di vista logico, la parola "nulla" sarà presumibilmente considerata come una parola che deriva da una operazione di sostantivazione compiuta sulla negazione. La negazione è la nozione primaria, e rimanda ad una pura fun-

zione intellettuale. Se vogliamo interrogarci sul “nulla”, saremo dunque rinviiati da questo sostantivo alla funzione intellettuale soggiacente. Il nulla c’è soltanto perché c’è il *non*. Ma se le cose stessero così, il problema perderebbe tutta la pregnanza che Heidegger intende attribuire ad esso. Perciò egli adombra la possibilità che valga piuttosto l’inverso, che “il nulla sia più originario del non e della negazione” (p. 12).

13. Su che cosa ciò possa significare peraltro Heidegger non offre spiegazioni e naturalmente non possiamo essere costretti noi a produrle al suo posto. Tuttavia, per quanto una simile affermazione possa essere misteriosa, anche in essa si può scorgere un tratto caratteristico che ci riporta alla metafisica del passato. Alla base del ribaltamento qui proposto vi è la tacita assunzione che le funzioni intellettuali in genere presuppongano un qualche *stato dell’essere*, che esse non siano autonome, ma che abbiano bisogno di una fondazione *ontologica*. Pensiamo al rimando, così frequente nella metafisica della tradizione, delle funzioni intellettuali e conoscitive superiori agli attributi divini. Tutte le nostre capacità spirituali hanno la loro giustificazione nel nostro rapporto con dio, che è un rapporto di *dipendenza d’essere*. La posizione che Heidegger assume qui è il *residuo* che questa impostazione lascia dietro di sé una volta che sia stata privata di tutto il suo contenuto positivo. Non vi è più dio (l’Essere con la maiuscola), non vi sono più gli attributi divini di cui le nostre facoltà intellettuali sono pallida ombra ed in cui esse si radicano, ma resta l’idea di un radicarsi delle funzioni intellettuali *altrove*.

14. È inutile, contro Heidegger, rivendicare i diritti della logica, se proprio questi diritti sono preliminarmente negati. Che la questione sia formalmente impossibile è dato per ovvio. E di qui si trae come conseguenza che proprio da questa impos-

sibilità non dobbiamo lasciarci fuorviare; dobbiamo anzi deciderci una volta per tutte ad abbandonare il terreno argomentativo. Dobbiamo “mettere da parte l’intelletto” e rivolgerci in tutt’altra direzione. Se il nulla ha una consistenza che non può essere argomentata o semplicemente pensata senza imbattersi in controsensi, esso deve comunque potersi manifestare. Heidegger dice: *dobbiamo poterlo incontrare (begegnen)* (p.13). Nella nostra vita emotiva, nella sfera delle manifestazioni affettive: qui forse ci accadrà, o forse ci è già più volte accaduto, di imbatterci nel nulla.

### Il nesso tra metafisica e totalità

15. È interessante notare come si presenti in Heidegger il nesso tra problema metafisico e problema della totalità. Una condizione necessaria per far valere il tema della priorità del nulla sulla negazione è certamente il fatto che la parola *nulla* venga impiegata in modo assoluto. Finché si tiene ferma la priorità della negazione, la parola *nulla* viene impiegata all’interno di relatività più o meno sottintese. Queste relatività presuppongono sempre una determinata positività che viene appunto negata. Se parlo di uno spazio vuoto – ad es. di un cassetto in cui non c’è nulla – la nozione positiva presupposta è quella delle cose che potrei attendermi di trovare nel cassetto. Ad esempio, cerco un quaderno nel cassetto e rilevo che in esso non c’è. Il *non* è per così dire applicato al quaderno che era posto come esistente nel cassetto nel momento in cui mi sono accinto a cercarlo. Eventualmente posso dire: nel cassetto non c’è nulla – e la negazione riguarda ora sia quel quaderno, sia altre cose relativamente indeterminate che comunque ci si può attendere di trovare in un cassetto.

Il modo in cui usiamo ogni giorno la parola *nulla* ha sempre questo carattere, mentre appare subito chiaro che se ci

teniamo fermi ad esso non riusciremo certo a pervenire al tema del nulla nel senso di Heidegger.

16. Di passaggio vorrei attirare l'attenzione su questo rapporto con l'impiego corrente dei termini. Talvolta Heidegger ricorre a situazioni tratte dall'esperienza e dal linguaggio corrente. Ad esempio: "noi conosciamo il nulla, sebbene solo in quanto di esso, per un verso o per l'altro, parliamo ogni giorno" (p. 13): ma il nulla di cui si parla ogni giorno è un nulla volgare, "scolorito nell'incolore uniformità dell'ovvietà" – il niente appunto dei nostri cassettei vuoti. Per Heidegger il linguaggio corrente annuncia il problema ma nello stesso tempo lo appiattisce in modo da renderlo insignificante. Al linguaggio comune si contrappone il linguaggio metafisico, o meglio, l'impiego metafisico delle parole, che sa cogliere il loro senso nascosto e presentarlo in tutta la sua potenza.

17. Dal nulla impiegato relativamente passiamo così al nulla impiegato in senso assoluto: ad un nulla che non nega l'esserci di questo o di quello e nemmeno l'esserci di un insieme più o meno vagamente delimitato di cose, ma nega appunto la totalità di ciò che è, la totalità delle cose che sono. E proprio perché si contrappone a questa totalità, il nulla stesso è un concetto totale.

Le due nozioni si presuppongono l'un l'altra. La nozione di totalità dell'ente deve poter essere in qualche modo data, per consentire al nulla di manifestarsi, ma non può a sua volta essere concepita come una nozione intellettuale: essa non viene ottenuta in un passaggio che chiama in causa la nostra capacità di astrazione, come se si trattasse di formulare il pensiero di tutte le cose possibili a partire dalle cose che ci stanno intorno. Il nulla deve essere dato in un'esperienza e non in un pensiero, e questa *esperienza del nulla* deve poter essere vissuta anche come una *esperienza della totalità*, e quindi

la totalità stessa deve essere colta nell'atto stesso di annientarsi.

*Rimando agli stati affettivi*

18. Questo richiamo alla totalità diventa particolarmente significativo quando si passa a tracciare sommariamente l'approccio al problema metafisico attraverso la via delle emozioni.

Stati d'animo come la gioia, la tristezza, l'ansietà, la paura... sono momenti che fanno anzitutto parte della dimensione quotidiana della vita, che Heidegger caratterizza come una dimensione di costante "affaccendamento" (*alltägliches Dahintreiben*): in essa siamo sempre volti a realizzare un qualche compito particolare, e questi stati d'animo, intrecciati nell'"affaccendamento", sono per questo legati alla particolarità di un oggetto o di uno scopo.

19. La noia è l'esempio che Heidegger suggerisce per primo: come stato psicologico essa non è altro che una caduta di interesse per qualcosa che prepara il rivolgersi dell'interesse ad altro, e va dunque considerata come uno stato transitorio, tra una faccenda e l'altra. Mentre ti ascolto parlare ora mi annoio... allora la tua voce passa sullo sfondo diventando sempre più lontana, ed il mio occhio segue stancamente i riflessi che i raggi di sole creano entrando dalla vetrata cercando un qualche oggetto di interesse su cui posarsi. A questa noia legata alla dimensione della quotidianità ne può tuttavia subentrare un'altra che può anch'essa iniziare con il prendere sempre più le distanze da qualcosa di determinato, ma diviene poi sempre più profonda e non cerca nemmeno di riprendersi volgendo l'interesse in altra direzione. L'oggetto a cui eravamo intenti fino a poco fa si allontana nelle sue determinazioni particolari, ma nessun altro oggetto si fa avanti per rivendicare

la nostra attenzione. Ogni particolarità tende a rifluire in una *totalità* che diventa sempre più indifferenziata, una totalità *che va dissolvendosi*. La noia che raggiunge questa intensità, in luogo di mantenerci nella quotidianità, ci strappa ad essa – e in questo movimento, il nulla ci si fa incontro come una “totalità che si annulla”. Nella *noia profonda*, cioè nella noia che comincia a perdere un significato puramente *psicologico* per ricevere un significato *metafisico*, si realizza un livellamento dei gradi di importanza che toglie senso al nostro stesso affaccendamento quotidiano. In essa la totalità c'è come un diffondersi su ogni cosa di un velo di nebbia sempre più fitta. (Si noti di passaggio che, come talora in Leibniz, anche se con senso differente, ci sia una sorta di trasvalutazione dal piano psicologico a quello metafisico).

20. La gioia: l'esempio rimanda ora ad uno stato d'animo positivo. Su di esso tuttavia Heidegger si diffonde ben poco, accennando appena alla situazione dell'innamoramento. Non è difficile tuttavia trasferire alla meglio le considerazioni precedenti a questo sentimento. Anche in questo caso potremo infatti distinguere una gioia che punta in una direzione determinata, e un sentimento volto alla totalità – intesa come indeterminata e priva di articolazioni e differenze interne. Entrambi gli esempi sono in ogni caso sommariamente esposti e vanno intesi come esempi preparatori del passaggio alla situazione emotiva fondamentale, all'esperienza esemplare dal punto di vista metafisico.

*L'angoscia*

21. Questa esperienza – o stato o disposizione dell'animo – è l'angoscia. Il punto essenziale della differenza tra l'angoscia e la paura sta nella determinatezza dell'oggetto della paura, nella

dimensione specifica di pericolosità e di minaccia di ciò che fa paura, indipendentemente dal fatto che il pericolo sia reale o immaginario. Di fronte al pericolo, ci si agita per reagire ad esso, si cercano appigli per fronteggiarlo, e può accadere che “si perda la testa” nell’affanno di questa ricerca. L’angoscia invece – qui non facciamo altro che seguire passo passo il testo heideggeriano – “porta con sé una caratteristica quiete” – e può essere descritta come un distacco da tutto ciò che è, come un affondare delle cose e di noi stessi “in una specie di indifferenza” – uno stato nel quale (e qui la descrizione è abbastanza simile a quella della noia) la totalità dell’ente si annuncia come una *totalità che scompare*.

Quando ci risolleghiamo da questo sgomento e ci chiediamo “di che e perché ci siamo angosciati? Non c’era propriamente – nulla. Ed in realtà il nulla stesso – in carne ed ossa – era là” (p. 19).

22. In questo modo di impostare la questione, la vita corrente di ogni giorno occupa una importantissima funzione di sfondo. Nell’immagine dell’uomo che corre da una cosa all’altra, che è impegnato in questo e in quello, che parla e dice molte cose piene di senso – e che sono tali perché hanno sempre di mira qualche cosa – si ripresenta di continuo il tema della delimitazione, in contrapposizione a quello della totalità. Di fronte a me c’è sempre precisamente questa o quella cosa. Io stesso sono “così e così” – ho le mie determinatezze, compiti reali ed obbiettivi ben definiti. Il passaggio alla totalità come passaggio al nulla ci solleva proprio dall’impegno della determinatezza, e dunque dall’impegno della vita quotidiana. Anche i sentimenti sono per lo più sotto la presa di questa determinatezza, ma alcuni di essi talora riescono a bucare la superficie, ed a mostrare il fondo.

23. La metafisica deve prendere le distanze dall’argo-

mentazione. In luogo di escogitare sempre nuove strutture argomentative, ci viene additata un'altra via, la via dell'esperienza. Occorre prestare la massima attenzione all'impiego di questa parola. Essa non ha una inflessione conoscitiva, non indica una conoscenza, ma essenzialmente un modo di sentire. La vita è fatta di esperienze: vi è l'esperienza della gioia, della tristezza, del desiderare, del volere. Queste esperienze sono intrecciate nella vita di ogni giorno, e finché restano in questa rete non attingono certamente alle profondità della metafisica, ma sono legate all'immediatezza della superficie. E tuttavia, come abbiamo visto or ora, esse, e prima di tutto l'angoscia, possono avere una capacità rivelativa che si contrappone alla capacità argomentativa della logica, d'altronde esplicitamente messa da parte in questo ambito di problemi.

24. L'angoscia viene tuttavia costantemente – in modo consapevole o inconsapevole – rimossa. Anche se essa è sempre sullo sfondo, latente e viva; come se dormisse, ma sempre pronta a ridestarsi – *per un nonnulla*: “Alla profondità della sua potenza corrisponde l'inezia che basta ad occasionarla” (p. 27).

Nell'angoscia non solo si incontra il nulla, ma si manifesta il problema dell'ente “*im Ganzen*” – ovvero, come Heidegger si esprime: “l'ente ricondotto e ridotto alla totalità”.

25. Il problema della totalità si ripresenta come totalizzazione dell'ente, come problema del farsi totalità dell'ente, e ciò significa: sprofondamento, sommersione, e quindi anche scomparsa dell'ente nella totalità e infine scomparsa della totalità stessa. Heidegger si industria non poco per illustrare questa situazione. Così egli sottolinea che, non solo non vi è una idea astratta della totalità, a cui si possa contrapporre una idea altrettanto astratta del nulla ottenuta per negazione, ma non vi è nemmeno un'esperienza che abbia per oggetto la to-

talità a cui si contrapponga un'esperienza del nulla, esso stesso a titolo di oggetto.

Tutta la tematica viene giocata invece sul fatto che l'esperienza del nulla è, ad un tempo, l'esperienza dell'essere, e precisamente di un essere che scompare: cosicché può essere citata la formula hegeliana "il puro essere e il puro niente sono dunque lo stesso", che riceve tuttavia un senso interamente diverso. In Hegel questa identificazione avviene tenendo conto della totale vuotezza dei concetti. L'essere trapassa nel nulla e inversamente perché l'uno è altrettanto indeterminato quanto l'altro. Qui invece non si fa affatto questione di una simile vuotezza concettuale, ma di una esperienza che è ad un tempo manifestazione dell'essere e del nulla.

*L'esistenza umana come trascendenza*

26. *Was ist Metaphysik?* si conclude con passi che riconducono alla condizione umana. Come abbiamo osservato all'inizio, la domanda metafisica mette in questione colui che la pone, che è anche colui che fa esperienza dell'angoscia, colui che in essa incontra il nulla. Questi è l'uomo stesso, l'uomo nella sua esistenza concreta (*Dasein*). La domanda metafisica è anche una domanda che porta ad una caratterizzazione del mio esserci (*Dasein*), dell'esistenza umana in generale: l'esserci è caratterizzato dalla capacità di cogliere l'ente nel suo totalizzarsi, quindi di andare "al di sopra" e "al di là" del particolare e del determinato. Andare "al di là" e "oltre" si dice anche "trascendere". L'esistenza umana si caratterizza come *trascendenza*.

27. Il tema dell'esserci come trascendenza richiama, per un verso, la capacità umana di fronteggiare le cose, di non aderire passivamente ad esse, di attuare decisioni, di atteggiarsi di fronte ad esse, di assumere un atteggiamento autonomo. In

questo contesto assumono il massimo rilievo gli atteggiamenti “nullificanti” – il respingere, il rifiutare, il proibire, il rinunciare. E naturalmente assume rilievo il tema della libertà, un tema che affiora in vari punti così come affiora l’idea che le sue radici stiano proprio nella prossimità dell’esserci al nulla.

28. “Il fatto che l’esserci sia tenuto dentro al nulla, fondato sull’angoscia latente, fa dell’uomo la sentinella del nulla” (p. 27). La traduzione di “sentinella” è qui non troppo appropriata. Il testo dice *Platzhalter* letteralmente: *colui che tiene il posto di un altro*, cosicché l’immagine non è tanto quella del guardiano, quanto quella del “vicario”, di una presenza che manifesta ed attesta un’assenza. Sullo sfondo vi è l’antico tema filosofico–religioso dell’effimero. L’essere dell’uomo vacilla tra l’essere e il nulla.

29. Questa è la rivelazione della metafisica, rivelazione che è assai meno una rivelazione filosofica di quanto non sia invece qualcosa che è dato in un’esperienza vissuta. In questo senso la metafisica è un “accadimento” e precisamente l’accadimento fondamentale nell’esserci. Nello spirito di queste considerazioni non vi è dunque nessuna metafisica filosofica. Vi sono invece *accadimenti metafisici* su cui la filosofia può rivolgere la sua attenzione riflessiva.

*Perché qualcosa piuttosto che nulla?*

30. In queste conclusioni la vecchia idea secondo cui la scienza trae dalla metafisica la possibilità della sua esistenza ha modo di essere riaffermata. Non certo nel senso antico del richiamo ad una unità di ordine superiore, ad un completamento e ad un’integrazione necessaria. Si tratta invece della *possibilità* di quel “perché” che pone in moto l’indagine cono-

scitiva. In certo senso vengono qui contraddette le nostre considerazioni introduttive iniziali che ponevano la domanda metafisica come la domanda che può essere proposta dopo che ha ricevuto risposta l'“ultima domanda” del processo conoscitivo giunto al suo termine: una domanda conoscitiva in genere non potrebbe nemmeno essere formulata, e quindi un processo conoscitivo non avrebbe potuto nemmeno avere inizio, se l'ente non ci apparisse estraneo, se non provassimo “meraviglia” intorno ad esso. Questa meraviglia può sorgere solo se il piano dell'ente come tale viene oltrepassato, cosicché condizione della scienza è la stessa condizione umana come trascendenza. C'è una scienza in quanto c'è l'accadimento metafisico fondamentale che ci pone ad un tempo di fronte all'essere ed al nulla, che mostra l'esistenza umana come impregnata di nulla, come vacillante tra essere e nulla. Detto in un altro modo: tutti i perché particolari che ricevono una risposta all'interno dello sviluppo delle conoscenze poggiano nella loro possibilità su un'unica grande domanda, con la quale si chiude questo saggio: “Perché c'è qualcosa piuttosto che nulla?” (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*)

31. Domanda leibniziana – certo. Ma essa giunge al termine di uno sviluppo che ne modifica radicalmente il senso. La domanda di Leibniz è una domanda autentica alla quale segue senz'altro una risposta: esiste qualcosa piuttosto che nulla perché dio sceglie secondo il principio del meglio, e qualcosa è meglio che nulla...

In modo ben diverso questa domanda si ripresenta qui: nel passaggio dalla parola “qualcosa” (ente) alla parola “nulla” dobbiamo scorgere quello *scivolamento dall'essere al nulla, e ad un nulla che rivela l'essere*, che caratterizza l'esperienza dell'angoscia, come se in questa formulazione verbale si volesse imitare il senso di quell'esperienza o sintetizzarlo.

La domanda di Heidegger poi non è affatto una autentica domanda, nel senso che essa non attende affatto una risposta. Naturalmente diciamo questo come cattivi interpreti (o anche come interpreti cattivi): infatti, dal punto di vista di un filosofo heideggeriano, *questa è la più autentica di tutte le domande, proprio perché non attende alcuna risposta.*

Una discussione approfondita sui rapporti tra Heidegger e Leibniz, il cui principio di ragione sufficiente viene nuovamente tematizzato da Heidegger in *Vom Wesen des Grundes* (1929) e in *Der Satz vom Grund* (1955 – 56) ed altrove, viene realizzata da R. Cristin, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Bompiani, Milano 1990. Naturalmente si tratta di una discussione che riguarda più l'interpretazione del pensiero di Heidegger che quello di Leibniz.

#### *Enfatizzazione della domanda*

32. Uno sguardo un poco oltre, al primo capitolo del corso di lezioni tenute da Heidegger nel 1935 e pubblicate sotto il titolo di *Introduzione alla metafisica* è certamente opportuno per fornire qualche chiarimento aggiuntivo e qualche integrazione ai temi emersi. Vi sono peraltro alcuni significativi mutamenti di accento. Il riferimento ad un'esperienza fondamentale che rivela il nulla viene qui appena sfiorato. Si accenna soltanto ai vissuti emotivi, non tanto come una vera e propria via di accesso alla questione metafisica, quanto piuttosto per sottolineare che una comprensione autentica di essa non può essere una comprensione astratta, ma richiede una partecipazione che sia in grado appunto di afferrare la sua "forza nascosta". Il centro del discorso è invece occupato proprio dalla domanda "Perché qualcosa piuttosto che nulla", che ha ora bisogno anzi di essere fortemente enfatizzata.

M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1972.

33. Essa è la domanda *più vasta, più profonda, più originaria*: ci insegna Heidegger. È *la più vasta* perché non riguarda questo o quell'ente, ma la totalità stessa. La *più profonda* perché mira alle profondità per il fatto stesso che cerca il fondamento – “Tale domanda sul perché non ricerca, per l'ente, cause della stessa natura o poste sul medesimo piano di esso” (trad. it. cit. p. 15). Anche questo tema fa parte del bagaglio tradizionale di un orientamento metafisico del pensiero. Se chiedo il fondamento di B – “Perché B?” – , potrei rispondere indicando A e mostrando la concatenazione causale tra A e B. In tal caso ci muoviamo sul piano omogeneo dei fatti. Questo è il *Satz vom Grund* della scienza. Mentre il fondamento richiesto dalla filosofia si dirige dalla superficie verso il fondo – e d'altronde, essendo il *Perché* rivolto alla totalità stessa, la risposta non ammette in via di principio una concatenazione.

La *più originaria* perché riguarda le nostre origini. In precedenza si diceva: mette in questione colui che la pone. Ma ora ciò viene detto in modo più complicato. *Ursprung* – origine, da *springen*, saltare, scaturire, emergere. Essa è la domanda più originaria perché presuppone un venir fuori, un emergere da (*springen*) ogni mia anteriore sicurezza d'essere (*Geborgenheit*, essere al sicuro, al riparo, protetto).

34. Proprio questa domanda sottrae l'uomo all'effimero. Anzitutto guardiamo questo essere infimo da molto lontano, da un'altezza stellare. Citando Nietzsche, Heidegger allude a questo sguardo dall'alto e da molto lontano come il modo in cui si annuncia il problema metafisico: “Raffiguriamoci la terra nell'universo, entro l'oscura immensità dello spazio. Al suo confronto, essa è un minuscolo granello di sabbia fra il quale e il più prossimo granello della stessa grandezza si estendesse un chilometro e più di vuoto: sulla superficie di questo minuscolo granello di sabbia vive un

ammasso caotico, confuso e strisciante, di animali che si pretendono razionali e che hanno per un istante inventato la conoscenza”. “E che cosa è ormai l’estensione temporale di una vita umana nel giro di tempo di un milione di anni? Appena uno spostamento della lancetta dei secondi, un breve respiro”.

Ma poi, attraverso la posizione della domanda “Perché qualcosa piuttosto che nulla”, avviene il ribaltamento: essa irrompe nella totalità insignificante e morta – “irrompe” nel senso che contiene una soppressione latente di questa insignificanza, rompe l’omogeneità della concatenazione. “Il porsi di questa domanda, nei confronti dell’ente come tale nella sua totalità non costituisce un fatto qualsiasi che si verifichi accidentalmente nell’ambito dell’ente, come ad esempio il cadere delle gocce di pioggia”. “Di conseguenza tale domandare non istituisce di per sé un fatto qualunque, ma un accadimento preminente, ciò che noi chiamiamo un evento (*Geschehnis*).” (p. 16).

35. La condizione della sicurezza d’essere (*Geborgenheit*) ci preserva dalla domanda stessa e dai suoi rischi, tenendoci lontani da essa: un tema che naturalmente si ricollega all’ “affaccendamento” della quotidianità. Come faremmo mai, con tutto quello che abbiamo da fare, con tutti gli assilli che derivano dai nostri bisogni pratici e dalle nostre minute passioni, dai nostri odi e dai nostri amori, a proiettarci nell’immensità interstellare e di qui essere riportati indietro a risentire il peso di quella domanda? Eppure queste passioni, questi bisogni, le inquietudini da cui essi sono accompagnati, fanno parte dello stato protetto – della *Geborgenheit*. Si tratta infatti di inquietudini ben localizzate, esse non sono inquietudini radicali, inquietudini originarie – che vanno alle radici della mia intera esistenza. Di questa condizione di protezione fa parte

anche l'intero universo delle opinioni comuni, a cui da sempre ci siamo adeguati, le tradizioni, le credenze religiose.

### Problema metafisico e problema religioso

36. Nella tradizione filosofica del passato la connessione tra problema metafisico e problema religioso è del tutto esplicita. La religione è anzitutto un dato di fatto dell'ambiente culturale circostante. La filosofia che giunge alle altezze della metafisica, deve solo effettuare una riappropriazione autonoma del contenuto della religione secondo mezzi propri. Nella riproposizione della metafisica in Heidegger il problema religioso sta sempre alle porte. Si tratta infatti di proporre una nozione di esistenza tale da porre il problema metafisico-religioso nel suo stesso interno. Certo, Heidegger deve prendere le distanze dagli sviluppi positivi caratteristici della metafisica del passato. In esse le domande hanno in ogni caso una risposta. La fede appartiene essa stessa alla *Geborgenheit* – è una componente essenziale di essa. E tuttavia queste considerazioni non debbono farci perdere di vista il fatto che, in Heidegger, il nesso tra problema metafisico e problema religioso non è meno stretto che nelle elaborazioni metafisiche del passato. Solo che assume un'inclinazione diversa. La metafisica non può più essere sistema speculativo, non può più orientarsi secondo le credenze riconosciute, non può più parlare lo sciolto eloquio della persuasione e dell'argomentazione. La metafisica è passata da una metafisica del contenuto ad una *metafisica istanziale* – dallo sciolto eloquio dell'argomentare e del dibattere ad una forma di *sapiente balbettio*, ad un arrovellarsi del linguaggio per evitare la *caduta dell'istanza alla posizione*. Saremmo tentati di dire che la pura iterazione della domanda "Perché qualcosa piuttosto che nulla?" – che è ancora l'espediente letterario per la sua enfaticizzazione in questo testo come

il “null’altro” in *Che cosa è la metafisica?* – sembra essere ormai l’unica dimostrazione possibile dell’esistenza di dio.

*L’essere delle cose ed il loro senso*

37. L’ente è ciò che è, dunque ad es. una cosa, un pezzo di gesso. Esso ha determinate proprietà, è leggero, friabile, bianco. Facendo riferimento ad esso possiamo descriverlo avvelendoci di proposizioni predicative dove compare appunto il verbo essere. Ora in questa descrizione ciò che non viene ancora colto è proprio l’*essere* dell’ente, il fatto che questo pezzo di gesso anzitutto “è” – e questo è non coincide con la leggerezza, né con la friabilità o con qualunque altra proprietà. “Dove dunque è andato a cacciarsi l’essere? Qualcosa del genere deve pure appartenere al gesso, in quanto questo gesso è”. Se poi prescindiamo dalla particolarità dell’essere di questo ente ed operiamo una generalizzazione, ci troviamo di fronte alla domanda sull’essere stesso – “Che ne è dell’essere?” (pp. 42 e 43).

38. Qui si gioca del tutto apertamente su un equivoco logico-grammaticale, da tempo ben noto. Infatti si assume la “è” anzitutto come copula. In questa modalità di impiego, questa paroletta non fa altro che operare una connessione predicativa; ad una certa cosa viene attribuita questa o quest’altra proprietà. Ma poi si pone il problema come se l’essere fosse a sua volta una proprietà della cosa, da ricercare in qualche modo in essa o comunque attraverso di essa. E naturalmente questa “proprietà” non la si trova.

Heidegger approfitta espositivamente di un simile equivoco, ma non ne fa un impiego troppo ingenuo. Prima diamo ad intendere di ritenere che l’essere sia una proprietà della cosa accanto alle altre – e così la ricerchiamo tra esse. Voltiamo

e rivoltiamo la cosa senza venirne a capo: “Dove dunque è andato a cacciarsi l’essere?” Ma così facendo mostriamo invece che l’essere non può essere cercato così, ovvero: se la parola *essere* indica qualcosa, non indica qualcosa di simile ad una proprietà delle cose: “Importa prima di tutto attenersi costantemente all’esperienza del fatto che l’essere dell’ente non lo possiamo cogliere direttamente, in senso proprio, né presso l’ente, né nell’ente, né da qualsiasi altra parte” (p. 43).

39. Eppure si resta perplessi. La parola “è” indica una connessione predicativa oppure significa “esiste”. Ma nel contesto precedente si toglie l’equivoco che fa dell’“essere” un predicato, e nello stesso tempo fin dall’inizio è chiaro che questa parola non significa “esistere”. Ed allora quale è il significato che si vuole attribuire ad essa? È utile andare agli esempi. Essi rimandano tutti a modi di sentire la cosa, nei quali essa appare non tanto compresa e conosciuta nelle sue qualità oggettive, quanto “ricca di senso”.

40. Si pensi all’immagine dei fanciulli che giocano all’ombra del portale di una chiesa romanica in un giorno di sole (p. 45) – in questa situazione l’*essere* della chiesa e della piazza è qualcosa di intrinsecamente diverso da ciò che può trovarsi nella descrizione della chiesa di una guida turistica. Come non concordare con questo? Ma si tratta di un essere della chiesa e della piazza *per* i fanciulli che giocano in essa oppure *per* chi li contempla.

41. Istruttivo è anche l’esempio dell’odore della scuola dell’infanzia. L’*essere* della scuola può essere addirittura fiutato “e questo odore dà l’essere di questo ente in maniera assai più immediata e veritiera di qualunque visita o descrizione” (p. 44). Ma perché l’*essere*? Se riteniamo di esprimerci così, pos-

siamo naturalmente farlo, essendo in ogni caso chiaro che si tratta di un *essere per me*, dunque del modo in cui la scuola è stata presente nella *mia* esperienza vissuta.

42. Di fronte ad esempi come questi, si dovrebbe mettere l'accento sul fatto che in essi si tratta di investimenti di significato che hanno la loro origine e la loro fonte nella vita e nell'esperienza della soggettività. Ciò che è qui in questione non è l'essere della cosa, eventualmente integrato nella totalità delle cose, ma è la relazione tra la soggettività e la cosa. Queste esperienze derivano da "donazioni di senso" che hanno il loro fondamento in questa relazione. Un commento in uno spirito heideggeriano sarebbe invece profondamente diverso, anche se ci troviamo qui di fronte ad una sottile ambiguità. Infatti è necessario far inclinare la portata di questi esempi, che si potrebbe arrestare ad una dimensione puramente fenomenologica, in modo che essi mantengano la presa sulla questione ontologica.

43. Anche ammesso che la donazione di senso derivi dalla soggettività, il problema allora semplicemente si sposta: donde trae la soggettività questa sua capacità di dare senso? Gli esempi alludono ad una molteplicità di sensi dipendenti dalle relatività soggettive. Ma fa parte dello spirito di queste considerazioni non già il limitarsi ad attestare questa molteplicità, ma ritenere che alla base di essa vi sia una sorgente unica ed assoluta. La parola *essere* se non indica esattamente questa sorgente, ne apre comunque il problema.

44. Le significazioni soggettive debbono fondarsi su una significazione assoluta. "Se dio non c'è, io che capitano sono?" – esclama il capitano di Dostoevskij ne *I demoni*. (A lui non basta la fenomenologia dei suoi galloni).

45. Una così esplicita chiamata di dio è esclusa in Heidegger. L'elaborazione filosofica di Heidegger altro non è che una *metafisica degradata*, una *metafisica residuale*. La costruzione sistematica cede di fronte alla pura evocazione.

### *Metafisica e decadenza*

46. Heidegger rivendica l'inattualità della filosofia: "La filosofia è per sua essenza inattuale; essa appartiene infatti a quel genere di cose il cui destino è di non trovare mai un'immediata risonanza nel presente, e anche di non doverla mai incontrare" (p. 20). Meglio forse sarebbe stato se egli si fosse strettamente attenuto ad un'affermazione come questa. Invece egli effettua anche un tentativo di auto-storicizzazione. La riproposizione del problema dell'essere assume tanta più enfasi nel discorso heideggeriano quanto più l'accento cade sull'epoca come del tutto sorda al richiamo evocativo di quella parola. Per questo la nostra epoca viene caratterizzata come una epoca di "decadenza" (p. 47).

47. E in che cosa si manifesta più vistosamente questa decadenza? La decadenza sta nella desolante frenesia della tecnica scatenata, nella massificazione dell'uomo, nella diffusione dei mass media (p. 48), nella distruzione della terra prodotta dall'industrialismo; ed ancora nell'abbandono di ogni dimensione di profondità e nel livellamento di ogni valore; nel predominio della dimensione quantitativa; nel prevalere della mediocrità (p. 55): "l'invasione di cose che attaccando ogni valore, ogni spiritualità capace di misurarsi con il mondo, la distruggono e la fanno passare per menzogna" (p. 56). Tutto ciò viene raccolto e sintetizzato dalla metafora dell'"oscuramento del mondo" (p. 55) oppure da quella della "fuga degli dei" (p. 48).

48. Nessuna di queste frasi trae senso esattamente da se stessa, e perciò non converrà sottoscriverle troppo frettolosamente. Il loro senso dipende dal contesto, da obbiettivi polemici determinatamente individuati, dai modelli a cui si guarda per giudicare tecnica e industria, per puntare il dito sulla mediocrità, per fare l'elogio dei valori perduti; e per questa determinazione è importante anche da che parte esse vengono enunciate. Tanto meno ci si può lasciar troppo toccare dalle ultime metafore: esse non insegnano *chi* oscura e *come*, e *quali* dei siano fuggiti e *quali* debbano ritornare. Heidegger storicizza la propria filosofia, e dunque anche se stesso dentro l'epoca. La domanda metafisica non è, nemmeno da questo punto di vista storico, una pura accidentalità: in essa, è l'essere stesso che richiama l'epoca dalla propria decadenza. Ed il primo ad essere richiamato è il *popolo tedesco*. E perché mai il popolo tedesco? Risponde Heidegger: perché esso è il centro dell'occidente, perché esso può rappresentare l'unica alternativa per una riscossa della spiritualità di fronte a Russia ed America che "rappresentano entrambe da un punto di vista metafisico, la stessa cosa" (p. 48). Perché è infine esso è il "popolo metafisico per eccellenza" (p. 49). Purtroppo, in quegli anni – siamo nel 1935 – Heidegger stava in Germania dalla parte sbagliata. E questo modo di proporre la redenzione attraverso la metafisica dà i brividi.

*Come Heidegger concepisce la filosofia*

49. La concezione che i filosofi propongono della filosofia è sempre molto indicativa dell'atmosfera e dell'orientamento intellettuale che sta alla base delle loro elaborazioni. Ad essa bisogna prestare particolare attenzione. In Heidegger la concezione della filosofia manifesta ovunque enfasi, sublimazione, surriscaldamento. La filosofia "è una delle poche cose

grandi di cui l'uomo è capace" (p. 27). (A mio sommesso parere: forse sono *molte* le cose grandi di cui l'uomo è capace. E *quando* la filosofia è fra queste?). Qui si sancisce in ogni caso l'abissale distanza tra il pensare filosofico e il pensare comune; tra i problemi filosofici i problemi ordinari della vita e dell'esistenza. Certamente i problemi filosofici non sono esattamente problemi come tutti gli altri. E occorre certo prendere le distanze dalle nostre faccende quotidiane per provare interesse ad un problema filosofico. Ma una simile affermazione può avere sensi differenti, e le frasi che seguono sono utili per esplicitare il senso che essa ha in Heidegger:

"Ci poniamo al di là di ciò che è all'ordine del giorno... Filosofare significa interrogarsi su ciò che è fuori dell'ordinario" (p. 24).

"Il fatto è che è proprio dell'essenza della filosofia rendere le cose non più facili, bensì più difficili... il compito vero della filosofia consiste in realtà piuttosto nell'appesantimento dell'esserci storico e in ultima analisi dell'essere stesso" (p. 22).

"Un filosofo è un uomo che vive, vede, ascolta, sospetta, spera e costantemente sogna cose straordinarie" (p. 24).

50. Ma forse più di tutte è rivelatrice la citazione che Heidegger trae da Nietzsche e di cui si appropria: "La filosofia... è la scelta di vivere fra i ghiacci e le alte cime" (p. 74).

51. Wittgenstein, senza sapere di avere un tale interlocutore, con efficacia straordinaria risponde così: "Discendi sempre dalle nude alture dell'intelligenza nelle valli verdeggianti della stupidità". "Nelle valli della stupidità per i filosofi cresce pur sempre più erba che sulle nude alture dell'intelligenza" (*Pensieri diversi*, 1948 e 1949).

---