

ESPRIT NEI NOUVEAUX ESSAIS
SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN DI G. W. LEIBNIZ

ANTONIO LAMARRA

Il processo di lento, ma sempre più deciso allontanamento del significato di 'spiritus', come dei termini che ne erano derivati nelle lingue moderne, dalla originaria connotazione fisica e materialistica — processo che ancora nel XVI secolo è in pieno svolgimento — negli scritti filosofici di Leibniz può dirsi completamente compiuto. Se di esso rimane qualche eco o testimonianza indiretta, se è netta la consapevolezza del primitivo significato del termine, la collocazione di 'esprit', il suo ruolo all'interno del sistema lessicale mediante il quale si esprime la filosofia leibniziana non lasciano adito a dubbi circa il mutato quadro concettuale entro cui si determina e si definisce il suo significato.

Tra Cinque e Seicento, nel progressivo costituirsi di una terminologia filosofica in lingua francese, 'esprit', mentre eredita per la sua immediata derivazione etimologica le plurisecolari stratificazioni semantiche di 'spiritus', tende a differenziarsene in misura crescente con l'assumere sotto di sé significati che nel sistema lessicale latino appartenevano a termini diversi, quali 'ingenium', 'animus', 'mens'. Determinante ed emblematica anche sotto questo profilo l'opera di Descartes. Nei suoi scritti francesi — si pensi in particolare alla traduzione delle *Meditationes* e delle *Objectiones* e *Respon-*

siones¹ — 'esprit' come termine dell'ontologia e della metafisica non presenta un legame diretto con la matrice latina del termine, ma assume piuttosto il significato e le funzioni che erano peculiari di 'mens'. Quanto fosse lontano dal suo compimento quel processo ancora nella prima metà del Seicento testimonia l'esitazione in qualche misura provata nel ricorrere a 'esprit' per indicare « la substance dans laquelle reside immediatement la pensée »². Tuttavia l'innesto sul significato di 'esprit' della valenza semantica del latino 'mens', proprio per avvenire nel

¹ R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, Lutetiae Parisiorum, 1641. La prima edizione della traduzione francese, curata dal De Luynes e dal Clerselier, apparve a Parigi nel 1647 con il titolo *Les Meditations metaphysiques de René Descartes*. In seguito tuttavia, per le citazioni come per i riferimenti, ci si riferirà all'edizione critica dei testi curata da Ch. Adam e P. Tannery in *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et P. Tannery, Nouvelle présentation, vol. VII e vol. IX-1, Paris, 1964, rispettivamente abbreviati in *AT*, VII e *AT*, IX-1; seguiranno l'indicazione della pagina e delle righe.

² *AT*, IX-1, 125, 15-18: « La substance, dans laquelle reside immediatement la pensée, est icy appellée Esprit. Et toutesfois ce nom est equivoque, en ce qu'on attribue aussi quelquesfois au vent et aux liqueurs fort subtiles; mais je n'en sçache point de plus propre ». Come si può constatare, l'equivocità avvertita a riguardo di 'esprit' era strettamente connessa alla valenza fisico-materialistica che poteva essere associata al termine, se inteso come traduzione di 'spiritus', valenza che quest'ultimo certamente possedeva in diversi settori del pensiero filosofico-scientifico rinascimentale. Di notevole interesse il confronto con l'originale latino del passo citato: « Substantia cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens, loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur » (*AT*, VII, 161, 24-27). Tanto Descartes nel preferire 'mens' a 'anima', quanto Clerselier nel rendere 'mens' con 'esprit' erano mossi dalla medesima preoccupazione di adottare una terminologia che esprimesse in maniera adeguata la natura non-corporea della sostanza pensante. Nelle *Secundae Meditationes* del resto Descartes aveva definito la *res cogitans* « mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio » (*AT*, VII, 27, 14). Tale concatenazione di endiadi nella traduzione francese trova il suo equivalente nell'espressione « une chose qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement ou une raison » (*AT*, IX-1, 21, 24-25).

contesto di dualismo delle sostanze tipico della filosofia cartesiana, definiva risolutamente 'esprit' in termini di immaterialità, di incorporeità, di inestensione e, soprattutto, in termini di pensiero. Tale evoluzione del significato di 'esprit', come vocabolo della filosofia, deve essere costantemente presupposta nell'accingersi allo studio delle ulteriori e peculiari determinazioni che esso riceve ad opera di Leibniz³.

Termine tecnico del linguaggio filosofico, ma insieme vocabolo di largo impiego e di notevole polisemia anche nel sistema generale della lingua, 'esprit' è ampiamente presente nelle pagine dei *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, dialogo immaginario nel quale Leibniz pone a confronto le proprie teorie gnoseologiche con il pensiero, per tanti aspetti così innovativo, di Locke⁴. Testo per propria natura composito, i *Nouveaux Essais* contengono, per dar voce al personaggio di Philalethe, ampi stralci della traduzione francese dell'*Essay concerning Human Understanding*, accompagnati dalle circostanziate e analitiche discussioni critiche che Leibniz, rappresentato nel dialogo da Theophile, sviluppa a riguardo delle

³ Autore di madrelingua tedesca, Leibniz deve la conoscenza diretta non solo della lingua, ma anche della cultura filosofica e scientifica francese agli anni, così intensi e decisivi, trascorsi a Parigi tra il 1672 e il 1676. A questo periodo e agli anni immediatamente successivi risale anche lo studio diretto e approfondito delle opere di Descartes, delle quali in precedenza il giovane Leibniz non aveva che una modesta conoscenza.

⁴ Per quanto riguarda i testi si è fatto uso delle seguenti edizioni: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe* herausgegeben von der Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1923 e ss., sechste Reihe, Bd. 6, Berlin, 1962, pp. 39-527; JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* edited by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975. Nelle note i titoli delle due opere verranno indicati rispettivamente dalle sigle *NE* e *E*, seguite dalla indicazione della pagina e della riga. Ad essa farà seguito inoltre il riferimento interno al libro, capitolo e paragrafo tra parentesi tonde. Nelle citazioni testuali da testi leibniziani il termine 'esprit' comparirà sempre spaziato.

tesi di Locke⁵. Tanto nei testi lockiani, che in quelli leibniziani 'esprit' ricorre in maniera frequente e significativa in una gamma di usi e di accezioni di rilevante interesse sia dal punto di vista linguistico generale, sia da quello di una rigorosa ricostruzione storica delle teorie filosofiche da essi implicate. In questo saggio tuttavia, volendo delineare un quadro per quanto possibile complessivo dell'idea leibniziana di *esprit* nei *Nouveaux Essais*, l'analisi sarà centrata unicamente sugli interventi diretti dell'autore, sulla *préface* pertanto e sui brani che vanno sotto il nome di Theophile⁶.

⁵ J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* ... Traduit de l'Anglois de Mr. Locke par Pierre Coste, Amstelodami, 1700. Nelle successive citazioni ci si riferirà però al testo della quinta edizione apparsa ad Amsterdam e Lipsia nel 1755.

⁶ In mancanza di uno spoglio integrale del testo effettuato con metodologia informatica non è possibile offrire al riguardo dati quantitativi rigorosi. Lo spoglio sistematico dell'opera, che ha offerto i materiali lessicografici per questo saggio, ha comunque permesso di rilevare più di quattrocento occorrenze del termine, quasi egualmente ripartite tra i due personaggi del dialogo. Oltre duecento occorrenze quindi ne documentano l'uso da parte di Leibniz. È interessante notare come, a fronte di una così larga presenza di 'esprit', si debba registrare nei *NE* la quasi completa assenza di termini derivati o comunque legati alla medesima radice etimologica. Estremamente raro l'uso dell'aggettivo 'spirituel', che non assume nei *NE* rilevanza di termine tecnico. Nell'intervento di apertura di Philalethe, scritto da Leibniz, troviamo l'espressione « une Demoiselle fort sage et fort spirituelle » (*ivi*, 79, 15-16; I, 1). Nel capitolo successivo Leibniz, citandone alcuni versi, accenna poi alle « saillies spirituelles de Mr Des Preaux dans une des ses Satyres » (*ivi*, 99, 3; I, 2, 20). Infine nel quarto libro, dopo aver affermato il valore ontologico della legge di continuità, Leibniz tuttavia sottolinea come « le plus stupide des hommes [...] est incomparablement plus raisonnable et plus docile que la plus spirituelle de toutes les bêtes » (*ivi*, 473, 19-22; IV, 16, 12). Risulta evidente nel passo citato l'uso improprio del termine, perché a rigore dal punto di vista leibniziano certo non è possibile attribuire il possesso dell'*esprit* ad animali; onde in quel contesto 'spirituel' dovrà intendersi piuttosto come 'vicino, prossimo alla natura razionale propria di un'*esprit*', che non, alla lettera, come 'dotato di *esprit*'. L'aggettivo verbale 'spiritua-

Vi è però almeno un aspetto della traduzione del testo lockiano che merita comunque di venir messo in rilievo per gli effetti che sicuramente ha prodotto e che consiste nell'accentuata propensione mostrata dal traduttore dell'*Essay*, P. Coste, all'impiego di 'esprit'. Questa si manifesta in due modi: tanto con il frequente inserimento di quel vocabolo in contesti che nell'originale inglese sono privi di termini che gli corrispondano, quanto — ed è quel che più conta — col rendere mediante 'esprit' un'ampia gamma di termini che comprende accanto al frequentissimo e fondamentale 'mind', il ben più raro 'spirit', e ancora 'soul' e 'wit'. Col risultato in molti casi di produrre veri e propri effetti di distorsione del testo lockiano, derivanti dalla assimilazione di asserzioni, di contenuti problematici, di teorie che nel testo di Locke si riferiscono a termini e a idee spesso nettamente distinti, come nel caso di 'mind' e 'spirit'?

lissant' non si incontra che una sola volta nei *NE*, nel primo capitolo del primo libro (*ivi*, 72, 9). Per *auteurs spiritualisants* Leibniz intende quei filosofi che, in deroga o contro la concezione meccanicistica delle leggi che governano la materia, abbiano affermato la possibilità che principi vitali o sostanze immateriali siano in grado di determinare la forza, o quanto meno la direzione, del movimento dei corpi. Si noti come Leibniz accomuni a questo riguardo i seguaci della filosofia di Descartes a filosofi rinascimentali come Cardano e Campanella, ai platonici di Cambridge, al teosofo Mercurius van Helmont (*ivi*, 72, 2-12; I, 1). Infine esclusivamente in un manoscritto precedente alla stesura definitiva dei *NE*, e successivamente fatto cadere, un solo esempio dell'avverbio 'spirituellement' (*ivi*, 218, 20n; II, 23, 2).

* Valga per tutti un esempio emblematico. Nel capitolo del secondo libro dedicato alla discussione dell'idea di sostanza (II, 23; *Of our Complex Ideas of Substances*) Locke afferma che, a partire dalle idee semplici ricavate dalle « Operations of our own Minds » e combinandole insieme, siamo in grado di costruire l'idea complessa « of an immaterial Spirit » (*E*, § 15, 305, 14-20). Tale affermazione nel testo francese diviene: « nous pouvons encore nous former l'idée complexe d'un Esprit immatériel, par le moyen des idées simples que nous avons deduites des opérations de notre propre esprit » (*Essai*, cit., 238). Quando si tenga conto

Una puntuale analisi della traduzione francese dell'*Essay* lockiano potrebbe presentare quindi, almeno sotto questo aspetto, più di un motivo di interesse e non soltanto per quanto concerne Leibniz. D'altra parte però essa non contribuirebbe, se non in misura minima, a spiegare la cospicua presenza di 'esprit' nei *Nouveaux Essais*. Presenza che possiede motivi ben altrimenti profondi, anche se riconducibili a due ordini di fattori diversi e fra loro indipendenti. Se per un verso vi concorre la stessa incidenza del termine nel sistema generale della lingua, per un altro è soprattutto nella rilevanza di 'esprit' come termine tecnico della filosofia di Leibniz che occorre cercare le ragioni della sua larga presenza nei *Nouveaux Essais*.

'ESPRIT' COME TERMINE DELLA LINGUA GENERALE.

Benché nella storia della terminologia filosofica sia possibile assistere alla creazione e all'impiego di vocaboli tecnici pressoché privi di riscontro nel sistema generale della lingua impiegata, di solito però il lessico dei filosofi si discosta da quello comune più che altro per le peculiari determinazioni semantiche che vi assumono termini che per se stessi appartengono anche alla lingua generale. Da questo punto di vista non è necessario aderire alla concezione della filosofia come analisi del linguaggio, per vedere nella lingua dei filosofi più che un lessico tecnico in senso proprio, un uso filosofico del lessico generale. Di qui anche la notevole difficoltà di analisi terminologiche che abbiano per oggetto testi di filosofia, per la necessità che comportano di individuare e distinguere le diverse gradazioni semantiche

che poco più oltre si parlerà al medesimo proposito di «opérations de l'Ame», risulterà chiaro il motivo per cui Leibniz attribuisce a Locke la tesi secondo cui: «les opérations de l'ame nous fournissent l'idée de l'esprit» (*NE*, 62, 14-15; *préface*).

che i medesimi termini il più delle volte possiedono e che spesso sono peraltro tra loro interrelate. È questo il caso anche di un termine come 'esprit' e del suo impiego da parte di Leibniz nei *Nouveaux Essais*. Ad esso concorrono anche ragioni di ordine linguistico generale e pure di queste converrà dare brevemente conto.

Relativamente numerosi nel testo leibniziano gli esempi di 'esprit' nel senso di 'talent', 'génie', come nel caso della locuzione 'homme d'esprit'. Così, nel lodare l'acuta analisi del sentimento della *uneasiness* svolta da Locke nel ventesimo e ventunesimo capitolo del secondo libro del suo *Essay*, Leibniz afferma che «cet auteur a montré particulièrement son esprit penetrant et profond»⁸; mentre in un'altra occasione si riferisce a Locke come ad un «Auteur aussi plein d'esprit que doué de jugement»⁹.

Nel capitolo del secondo libro dedicato al problema dell'identità Leibniz, riproponendo la sua teoria dell'identità degli indiscernibili, ricorda l'episodio occorsogli vari anni addietro, durante una passeggiata in compagnia della principessa elettrice Sofia di Hannover:

Je me souviens qu'une grande Princesse, qui est d'un esprit sublime, dit un jour en se promenant dans son jardin, qu'elle ne croyoit pas, qu'il y avoit deux feuilles parfaitement semblables. Un gentilhomme d'esprit qui étoit de la promenade crût qu'il seroit facile d'en trouver: mais quoyqu'il en cherchât beaucoup il fut convaincu par ses yeux, qu'on pouvoit toujours y remarquer de la difference¹⁰.

⁸ NE, 164, 17-18 (II, 20, 6).

⁹ NE, 429, 5 (IV, 8, 3).

¹⁰ NE, 231, 5-9 (II, 27, 3). L'edizione critica riporta in nota un passo di una lettera inedita di Leibniz a P. Casani del 1689, nella quale il filosofo ricordava il medesimo episodio: «Quod in foliis arborum [...] aliquando inter deambulandum a foemina principe magni ingenii jucunde observatum memini» (LBr 145^a Bl. 1). Si noti la corrispondenza tra l'espressione latina «magni ingenii» e quella francese «d'un esprit sublime».

Il possesso di un «*esprit grand et solide*» inoltre costituisce uno dei requisiti che si richiederebbero a quel «*grand Prince*» che, amante della virtù e della verità, si prefiggesse come scopo di rendere gli uomini ad un tempo più felici e maggiormente capaci di dominare la natura:

Supposons qu'on voye un jour quelque grand Prince, qui [...] regne long temps dans une paix profonde, et que ce Prince, aimant la vertu et la verité, et doué d'un *esprit grand et solide* se mette en tete de rendre les hommes plus heureux et plus accommodans entre eux, et plus puissans sur la nature: quelles merveilles ne ferat-il pas en peu d'années?¹¹

Piuttosto frequente anche '*esprit*' impiegato, per estensione, assolutamente e in luogo di '*homme*' '*personne*', soprattutto in locuzioni quali *bons esprits*¹², *bel esprit*¹³, *esprit fort*. Mentre gli *esprits forts* non sono per Leibniz che *prétendus* e i loro successi nient'altro che *trionphes apparens*¹⁴, una certa, pericolosa mentalità che egli vede diffondersi in Europa, e che consiste nel disprezzo per tutti i valori legati al bene pubblico a favore di un esasperato senso dell'onore privato, pare invece a Leibniz una vera e propria «*maladie d'esprit epidémique*»¹⁵. E ancora di '*dérèglement*' e di '*aliénation d'esprit*'

¹¹ NE, 386, 23-28 (IV, 3, 19). Per un analogo uso di '*esprit*' vedi anche *ibid.*, 179, 7 (II, 21, 13); 465, 11 (IV, 16, 5-9); 472, 14 (IV, 16, 12); 507, 3 (IV, 19, 1-16).

¹² Vedi NE, 162, 4 (II, 19, 4).

¹³ In polemica con una concezione anti-razionalistica della volontà e, conseguentemente, della libertà Leibniz nota non senza sconcerto: «*Il y a des gens aujourd'hui qui croient qu'il est du bel esprit de declamer contre la raison, et de la traiter de pedant incommode. Je vois de petits livrets de diseurs de rien qui s'en font feste, et même je vois quelques fois des vers trop beaux pour estre employés à de si fausses pensées*»; NE, 199, 11-14 (II, 21, 50).

¹⁴ Vedi NE, 58, 19 (*préface*) e 212, 19 (II, 21, 73).

¹⁵ NE, 463, 4 (IV, 16, 4).

si parlerà nel diciannovesimo capitolo del quarto libro a proposito di indovini o profetesse in preda all'*enthousiasme* causato da un supposto invasamento divino:

L'Enthousiasme estoit au commencement un bon nom. [...] Mais les hommes ayant consacré leurs passions, et fait passer leurs fantaisies, et leurs songes et jusqu'à leur fureur pour quelque chose de divin; l'Enthousiasme commença à signifier un dereglement d'*e s p r i t* attribué à la force de quelque divinité, qu'on supposoit dans ceux en estoient frappés. Car les devins et les devineresses faisoient paroître une alienation d'*e s p r i t*, lors que leur Dieu s'emparoit d'eux, comme la Sibylle de Cume chez Virgile¹⁶.

Una valutazione in ogni caso negativa è attribuita da Leibniz all'*esprit de contradiction*, fonte di inevitabile fraintendimento delle opinioni altrui e quindi ostacolo al vero progresso del sapere:

Au reste j'avoue qu'il arrive assés aux hommes d'avoir tort lors même qu'ils disputent serieusement, et parlent suivant leur sentiment; cependant j'ai remarqué aussi assés souvent que dans leurs disputes de speculation, sur des matieres qui sont du ressort de leur *e s p r i t*, ils ont tous raison des deux côtés, excepté dans les oppositions qu'ils font les uns aux autres, où ils prennent mal le sentiment d'autrui: ce qui vient du mauvais usage des termes et quelques fois aussi d'un *e s p r i t* de contradiction et d'une affectation de superiorité¹⁷.

Nel contrasto delle opinioni che sempre accompagna il dibattito scientifico e filosofico nulla appare più biasimevole agli occhi di Leibniz del giudizio preconstituito, della dottrina difesa per partito preso. L'indole irenica e conciliatrice del suo pensiero, il suo stesso, profondo razionalismo lo inducevano

¹⁶ NE, 504, 28-505, 8 (IV, 19, 16). L'espressione « dereglement d'esprit » si trova anche in NE, 445, 8-9 (IV, 11, 10).

¹⁷ NE, 341, 8-14 (III, 10, 4). Cfr. NE, 299, 8-9 (III, 4, 16).

piuttosto a ritenere possibile un'interpretazione conforme a verità anche delle dottrine apparentemente più lontane da essa¹⁸. All'*esprit de contradiction* pertanto Leibniz contrappone l'*esprit d'équité*, ai pregiudizi delle sette l'esame razionale degli argomenti, alla cieca presunzione di sapere la disponibilità a vedere messe in discussione le proprie opinioni:

Effectivement ce qu'on a le plus de droit de blâmer dans les hommes ce n'est pas leur opinion, mais leur jugement temeraire à blâmer celle des autres, comme s'il falloit estre stupide ou mechant pour juger autrement qu'eux. Ce qui dans les auteurs de ces passions et haines qui les repandent parmi le Public, est l'effet d'un *esprit* hautain et peu equitable qui ayme à dominer et ne peut point souffrir de contradiction. Ce n'est pas qu'il n'y ait veritablement du sujet bien souvent de censurer les opinions des autres, mais il faut le faire avec un *esprit* d'équité, et compatir avec la foiblesse humaine¹⁹.

Proprio questo atteggiamento di tolleranza, questa attitudine critica, che si fondano sul riconoscimento dei limiti conaturati alla ragione umana e implicano di tenere comunque distinte le opinioni erranee dalle persone che eventualmente le professino²⁰, consentiranno sia di sgombrare il campo della conoscenza dalle false verità dietro cui si celino opinioni consolidate unicamente dalla consuetudine o dalla facile credulità, sia, inversamente, di riconoscere come verità fondate sulla ragione e sulla natura dottrine spacciate per pregiudizi da innovatori animati più da ambizione personale che da genuino interesse per la verità²¹. L'ambizione che l'*homme d'esprit* deve nutrire consiste per Leibniz nel desiderio di contribuire alla

¹⁸ « Et après avoir assez medité sur l'ancien, et sur le nouveau, j'ai trouvé que la plus part des doctrines reçues peuvent souffrir un bon sens », *NE*, 100, 25-27 (I, 2, 21-22).

¹⁹ *NE*, 461, 17-23 (IV, 16, 4).

²⁰ *NE*, 461-462 (IV, 16, 4).

²¹ *NE*, 100, 20-25 (I, 2, 21-22).

costruzione e al progresso del sapere piuttosto che al suo regresso o, peggio, alla sua distruzione:

De sorte que je voudrois que les hommes d'esprit cherchassent de quoi satisfaire à leur ambition en s'occupant plutôt à bâtir et à avancer qu'à reculer et à détruire²².

'ESPRIT' COME TERMINE DEL LESSICO FILOSOFICO DI LEIBNIZ.

a. *Esprit, âme, entéléchie, monade.*

Filosofo interessato come pochi altri ai problemi sia storici che teorici connessi all'uso del linguaggio²³, Leibniz non ignora

²² NE, 100, 27-28 (I, 2, 21-22); la locuzione 'hommes d'esprit' si trova anche alla p. 472, 16 (IV, 16, 12). Da notare ancora l'uso di 'esprit' nel senso di 'disposition d'esprit'. Tale locuzione viene impiegata da Leibniz in un passo del quarto libro, dedicato alla discussione dell'*enthousiasme*, di notevole interesse da un punto di vista linguistico, perché riunisce nello spazio di poche righe tre diverse accezioni del termine, 'disposition d'esprit', 'esprit' nel senso fisico di 'esprit animal', 'esprit' in senso proprio: « Les Enthousiastes d'aujourd'hui croient de recevoir encor de Dieu des dogmes qui les éclairent. [...] Mais pourquoy appeller lumiere ce qui ne fait rien voir? Je say qu'il y a des personnes de cette disposition d'esprit, qui voyent des étincelles et même quelque chose de plus lumineux, mais cette image de lumiere corporelle excitée quand leurs esprits sont échauffés ne donne point de lumiere à l'esprit », NE, 505, 16-23 (IV, 19, 1-16). A proposito della locuzione 'esprits animaux' si noti che essa è presente una sola volta nei NE (*ivi*, 519, 19; IV, 20, 17); l'indicazione di p. 442 fornita dall'indice per argomenti accluso all'edizione critica del testo si riferisce infatti ad un passo della traduzione francese dell'*Essay* di Locke. L'edizione critica del testo infine ci informa della presenza della variante « d'autres ont l'esprit si mol » in luogo dell'espressione « d'autres sont si effeminés », preferita da Leibniz nella versione definitiva; vedi NE, 204, 10 (II, 21, 64).

²³ Leibniz infatti vede nello studio del linguaggio uno strumento particolarmente idoneo alla conoscenza dell'*esprit humain* e delle operazioni

l'originario significato sensibile e naturalistico posseduto da 'esprit' in virtù della sua derivazione etimologica da 'spiritus' e anche per essere, mediante questo, traduzione del greco πνεῦμα²⁴. Tale consapevolezza storico-linguistica però si ac-

del suo *entendement*, che nella storia e nella struttura delle lingue si trovano come rispecchiati. Concludendo la disamina del settimo capitolo del terzo libro dell'*Essay* di Locke, Leibniz afferma: « quoi que je croye veritablement, que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse exacte de la signification des mots feroit mieux connoître que toute autre chose, les operations de l'entendement », *NE*, 333, 13-15 (III, 7, 6). Di qui l'importanza di uno studio comparativo delle lingue: « On enregistrera avec le tems et mettra en Dictionnaires et en Grammaires toutes les langues de l'univers, et on les comparera entre elles; ce qui aura des usages très grands tant pour la connoissance des choses, puisque les noms souvent repondent à leurs propriétés [...] que pour la connoissance de notre esprit, et de la merveilleuse variété de ses operations », *NE*, 336, 25-337, 3 (III, 9, 5-9). È noto d'altra parte come tale interesse leibniziano per le lingue naturali sia profondamente connesso a quello rivolto alla creazione di linguaggi artificiali, a causa della ineliminabile dimensione simbolica del pensiero. Il tema, fra i più profondi e ricorrenti nella speculazione leibniziana, è presente anche nei *Nouveaux Essais*: ai fini di questo saggio sarà comunque sufficiente richiamare due passi rispettivamente dal secondo e dal quarto libro: « Et je suis persuadé que les Ames et les Esprits créés ne sont jamais sans organes et jamais sans sensations, comme ils ne sauroient raisonner sans caracteres », *NE*, 212, 14-16 (II, 21, 73); « comme j'ai montré ailleurs, ayant trouvé que la bonne caracteristique est une des plus grandes aides de l'esprit humain », *NE*, 411, 3-4 (IV, 7, 6).

²⁴ « Je me souviens aussi que dans le *crédé* fait pour les Hotentots, on fut obligé d'exprimer le Sainct Esprit par des mots du pays qui signifient un vent doux et agreable. Ce qui n'estoit pas sans raison, car nos mots grecs et latins, πνεῦμα, anima, spiritus ne signifient originaiement que l'air ou vent qu'on respire, comme une des plus subtiles choses qui nous soit connue par les sens: et on commence par les sens pour mener peu à peu les hommes à ce qui est au dessus des sens », *NE*, 104, 1-6 (I, 3, 8). I corsivi sono dell'autore. Più oltre, nel terzo libro, Leibniz ricorderà il passo citato discutendo della distinzione fondamentale che, a suo giudizio, occorre riconoscere tra la concatenazione logica delle nostre idee — che ci fornisce la vera origine delle nozioni — e la storia del loro effettivo riconoscimento. All'affermazione di Philalethe: « Le mot

compagna in Leibniz con un uso di 'esprit' completamente svincolato da ogni riferimento alla sua primitiva connotazione.

Come termine tecnico del linguaggio filosofico di Leibniz, 'esprit' appartiene in primo luogo al lessico dell'ontologia e designa quella specie di sostanze semplici, o entelechie, o ancora monadi, che in virtù della loro natura razionale e capace di attività riflessiva si pongono al livello più alto della scala infinitamente graduata degli esseri. Si dà infatti una differenziazione illimitata tra le monadi in rapporto alle loro modificazioni qualitative interne, le quali consistono nella varietà delle relazioni che intercorrono tra ciascuna di esse e il mondo esterno, ovvero tra ciascuna di esse e la totalità delle altre monadi. Se per questo aspetto l'universo ontologico leibniziano appare completamente dominato dalla legge di continuità, è non di meno possibile stabilire all'interno di tale *continuum* una fondamentale classificazione tra semplici monadi, ora intese in senso ristretto, anime (*âmes*) e spiriti (*esprits*)²⁵.

Esprit dans sa premiere signification, c'est le souffle, et celui d'Ange signifie messenger. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avoient ceux qui parloient les premiers ces langues là, et comment la nature suggera inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leur connoissances par le noms memes » (NE, 276, 24-28). Leibniz risponde: « Je vous avois déjà fait remarquer que dans le *credo* des Hot-tentots on a nommé le Saint esprit par un mot qui signifie chez eux un souffle de vent benin et doux. Il en est de même à l'égard de la plupart des autres mots et même on ne le reconnoist pas tousjours, parce que le plus souvent les vrayes etymologies sont perdues », NE, 276, 29-277, 2 (III, 1, 5); corsivo dell'autore. Ancora due occorrenze del latino 'spiritus' alle pp. 272, 2 (II, 27, 4) e 284, 5 (III, 2, 1). La prima, come avverte l'apparato critico, in una citazione da Sesto Pomponio, la seconda nella locuzione « spiritum lenem » a tradurre il francese « petit souffle ». A proposito del termine 'pneumatique' vedi nota 32.

²⁵ Vedi *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Herausgegeben von C. I. Gerhardt, Bd. 1-7, Berlin, 1875-1880, Bd. 4, Berlin 1880 (anast. Olms, Hildesheim 1978), pp. 478-479; *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*,

Comune alla generalità delle monadi è la proprietà di possedere percezione e appetizione, ossia rappresentazioni del molteplice esterno nell'unità interna, accompagnate da un principio intrinseco di mutamento che presiede al passaggio da una percezione ad un'altra. È nel grado di distinzione delle percezioni che Leibniz individua la possibilità di effettuare una prima differenziazione; pertanto egli chiama *âme* una monade dotata di *sentiment*, vale a dire di percezioni unite a memoria. È il caso delle monadi che presiedono al corpo organico di un animale²⁶. Qualora poi si aggiungano a tali proprietà ragione e consapevolezza (*raison* e *apperception* o *conscience*), che implicano volontà libera e responsabilità morale, una ulteriore e assai più notevole differenza si sarà prodotta e una siffatta monade dovrà annoverarsi nel numero degli *esprits*²⁷. Ad esso appartengono

§§ 1-4, *Monadologie*, §§ 1-30. Per questi ultimi due testi si è fatto uso dell'edizione critica curata da A. Robinet, G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie, publiés ... par André Robinet, P. U. F., Paris 1954*. D'ora in avanti questi tre testi leibniziani saranno indicati dalle sigle *SN*, *PNG*, e *MO* seguite, nei riferimenti, la prima dall'indicazione della pagina e delle righe, le seconde dalla duplice indicazione del paragrafo e della pagina. In seguito l'edizione Gerhardt sarà indicata dalla sigla *GPb*, seguita dalla indicazione del volume e della pagina.

²⁶ Vedi *SN*, 479, 3-6: « Je trouvay donc que leur [des formes substantielles] nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appetit; et qu'ainsi il falloit les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes »; *PNG*, § 4, 33-34: « quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent et par conséquent dans les perceptions qui les représentent [...] cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est à dire jusqu'à une perception accompagnée de memoire, a savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé Animal, comme sa Monade est appelée une Âme »; *MO*, § 19, 81: « on appelle Âmes seulement celles [substances simples] dont la perception est plus distincte et accompagnée de memoire ».

²⁷ Vedi *PNG*, § 5, 39-40: « Les animaux où ces consequences ne se remarquent point, sont appelés Bêtes, mais ceux qui connoissent ces

tutte le sostanze semplici comprese tra l'anima dell'uomo e Dio.

Già annunciata nelle sue linee strutturali nel *Système Nouveau*, tale concezione leibniziana — peraltro qui solo sommariamente delineata — riceverà compiuta esposizione in scritti posteriori ai *Nouveaux Essais*, quali i *Principes de la Nature et de la Grâce* e i *Principes de la Philosophie*, meglio noti come *Monadologie*. Ciò non significa che nei *Nouveaux Essais* manchino precisi e ricorrenti riferimenti alla concezione monadologica dell'autore, ché anzi, si potrebbe affermare, la monadologia leibniziana è in essi sotto ogni aspetto presente e operante. Tuttavia, pur incardinata nell'ottica complessiva di quel *système nouveau*, che costituisce uno dei punti di non ritorno nello sviluppo storico del pensiero di Leibniz, l'indagine filosofica ora non trova il suo centro nell'ontologia, ma — in piena sintonia con gli intendimenti del testo lockiano — si svolge in un quadro di problemi, nel quale sono poste in primo piano le questioni concernenti la natura e i limiti della conoscenza umana. Proprio per questo motivo non è possibile rintracciare nei *Nouveaux Essais* una trattazione esplicita delle dottrine ontologiche di Leibniz e dei nessi sistematici che per esse si instaurano tra i termini che ne costituiscono il lessico peculiare. Tali dottrine infatti non rappresentano l'oggetto diretto della ricerca, sebbene ne costituiscano per molteplici aspetti il fondamento e il presupposto teorico. Esse quindi vengono di volta in volta richiamate nel testo a misura che la struttura argomentativa lo richieda, solo in quanto cioè concorrano a ritagliare e a definire l'orizzonte concettuale entro il quale viene condotta una analisi che è volta in maniera prepon-

verités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle Animaux Raisonnables, et leurs Ames sont appellées Esprits»; *MO*, § 29, 87: « Mais la connoissance des verités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les Sciences; en nous élevant à la connoissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou Esprit»; cfr. *SN*, 479.

derante a mettere in luce le caratteristiche specifiche che sono proprie dell'*esprit* umano. Analisi fine ed estremamente complessa che mette capo ad una concezione dell'Io fra le più ricche e articolate.

Per trovare una definizione esplicita di '*esprit*', l'unica presente nei *Nouveaux Essais*, occorre giungere alla conclusione dell'opera, allorché Leibniz, commentando la classificazione delle scienze posta da Locke a chiusura dell'*Essay*, definisce gli *esprits* « substances qui ont de l'entendement et de la volonté »²⁸. Mentre la comprensione dell'indagine leibniziana concernente l'*entendement humain* non sarebbe neppure possibile senza un chiarimento preliminare della nozione di *esprit*, questa a sua volta rinvia immediatamente al fondamentale concetto metafisico di sostanza.

Definito come *substance*, l'*esprit* viene a collocarsi nel dominio concettuale e lessicale del semplice (*simple*), della vera unità (*vraye, véritable unité*); dominio che in quanto tale si oppone a quello del molteplice e dell'unità per aggregazione, proprio della materia. Inoltre, per il modo in cui Leibniz — già a partire dal *Discours de Métaphysique*²⁹ — aveva riformulato il concetto stesso di sostanza, quale centro di forza e insieme principio formale di unità o *enteλέχεια*, l'*esprit* appartiene alla sfera della attività, della *puissance active*, ancora una volta contrapponendosi con ciò stesso alla materia, cui compete solo la *puissance passive*³⁰. Occorre anzi sottolineare come l'idea stessa

²⁸ NE, 522, 17-18 (IV, 21, 1-4).

²⁹ GPb, IV, 427-463.

³⁰ SN, 478, 19-32: « Au commencement, lorsque je m'estois affranchi du joug d'Aristote, j'avois donné dans le vuide et dans les Atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination. Mais en estant revenu, après bien des meditations, je m'apperceus, qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable Unité dans la matiere seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités veri-

di *puissance active*, secondo Leibniz, è offerta nel suo massimo grado di chiarezza proprio dalla nozione di *esprit*, piuttosto che da quella più generica di *entéléchie*:

Cependant je suis toujours d'accord avec vous, que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'*esprit*. Aussi n'est elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'*esprit*, c'est à dire dans les Entelechies, car la matiere ne marque proprement que la puissance passive²¹.

tables qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points mathématiques qui ne sont que des extrémités de l'étendu et des modifications dont il est constant, que le continuum ne sauroit estre composé. Donc pour trouver ces unités reelles, je fus contraint de recourir à un point reel et animé pour ainsi dire, ou à un Atome de substance qui doit envelopper quelque chose de forme ou d'actif, pour faire un Estre complet». Cfr. *Réflexions sur la seconde réplique de Locke* (si tratta di una delle *pièces préparatoires* alla stesura dei *NE*, accluse all'edizione critica del testo), 32, 28-35: « Mon opinion est donc que la matiere n'estant qu'une chose essentiellement passive, la pensée et même l'action n'en sauroient estre les modifications, mais de la substance corporelle complete qui reçoit son accomplissement de deux constitutifs, sçavoir du principe actif, et du principe passif: dont le premiere s'appelle forme, ame, entelechie, force primitive; et le second s'appelle matiere premiere, solidité resistance. Ainsi il faudra dire que l'action, vie, sentiment, pensée sont les affections ou differences du premier, et non pas les modifications du second. Et quant à la durabilité, il faut encor dire que toute Entelechie indivisible telle qu'est nostre *e s p r i t* subsiste toujours et ne sauroit perir naturellement ». Mutuando da Aristotele il concetto di *ἐντελέχεια* e accordandolo con i risultati cui era pervenuto nei suoi studi sulla dinamica, Leibniz reintroduceva dunque il concetto di forma sostanziale e nello stesso tempo riformulava la nozione stessa di sostanza in termini di forza e di attività. Ad essa potevano quindi essere ricondotte tanto l'idea di *dame*, quanto quella di *esprit*, intese come sostanze semplici dotate di vera unità. Se per questa via gli *esprits* si qualificano immediatamente come esseri immateriali (vedi *ivi*, 235, 7; II, 27, 8 e ancora *ivi*, 239, 18; II, 27, 14), tuttavia *'esprit'* e *'immatériel'* in Leibniz non sono termini convertibili, poiché l'immaterialità è predicato che inerte a tutte le sostanze semplici in generale.

²¹ *NE*, 172, 10-13 (II, 21, 4).

Il mondo della materia e della molteplicità sembra quindi contrapporsi in Leibniz a quello delle forme o vere unità, come mondo dei fenomeni in opposizione a quello dei principi metafisici che ne costituiscono il fondamento reale. Il rinnovato concetto di sostanza sta alla base della concezione leibniziana dell'intero universo ontologico, il quale trova garanzia della propria continuità nel presupposto metafisico della analogia dell'essere, mentre si articola nella triplice classificazione in semplici monadi, *âmes* e *esprits* in ragione del vario configurarsi dell'intrinseca attività rappresentativa delle diverse sostanze³².

La gerarchia qualitativa dell'universo ontologico leibniziano trova un preciso e adeguato rispecchiamento nel linguaggio che la esprime. Come nella *Monadologie*, così nei *Nouveaux Essais* i termini 'monade' e 'entéléchie' sono intimamente correlati, possedendo il medesimo, duplice referente e distinguendosi solo per la diversa connotazione, per il diverso modo con cui vengono da essi indicati gli attributi fondamentali della sostanza

³² Quella branca della filosofia che ha come oggetto di studio la natura delle sostanze semplici nel loro specificarsi come mere *monades* o *entéléchies*, *âmes* e *esprits* nei *NE* prende il nome di 'Pneumatique'; termine che non va quindi inteso in senso ristretto, come scienza degli *esprits*, ma che per Leibniz — a dispetto del suo significato etimologico — si estende fino a comprendere l'intera ontologia e diviene sinonimo di *métaphysique*. Vedi *NE*, 57, 25-30 (*préface*): « Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connoître confusément, et de savoir au moins distinctement, qu'elles y sont; autrement nous jugeons fort mal de la beauté et de la grandeur de l'univers, comme aussi ne saurions avoir une bonne Physique qui explique la nature des choses en general et encore moins une bonne Pneumatique, qui comprendre la connoissance de Dieu, des âmes, et des substances simples en general ». Vedi inoltre *ivi*, 56, 15 (*préface*) e 329, 14 (III, 7, 41-42). L'endiadi « Métaphysique ou Pneumatique » si trova a p. 527, 3 (IV, 21, 1-4), alla conclusione dell'opera. D'altra parte in precedenza Leibniz aveva già affermato che la conoscenza delle « substances en general » era di pertinenza della metafisica: « Et quant à la Métaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons des vérités importantes fondées en raison, et confirmées par l'expérience, qui appartiennent aux substances en general », *ivi*, 431, 20-22 (IV, 8, 9).

semplice, quale Leibniz la intende. Come termini generali infatti, tanto 'monade' quanto 'entéléchie' denotano la *substance simple*, l'*unité substantielle* in senso lato, prescindendo da ogni considerazione circa il rango ontologico da essa occupato. Se intesi in senso ristretto invece, ambedue i termini designano quelle sostanze semplici che sono poste al livello qualitativamente meno elevato del *continuum* ontologico³³. Mentre con 'monade' però vengono sottolineate le caratteristiche di unità e di semplicità della sostanza³⁴, 'entéléchie' ne mette in rilievo piuttosto l'intima attività e la natura di principio di unificazione formale³⁵.

Anche nei *Nouveaux Essais* dunque 'entéléchie' (o 'monade') — intesa in senso ristretto — 'âme' e 'esprit' sono termini legati da rapporti di iperonimia successiva, per i quali 'esprit' si configura come il termine al tempo stesso più ricco di determinazioni intrinseche e quello sotto cui è compreso il minor numero di individui. Se la prima caratteristica colloca gli *esprits* al livello più elevato della scala degli esseri, la seconda, inversamente, rende 'esprit' iponimo tanto rispetto

³³ Vedi §§ *MO*, 18-19, 81: « On pourroit donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελέχειν), il y a une suffisance (ἀρτία) qui les rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire, des Automates incorporels.

Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a Perceptions et Appétits dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient estre appellées Ames; mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples qui n'auront que cela; et qu'on appelle Ames seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de memoire ».

³⁴ Vedi *NE*, 55, 18 (*préface*): « Monades ou substances simples »; *ivi*, 145, 5-6 (II, 12, 17): « l'ame, qui est une substance simple ou Monade »; *ivi*, 223, 2 (II, 23, 23): « unités substantielles ou Monades ». Cfr. *PNG*, § 1, 27 e *MO*, §§ 1-3, 69.

³⁵ Vedi *NE*, 169, 4-170, 5 (II, 21, 1); *ivi*, 216, 8-13 (II, 22, 11).

a 'âme', quanto rispetto a 'entéléchie' (o 'monade'). Da un punto di vista logico infatti fra i tre termini, come fra le tre classi di sostanze denotate, sussiste una relazione di inclusione: gli *esprits* costituendo una specie rispetto alle *âmes*, che a loro volta si differenziano come specie rispetto alla generalità delle semplici *entéléchies* o *monades*. D'altra parte, considerando i rapporti tra le tre specie di sostanze da un punto di vista intenzionale, tenendo conto cioè delle caratteristiche che definiscono ciascuna di esse, nell'idea di *esprit* troveremo compresa tanto quella di *âme* quanto quella di *entéléchie* o *monade*. Ciò che rende ragione, fra l'altro, del frequente impiego in luogo di 'esprit' di un termine come 'âme' ad esso logicamente sopraordinato, ma che per se stesso denota sostanze di livello ontologico inferiore. Quello che potrebbe sembrare l'indizio o di una possibile sinonimia o di una scarsa coerenza formale del lessico leibniziano non è in realtà che un esempio del frequente ricorso da parte di Leibniz alla sostituzione metonimica fra termini connessi da un rapporto di inclusione. Talché, prendendo il tutto per la parte, si può dire 'esprit' intendendo 'entendement', in quanto la nozione di *entendement* è compresa nella definizione di *esprit*; allo stesso modo che 'âme' può sostituire 'esprit', considerando la parte in luogo del tutto, dal momento che non si dà *esprit* che non sia con ciò stesso *âme* nel senso di principio animatore e, insieme, di sostanza semplice dotata di *perception* e di *appetit*.

Il duplice ordinamento, logico e ontologico, tra *entéléchies*, *âmes* e *esprits* viene costantemente presupposto nelle pagine dei *Nouveaux Essais* e in diversi passi se ne potranno scorgere esempi in varia misura parziali. Tuttavia nel capitolo dedicato alla discussione delle idee complesse di sostanza³⁶ esso viene esplicitamente affermato, sia pure in maniera indiretta, in un breve intervento di Theophile nel dialogo. Allorché Philaëthe avanza l'ipotesi che gli *esprits créés*, implicando congiuntamente atti-

³⁶ NE, II, 23, *De nos Idées complexes des Substances*.

vità e passività, non siano mai totalmente separati dalla materia²⁷, Leibniz soggiunge:

Ces pensées me reviennent extrêmement et donnent tout à fait dans mon sens, pourvu qu'on explique le mot d'Esprit si généralement, qu'il comprenne toutes les âmes, ou plutôt (pour parler encore plus généralement) toutes les Entéléchies ou Unités substantielles, qui ont de l'Analogie avec les Esprits²⁸.

La risposta di Theophile, mentre esprime la convinzione leibniziana che ogni monade creata, a qualsiasi livello ontologico appartenga, è comunque dotata di un corpo organico, mostra con evidenza come per Leibniz dagli *esprits* alle *âmes*, alle semplici unità sostanziali si espliciti un passaggio dallo specifico al generico e inoltre come il sussistere di tale serie di implicazioni riposi sul fondamentale concetto di analogia²⁹.

Proprio l'analogia che intercorre fra le diverse specie di sostanze semplici sta a fondamento del rapporto di natura analogica che, secondo Leibniz, occorre riconoscere tra i diversi gradi di attività rappresentativa che sono peculiari a ciascuna di quelle specie e ne costituiscono altresì il solo, reale criterio di intrinseca diversità. Allo stesso modo che *esprits*, *âmes* e semplici *entéléchies* sono compresi nell'unico, comprensivo genere di *unité substantielle*, nel degradare continuo dal più perfetto al meno perfetto, dal più espressivo al meno espressivo, parimenti le loro diverse specie di attività rappresentativa, dal pensiero razionale alla mera percezione priva di memoria, non possono essere intese per Leibniz come facoltà irriducibilmente distinte, ma sono concatenate da rapporti di inclusione successiva nel permanere della comune natura espressiva.

²⁷ NE, 225, 1-6 (II, 23, 28). Il francese « Esprits créés » rende alla lettera l'originale « created Spirits » (E, 312, 2).

²⁸ NE, 225, 7-10.

²⁹ A proposito del concetto di analogia e sulla sua connessione con la legge di continuità vedi NE, 306-307 (III, 6, 12) e 472-474 (IV, 16, 12).

È in virtù dell'analogia ontologica tra *âmes* e *entéléchies* che possiamo postulare in queste ultime l'esistenza di « quelque chose d'analogique avec la perception et l'appetit »⁴⁰; d'altro canto proprio come l'idea di *esprit* è più specifica di quella di *entéléchie*, così la *perception*, che è propria di questa specie di sostanze, deve essere intesa come attività rappresentativa più generica rispetto alla *pensée*, caratteristica essenziale dei soli *esprits*:

Je croirois qu'on pourroit se servir d'un mot plus general, que de celui de pensée, savoir de celui de perception; en n'attribuant la pensée qu'aux esprits, au lieu que la perception appartient à toutes les entelechies⁴¹.

b. *Esprits au-dessus de nous.*

All'interno del parallelismo ontologico e gnoseologico, che si è così delineato, tra le diverse specie di sostanze e le rispettive capacità espressive o rappresentative, passano però due nette linee di demarcazione, in assenza delle quali la filosofia di Leibniz risulterebbe radicalmente snaturata. La prima, di natura metafisica, separa l'essere necessario dell'essere contingente, l'infinito dal finito, il creatore dalle creature; la seconda,

⁴⁰ NE, 318, 1-2 (III, 6, 24); cfr. *ivi*, 139, 1-4 (II, 9, 11): « J'ay du penchant à croire qu'il y a quelque perception et appetition encore dans les plantes à cause de la grande analogie, qu'il y a entre les plantes et les animaux, et s'il y a une ame vegetable, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception ». Occorre notare come Leibniz nei NE piuttosto che distinguere 'perception' da 'sentiment' preferisca parlare in generale di 'perception', attribuendola in maniera specifica alle *âmes* e in via di analogia alle *entéléchies* di rango ontologico meno elevato. Cfr. *ivi*, 170, 3-5 (II, 21, 1).

⁴¹ NE, 210, 5-8 (II, 21, 72). Cfr. *ivi*, 305, 5-7 (III, 6, 4): « Je crois qu'il y a quelque chose d'essentiel aux individus et plus qu'on ne pense. Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances créées de patir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir de l'étendue et du mouvement ».

che è piuttosto di ordine gnoseologico e consiste nel possesso della *raison*, crea un divario essenziale tra le stesse sostanze create, garantendo al tempo stesso un elemento di continuità tra queste ultime e Dio. All'interno di queste due linee di demarcazione si collocano gli *esprits créés*, sostanze create e dotate di ragione. L'unica, vera soluzione di continuità che attraversa l'ontologia leibniziana infatti è quella che vede da un lato Dio, *Esprit Suprême et Universel*, creatore e infinito, e dall'altro l'intero universo delle creature⁴². Da questo punto di vista ogni altro *esprit* non potrà essere detto che *créé* e *fini*⁴³. In quanto creato, la sua stessa esistenza è metafisicamente contingente; mentre la natura di essere finito comporta per l'*esprit* una limitazione tanto dell'*entendement* quanto della *volonté* che gli appartengono⁴⁴.

⁴² L'espressione « Esprit Suprême et Universel » è impiegata da Leibniz una sola volta nel quarto libro: « Mais on demandera en repliquant, où seroient ces idées, si aucun esprit n'existoit, et que deviendroit alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles. Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet Esprit Suprême et Universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'Entendement, à dire vrai, est la Région des vérités éternelles, comme St. Augustin l'a reconnu, et l'exprime d'une manière assez vive », *NE*, 447, 14-19 (IV, 11, 13-14). Se nel contesto della metafisica e dell'ontologia di Leibniz Dio in quanto tale può essere detto *esprit*, non mancano nei *NE* riferimenti al concetto teologico canonico di *Saint Esprit*. È interessante osservare come tale locuzione venga impiegata da Leibniz quasi esclusivamente negli ultimi capitoli dell'opera. Ad eccezione infatti delle due occorrenze di « Saint Esprit » segnalate nella nota 24, le rimanenti sono contenute nei capitoli 18, 19 e 20 del quarto libro, che trattano rispettivamente: « De la Foy et de la Raison et de leurs bornes distinctes », « De l'Enthousiasme » e « De l'erreur ». Vedi *ivi*, 497, 15 (IV, 18, 1-9); 500, 12 (IV, 18, 1-9); 506, 8-9 (IV, 19, 1-16); 510, 23 (IV, 20, 1-3); 519, 1 (IV, 20, 17).

⁴³ Per « esprit créé » vedi *NE*, 61, 20 (*préface*); 175, 18 (II, 21, 8); 212, 15 (II, 21, 73); 243, 29 (II, 27, 22); 247, 8 (II, 27, 29); 306, 8 (III, 6, 9-11); 353, 22 (III, 11, 23); 493, 25 (IV, 17, 23). Per « esprit fini » vedi *ivi*, 150, 12-13 (II, 13, 18); 155, 11 (II, 15, 11); 222, 6 (II, 23, 21).

⁴⁴ Per quanto concerne i limiti conoscitivi che sono propri degli *esprits créés* e particolarmente dell'uomo vedi *NE*, 389, 26-29 (IV, 3, 27):

Al novero degli *esprits créés* non appartengono le sole anime umane, poiché, come già si è accennato, tra queste e Dio occorre comprendere anche la « immense multitude des Esprits qui nous passent »⁴⁵, la cui esistenza è richiesta dalla stessa legge di continuità. Infiniti di numero, tali *esprits* o *génies* si pongono altresì ad un livello ontologico superiore rispetto all'anima umana in grazia del maggiore grado di perfezione che ne con-

« Cependant tout cela fait connoître que nous avons toutes les idées distinctes qu'il faut pour connoître les corps et les Esprits, mais non pas le detail suffisant des faits, ni des sens assez pénétrants pour démêler les idées confuses, ou assez étendus pour les appercevoir toutes »; *ivi*, 493, 23-30 (IV, 17, 23): « Il semble donc que la question est, non pas, si l'existence d'un fait ou la vérité d'une proposition peut estre déduite des principes dont se sert la raison, c'est à dire, de la Sensation et de la Reflexion ou bien des sens externes et internes, mais si un esprit crée est capable de connoître le comment de ce fait, ou la raison a priori de cette vérité. De sorte qu'on peut dire que ce qui est au dessus de la raison peut bien estre appris, mais il ne peut pas estre compris par les voyes et le forces de la raison créée, quelque grande et relevée qu'elle soit. Il est réservé à Dieu seul de l'entendre, comme il appartient à luy seul de le mettre en fait ». A proposito della « liberté de vouloir » Leibniz nota: « La liberté de vouloir est encore prise en deux sens differens, [...] Dans le premier sens les Stoiciens disoient que le sage seul est libre; et en effect on n'a point l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est à dire avec la deliberation qui est requise: C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au dessus des passions: et cette liberté regarde proprement nostre entendement », *ivi*, 175, 11-19 (II, 21, 8). Al problema della libertà è espressamente dedicato il ventunesimo capitolo del secondo libro (*De la puissance et de la liberté*). In questo capitolo ricorrono in maniera pressoché esclusiva locuzioni quali « esprit libre », « liberté d'esprit », « esclavage d'esprit ». La prima, oltre che nel passo citato (*ivi*, 175, 16), viene ancora impiegata poche pagine più avanti nel breve commento di Leibniz al paragrafo ventuno (*ivi*, 181, 13). La locuzione « liberté d'esprit » è presente nel medesimo capitolo alle pp. 175, 20 (§ 8) e 196, 3 (§ 47); se ne registra poi un'altra occorrenza nel quarto libro (*ivi*, 368, 19-20; IV, 2, 2-7). Per « esclavage d'esprit » vedi *ivi*, 175, 13 (II, 21, 8).

⁴⁵ *NE*, 389, 20-21 (IV, 3, 27); cfr. *ivi*, 490, 24-25 (IV, 17, 14-16).

traddistingue la natura. Mentre l'uomo infatti può essere definito come una « substance raisonnable doué d'une nature animale », « les Genies sont des substances raisonnables dont la nature n'est point animale, ou commune avec les bestes »⁴⁶.

Leibniz, che in tal modo traduceva in maniera conforme al suo sistema la tradizionale angelologia cristiana, nei *Nouveaux Essais* svolge a riguardo degli « Esprits au dessus de nous »⁴⁷ due ordini principali di considerazioni. Da una parte sottolineando la grande disparità dei poteri conoscitivi che occorre attribuire ai *génies* rispetto all'*esprit* dell'uomo; dall'altra ribadendo in più di una occasione l'esigenza di ammettere — contro la Scolastica — che anche tali intelligenze superiori siano dotate di un corpo organico, sia pure proporzionalmente più perfetto di quello cui sono congiunti gli *esprits* di rango inferiore. Secondo Leibniz dunque, tranne Dio, tutti gli *esprits* possiedono un corpo, mediante il quale essi si rappresentano il mondo corporeo e materiale esterno e con ciò stesso assumono una determinazione rispetto allo spazio:

Tous les esprits finis sont toujours joints à quelque corps organique, et ils se représentent les autres corps par rapport au leur. Ainsi leur rapport à l'espace est aussi manifeste que celui des corps⁴⁸.

Tra corpi ed *esprits* non è però concepibile un rapporto di influenza diretta, che sarebbe metafisicamente impossibile, ma unicamente un rapporto rappresentativo di natura espressiva,

⁴⁶ NE, 292, 5-7 (III, 3, 10).

⁴⁷ NE, 307, 22 (III, 6, 12).

⁴⁸ NE, 155, 11-13 (II, 16, 11). Cfr. *ivi*, 58, 8-10 (*préface*): « C'est que je crois avec la plupart des anciens que tous les génies, toutes les âmes, toutes les substances simples créés sont toujours jointes à un corps, et qu'il n'y a jamais des âmes qui en soient entièrement séparées ». Riguardo al problema del rapporto tra *esprits créés* e *finis* e *corps* vedi rispettivamente *ivi*, 212, 15 (II, 21, 73); 306, 8 (III, 6, 9-11); 353, 22 (III, 11, 23) e *ivi*, 155, 11 (II, 15, 11); 222, 6 (II, 23, 21).

secondo quella particolare definizione che l'idea di *expression* era venuta assumendo nella filosofia di Leibniz. In questo modo — e l'armonia prestabilita ne costituisce il fondamento metafisico — non si darà stato fisico dei corpi che non trovi corrispondenza nella serie delle rappresentazioni che ineriscono agli *esprits*, così come, inversamente, non si darà determinazione ad agire da parte degli *esprits* cui non corrisponda un conseguente mutamento degli stati fisici dei corpi. In ragione di tale rapporto di espressione la gerarchia ontologica tra le diverse specie di sostanze semplici e immateriali richiede una parallela differenziazione per gradi di perfezione crescente tra i corpi organici che ciascuna di quelle possiede:

Quant aux *Esprits* ou Genies, comme je tiens que toutes les intelligences créées ont des corps organisés, dont la perfection répond à celle de l'intelligence, ou de l'*esprit*, qui est dans ce corps en vertu de l'harmonie préétablie, je tiens que pour concevoir quelque chose des perfections des *Esprits* au dessus de nous, il servira beaucoup de se figurer des perfections encor dans les organes du corps qui passent celles du nostre ⁴⁹.

Con l'attribuire anche ai *génies* un corpo organico Leibniz vedeva inoltre una soluzione al problema della comunicazione tra gli angeli, che aveva presentato non poche difficoltà alla filosofia scolastica:

Cependant je crois que la conversation convient à tous les *esprits*, qui se peuvent entre-communiquer leurs pensées. Les scolastiques sont fort en peine comment les anges le peuvent faire: mais s'ils leur accordaient des corps subtils, comme je fais après des anciens, il ne resteroit plus de difficulté là dessus ⁵⁰.

⁴⁹ NE, 307, 19-23 (III, 6, 12).

⁵⁰ NE, 313, 6-10 (III, 6, 19-21); cfr. *ivi*, 220, 14-15 (II, 23, 13): « je crois que les sçavans Peres de l'Eglise ont eu raison d'attribuer des corps aux Anges ».

Per quanto riguarda il frequente richiamo nei *Nouveaux Essais* ai superiori poteri conoscitivi che è necessario attribuire agli « esprits au dessus de nous », occorre sottolineare come per Leibniz esso non ha la funzione di porre in evidenza una impossibile differenza qualitativa tra la natura razionale di tali *esprits* e quella dell'anima umana. Piuttosto quel richiamo in generale assolve il compito di distinguere tra le limitazioni che ineriscono in via di principio all'*âme raisonnable* dell'uomo, in quanto *esprit créé*, e quelle che appartengono ad essa in via di fatto, che derivano dal minor grado di perfezione, dalla minore capacità espressiva che l'anima umana possiede rispetto ai *génies*. Sicché non sia possibile inferire dalla inadeguatezza della conoscenza di un fenomeno da parte dell'uomo l'erronea convinzione della assoluta inspiegabilità o irrazionalità del fenomeno stesso. Così ad esempio, se all'uomo sfugge l'intima connessione che lega il suo stato presente con il proprio passato, come con il proprio futuro e che costituisce la sua stessa identità individuale, essa risulterebbe invece conoscibile da un *esprit supérieur*, capace di conoscere distintamente la miriade di *petites perceptions* che di quella connessione conservano le tracce⁵¹. Allo stesso modo mentre la conoscenza della struttura intima dei corpi, solo confusamente rappresentata al livello della percezione sensibile, si profila per l'uomo più

⁵¹ NE, 55, 8-12 (*préface*): « Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, [...] en faisant la connexion avec son état présent, qui se peuvent connoître par un esprit supérieur, quand cet individu même ne les sentiroit pas, c'est à dire lorsque le souvenir exprés n'y seroit plus ». Cfr. *ivi*, 66, 14-21 (*préface*) e ancora *ivi*, 178, 16-21 (II, 21, 13): « Ainsi si par la nécessité on entendoit la détermination certaine de l'homme qu'une parfaite connoissance de toutes les circonstances de ce qui se passe au dedans et au dehors de l'homme pourroit faire prévoir à un Esprit parfait; il est seur que les pensées étant aussi déterminées que les mouvemens qu'elles représentent, tout acte libre seroit nécessaire: mais il faut distinguer le nécessaire du contingent quoique déterminé ». Vedi ancora *ivi*, 246, 13 (II, 27, 26); 490, 31 (IV, 17, 14-16).

come un limite verso cui tendere indefinitamente nel corso del progresso scientifico che come un traguardo effettivamente raggiungibile, i *génies supérieurs*, grazie alla « *veue vive et pénétrante* » di cui sono dotati, « *penetrent bien avant dans la constitution intérieure des choses* »⁸².

D'altro canto, la comune natura razionale degli *esprits*, pur nella varietà dei gradi del suo effettivo realizzarsi, costituisce quell'elemento di continuità che consente di riunire in un unico, comprensivo genere logico tanto l'*âme raisonnable* dell'uomo e gli *esprits supérieurs*, quanto gli *esprits créés*, considerati nel loro insieme, e Dio stesso. Proprio perché dotati di ragione infatti, gli *esprits* sono le uniche creature che, riproducendo nel finito l'intelletto e la volontà che in Dio sono infiniti, sono in grado non solo di pervenire alla conoscenza di grado più elevato, quella delle *vérités nécessaires et éternelles*, ma anche di agire secondo ragione, secondo fini cioè liberamente determinati:

Ces mondes [intellectuel et matériel] sont toujours parfaitement parallèles, quant aux causes efficientes, mais non pas quant aux finales. Car à mesure que les Esprits dominent dans la matière, ils y produisent des ordonnances merveilleuses. Cela paroît par les changements, que les hommes ont faits, pour embellir la surface de la terre, comme des petits dieux, qui imitent le grand Architecte de l'univers, quoique ce ne soit que par l'employ des corps et de leur loix⁸³.

Diversamente dalle altre sostanze semplici gli *esprits* dunque non sono solo espressioni viventi dell'universo creato, ma per

⁸² *NE*, 380, 10-15 (IV, 3, 1-6). Il passo citato fa parte di un lungo brano inserito da Leibniz all'interno di un intervento di Philalethe nel dialogo. Il termine « *génie* » è ancora presente *ivi*, 235, 10 (II, 27, 8); 240, 14 (II, 27, 14); 310, 20 (III, 6, 13); 388, 14 (IV, 3, 22-23); 472, 18 (IV, 16, 12); 473, 29 (IV, 16, 12); 493, 11 (IV, 17, 23).

⁸³ *NE*, 389, 15-20 (IV, 3, 27).

essere dotati di ragione e di volontà libera sono piuttosto immagini della stessa divinità creatrice³⁴. Anche nei *Nouveaux Essais* quindi ritroviamo il tema più volte affrontato da Leibniz della 'Cité de Dieu', di quella particolare *société* che unisce Dio agli *esprits créés* e mediante la quale questi ultimi vengono trasportati dal regno delle cause efficienti e della natura in quello delle cause finali e della grazia. Ad esso partecipano tutti gli *esprits* e Dio ne è il monarca perfetto: « les Esprits forment tous ensemble une espece d'Etat sous Dieu, dont le gouvernement est parfait »³⁵.

c. *L'esprit humain.*

Passando dalle dottrine ontologiche e metafisiche all'indagine gnoseologica e alla penetrante disamina psicologica che Leibniz svolge nei *Nouveaux Essais*, non si può fare a meno di pensare al testo leibniziano come ad un'unica, ininterrotta analisi « de notre esprit, et de la merveilluse variété de ses operations »³⁶. In realtà una esauriente descrizione delle operazioni che sono proprie dell'*esprit humain*, come Leibniz lo intende, comporterebbe di addentrarsi in un esame così particolareggiato dei *Nouveaux Essais*, da superare ampiamente i limiti di questo saggio, assumendo la veste di un puntuale e analitico commento critico al testo. Tuttavia occorrerà, anche se in maniera sintetica, sottolineare la grande ricchezza della nozione leibniziana di *esprit*, quale sede delle attività tanto

³⁴ NE, 109, 12-16 (II, 1, 1).

³⁵ NE, 389, 21-22 (IV, 3, 27).

³⁶ NE, 337, 2-3 (III, 9, 5-9). La locuzione 'esprit humain' è usata da Leibniz nei seguenti luoghi: *ivi*, 80, 22 (I, 1, 11); 333, 14 (III, 7, 6); 377, 12 (IV, 3, 1-5); 411, 4 (IV, 7, 6); 421, 31-422, 1 (IV, 7, 11); 466, 16 (IV, 16, 5-9); 478, 25 (IV, 17, 4); 'esprit des hommes', *ivi*, 265, 2 (II, 30, 4).

teoriche che pratiche, quale soggetto del processo conoscitivo e al tempo stesso principio di vita emotiva e morale.

Sebbene il carattere della razionalità costituisca quanto di specifico differenzia l'*esprit* rispetto alle rimanenti sostanze semplici, ciò non di meno nell'idea di *esprit* vanno comprese anche *perception* e *sensation*, *imagination* e *mémoire*, e ancora *passion*, *sentiment*, *plaisir*. Inoltre, allo stesso modo che l'idea di *esprit* si differenzia da quella di *âme*, perché più ricca di determinazioni interne, neppure deve essere identificata con l'idea di *entendement*, né confusa con quella di coscienza o *apperception*. La prima infatti è compresa, come si è visto nella definizione di *esprit*, pur senza esaurirla; mentre l'*apperception* si configura piuttosto come possibilità inerente all'*esprit* di conoscere in maniera distinta quanto racchiude in sé di inconsapevole, come virtualità diversamente realizzata nel corso del processo cognitivo e mai totalmente compiuta in ragione del numero infinito di percezioni che afferiscono a ciascun *esprit*, espressione vivente dell'intero universo e di Dio stesso⁸⁷.

La distinzione tra *perception* e *apperception* assume un ruolo essenziale nella teoria leibniziana della conoscenza, anche per essere una delle condizioni che rendono possibile la giustificazione stessa dell'innatismo da parte di Leibniz. In aperta polemica con l'empirismo professato da Locke Leibniz — è noto — sostiene le ragioni che devono indurci a concludere per la presenza non solo di idee, ma anche di verità « *gravées naturellement dans l'esprit* »⁸⁸. Egli rifiuta come prova a favore dell'innatismo un preteso consenso universale e, sotto questo aspetto, può riconoscere alle critiche mosse da Locke più di una ragione. Leibniz fonda i suoi argomenti da un lato su di una radicale critica dell'induzione, quale fonte di conoscenza

⁸⁷ Vedi particolarmente *NE*, 52-57 (*préface*).

⁸⁸ *NE*, 74, 28-29 (I, 1, 1). Cfr. inoltre *ibid.*, 77, 31 (I, 1, 5); 79, 27 (I, 1, 5); 80, 2 (I, 1, 5); 80, 10 (I, 1, 5); 84, 19 (I, 1, 21); 84, 22 (I, 1, 21); 85, 25 (I, 1, 23); 106, 8 (I, 3, 20); 392, 10 (IV, 4, 1-5).

dotata di vera universalità, dall'altro sulla distinzione che — contro Descartes — occorre riconoscere tra percezione e appercezione, tra pensiero e coscienza, cogliendo con ciò un punto peraltro estremamente vulnerabile della confutazione lockiana dell'innatismo.

La posizione di Leibniz è sufficientemente chiarita nelle sue linee generali già nella *préface*. Il problema dell'innatismo, con quelli ad esso strettamente connessi della distinzione tra virtuale e attuale, tra percepito e appercepito, sono posti in primo piano nella disamina preliminare fatta dal filosofo circa i maggiori punti di divergenza che lo separano dal pensiero di Locke:

Il s'agit de savoir — egli afferma — si l'ame — e sappiamo trattarsi qui dell'*âme raisonnable* dell'uomo, dunque del suo *esprit* — en elle même est vuide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*) suivant Aristote et l'auteur de l'*Essay*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience; ou si l'ame contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes reveillent seulement dans les occasions⁵⁹.

Non si può ammettere, con Locke, che tutte le conoscenze derivano unicamente dall'esperienza, perché questa non offre all'intelletto se non *exemples*, vale a dire verità individuali o, al più, particolari⁶⁰. Per quanto la ripetitività di un accadimento possa ingenerare una ragionevole aspettativa circa la sua regolarità, l'induzione non è sufficiente, secondo Leibniz, per inferire leggi, cioè verità universali e necessarie, a partire da esempi per quanto numerosi⁶¹. La sensibilità dunque è condizione in molti casi necessaria, ma mai sufficiente a spie-

⁵⁹ NE, 48, 12-16 (*préface*).

⁶⁰ Vedi NE, 49, 12-15 (*préface*).

⁶¹ Vedi NE, 51, 5-9 (*préface*) e *ivi*, 49, 15-17.

gare la genesi di conoscenze dotate di vera universalità, per le quali occorre riconoscere un diverso fondamento. Ciò che vale come elemento di prova o di conferma di una verità generale infatti non deve essere confuso con quanto vi concorra a garantirne la necessità universale. I principi che fondano la conoscenza razionale di cui è capace l'uomo e che la distinguono dalle mere connessioni empiriche, proprie delle bestie, non sono dati dalla sensibilità e devono quindi essere considerati innati:

D'ou il paroît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les Mathématiques pures et particulièrement dans l'Arithmétique et dans la Géométrie, doivent avoir des principes, dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens; quoyque sans les sens on ne seroit jamais avisé d'y penser. [...] La Logique encore avec la Métaphysique et la Morale, dont l'une forme la Théologie et l'autre la Jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités; et par conséquent leur preuve ne peut venir, que des principes internes, qu'on appelle innés⁶².

L'innatezza dei principi razionali però non implica per Leibniz che essi siano attualmente presenti alla coscienza: ciò che si richiede perché siano definiti innati è che siano presenti all'*esprit* come inclinazioni, o disposizioni, o virtualità naturali che una attenta riflessione esercitata sulla stessa conoscenza sensibile sia in grado di riconoscere come non derivabili dall'esperienza. Leibniz, che intravede nella concezione della *réflexion*, come fonte di conoscenza, una possibilità di accordo con la gnoseologia di Locke, fa di quella uno strumento privilegiato di accesso alla conoscenza non solo dei principi innati, ma anche delle *idées intellectuelles* che costituiscono gli oggetti immediati e sempre virtualmente presenti all'*entendement* e quindi all'*esprit*:

Or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est

⁶² NE, 50, 2-10 (*préface*).

en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier, qu'il y ait beaucoup d'inné en nostre esprit, puisque nous sommes innés à nous mêmes pour ainsi dire, et qu'il y a en nous: Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et mille autres objects de nos idées intellectuelles? Et ces objects étant immediats et toujours presents à notre entendement (quoyqu'ils ne sauroient estre toujours apperçûs à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoy s'étonner que nous disions, que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en depend?⁶⁰.

Sulla base di queste dottrine Leibniz nello svolgersi dei *Nouveaux Essais*, ma soprattutto nel primo e nel secondo libro, non farà che ribadire contro la 'aristotelica' riduzione a *tabula rasa*, che Locke compie dell'intelletto, tutto quanto egli 'platonicamente' ritiene sia dato, anche se in maniera confusa, nell'*entendement* e quindi per definizione nell'*esprit*, prima di ogni esperienza sensibile e indipendentemente da essa: i principi primi e indimostrabili della logica, le verità necessarie, e le idee intellettuali o di riflessione⁶¹.

Ma la complessità dell'idea leibniziana di *esprit* risulterà ancora più manifesta, quando dal dominio della pura ragione e delle verità necessarie si passi in quello della morale, dei principi della pratica. L'esigenza avvertita da Leibniz di sostenere — ancora una volta in polemica con Locke — l'esistenza di principi primi e indimostrabili anche nel campo della morale poneva non pochi problemi. All'obiezione lockiana che non è possibile concepire alcuna regola della morale capace di produrre un assenso così generale e così pronto come il principio logico di identità, Leibniz nel secondo capitolo del primo libro risponde infatti che nondimeno i principi pri-

⁶⁰ NE 51, 20-52, 2 (*préface*).

⁶¹ Per quanto riguarda l'accostamento a Platone e ad Aristotele rispettivamente della propria posizione filosofica e di quella lockiana vedi NE, 47, 4-48, 3 (*préface*).

mi e indimostrabili della pratica devono essere considerati innati. D'altro canto però egli è ben consapevole del fatto che tali principi, comportando di necessità il riferimento a nozioni tratte dall'esperienza interiore, quale ad esempio quelle di felicità o di tristezza, implicano il riferimento a nozioni confuse e pertanto, seppure innati, non si configurano come verità della pura ragione⁶⁵. La soluzione prospettata da Leibniz richiede da un lato il ricorso all'idea di istinto, dall'altro l'ampliamento della definizione di verità innata fino a comprendere sotto di essa tanto le verità conosciute per istinto, quanto quelle ottenute per mezzo della ragione, della *lumière naturelle*.

Un breve accenno alla nozione di istinto già si trovava nel capitolo precedente, allorché Leibniz aveva sostenuto l'innatezza non solo dell'idea di Dio, ma anche quella delle sue leggi eterne. Egli quindi rinviava al momento in cui si sarebbero affrontati i problemi connessi ai *principes de pratique*⁶⁶. Senonché l'approfondimento della idea stessa di *instinct* porterà Leibniz ad effettuarne un significativo allargamento ben oltre i confini della morale. I principi della pratica sono innati, secondo Leibniz, in quanto, pur non appartenendo alla *lumière naturelle*, sono conosciuti per istinto. I comportamenti istintivi, impressi « dans le fond des nos âmes » in funzione della nostra stessa conservazione, agiscono in noi come inclinazioni naturali che regolano di fatto il nostro agire, prima di ogni dimostrazione della loro giustificazione razionale⁶⁷. Proprio sulla nozione di inclinazione naturale aveva fatto perno la critica lockiana riguardo all'esistenza di principi innati nel campo della morale, intesi come verità impresse nella mente⁶⁸. Non vi è nulla di

⁶⁵ Vedi NE, 88, 7-17 (I, 2, 1).

⁶⁶ Vedi NE, 76, 8-10 (I, 1, 2-4).

⁶⁷ Vedi NE, 89, 16-20 (I, 2, 1).

⁶⁸ Vedi NE, 90, 5-9 (I, 2, 3): « PHILAL. Je vous avoue que la nature a mis dans toutes les hommes l'envie d'estre heureux, et une forte aversion

irrelato però all'interno della monade leibniziana; tutto quanto è contenuto *dans l'âme* trova quindi una sua espressione, seppure confusa, al livello dell'*entendement*, di modo che una inclinazione naturale diviene un precetto della pratica, in quanto espressa dall'intelletto. E se l'istinto che esso esprime in forma di precetto è innato, parimenti innato dovremo considerare innato il principio morale che di quell'istinto costituisce l'espressione razionale:

Or le penchant exprimé par l'entendement passe en precepte, ou vérité de pratique: et si le penchant est inné, la vérité l'est aussi, n'y ayant rien dans l'âme qui ne soit exprimé dans l'entendement mais non pas toujours par une consideration actuelle distincte, comme j'ay assez fait voir⁶⁹.

Da questo punto di vista, per la sua stessa connessione con l'inconsapevole e il virtuale, il ricorso alla nozione di *instinct* offre a Leibniz un modello esplicativo valido anche per rendere ragione dell'uso implicito che si compie degli stessi principi fondamentali della logica⁷⁰. Si potranno quindi avere verità che si presentano come principi primi in rapporto all'istinto e, nello stesso tempo, come verità derivate o conclusioni in rapporto alla *lumière naturelle*, allorché questa ce ne mostri le

pour la misere. [...] Mais ce sont là des inclinations de l'âme vers le bien et non pas des impressions de quelque vérité que soit gravée dans notre entendement ».

⁶⁹ NE, 90, 14-18 (I, 2, 3).

⁷⁰ Vedi NE, 90, 18-20 (I, 2, 3): « Les instincts aussi ne sont pas toujours de pratique: il y en a qui contiennent des vérités de theorie, et tels sont les principes internes des sciences et du raisonnement lors que sans en connoître la raison, nous les employons par un instinct naturel ». Cfr. *ibid.* 91, 5-8 (I, 2, 3): « Il y a des principes de connoissance, qui influent aussi constamment dans nos raisonnemens que ceux de pratique dans nos volontés, par exemple, tout le monde employe les regles des consequences par une Logique naturelle sans s'en appercevoir ».

ragioni⁷¹. Di modo che se ne potrà affermare la innatezza, poiché una verità derivata è non di meno innata «lors que nous la pouvons tirer de nostre esprit»⁷².

Fonte diretta delle verità necessarie e delle idee intellettuali in esse implicite, sede degli istinti tanto pratici che conoscitivi, *âme raisonnable* e quindi — unica fra le sostanze — dotata di responsabilità morale, l'*esprit* non perde tuttavia il carattere di sostanza semplice, principio di unità e insieme di unicità del corpo organico cui è preposto:

Mais quant aux substances qui ont en elles mêmes une véritable et réelle Unité substantielle, à qui puissent appartenir les actions vitales proprement dites; et quant aux Estres substantiels, *quae uno spiritu continentur*, [...] c'est à dire qu'un certain esprit indivisible anime; on a raison de dire qu'elles demeurent parfaitement le même individu par cette ame ou cet esprit, qui fait le moy dans celles qui pensent.⁷³

Nella «merveilleuse variété de ses opérations» l'*esprit* infatti, percorrendo la scala graduata e continua che unisce l'inconsapevole alla coscienza, può giungere fino alla distinzione che è propria della conoscenza razionale, riconoscendosi infine come Io, centro, punto di convergenza di quella rappresentazione prospettica dell'intero universo, che costituisce la sua stessa, più intima natura.

⁷¹ Vedi NE, 91, 14-24 (I, 2, 4).

⁷² NE, 91, 11-14 (I, 2, 4).

⁷³ NE, 231, 26-232, 5 (II, 27, 4); cfr. *ivi*, 235, 5-11 (II, 27, 8).