

LEIBNIZ E L'IDEALISMO TEDESCO

di Guido Zingari

Estratto da:

ANNALI
di discipline filosofiche
dell'Università di Bologna
n. 4 - 1982-83

LEIBNIZ E L'IDEALISMO TEDESCO

di Guido Zingari

Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben,
dass die Monaden Fenster haben, durch
welche die Dinge hinein und heraus stie-
gen.

F. W. J. v. Schelling

1. *Delineazione di un quadro storico del problema*

La presente indagine fa parte, nelle sue intenzioni, di un più ampio e forse ambizioso lavoro, che ha per scopo una prima ricostruzione di quella *vicenda* storiografica riguardante la ricezione della filosofia di Leibniz da parte dell'idealismo post-kantiano e in particolare di Hegel. In questo nostro lavoro preliminare, e più che stabilire le ragioni dell'avvenuta o mancata ricezione di Leibniz nell'idealismo tedesco, ci siamo preoccupati di raccogliere diverso materiale di discussione, che potrebbe servire a dare una risposta all'interrogativo di fondo qui posto. Gli studi che hanno preso in esame questo argomento sono a tutt'oggi piuttosto rari, e questa constatazione di fatto appare tanto più sorprendente quanto più si pensi all'importanza che la trattazione di tale argomento dovrebbe avere per individuare le basi e lo sviluppo complessivo del pensiero tedesco, e non solo tedesco, dopo Leibniz.

Uno studio non molto recente di Joachim Christian Horn, *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel* (München und Wien, 1965), unico nel suo genere, ha potuto tracciare solo alcune linee di quella complessa ricerca che si muove in molteplici ambiti di sapere, dalla logica matematica alla teodicea, allo scopo di istituire un confronto o una *Auseinandersetzung* rigorosa e critica, tra Leibniz e l'idealismo tedesco nel suo compimento maturo. Horn, richiamandosi ad un lavoro precedente di Kroner¹, riconosceva il proprio interesse per una linea speculativa che va da Leibniz a Hegel, passando attraverso Fichte. In termini più espliciti la sostanza individuale o monade veniva pensata

da Horn, come una precisa indicazione in direzione della comprensione della *Wissenschaftslehre* di Fichte e della logica hegeliana. L'Ho fichtiano e il concetto di Hegel sono entrambi concepiti infatti come «assoluto». La monade è «la logicizzabilità» (*die Logisierbarkeit*)² dell'individuale, come il concetto hegeliano è lo svilupparsi ontologico formale dell'essenza del proprio contenuto. Tesi queste, a suo tempo, sostenute con molto vigore dallo Hartmann ad esempio, tanto da poter affermare che Hegel si dovrebbe considerare «als Leibnizianer — und wohl gar als den ersten konsequenter und kongenialen»³.

Resta tuttavia senza esauriente risposta, l'interrogativo di fondo appunto, circa la vera ricezione di Leibniz nell'Idealismo tedesco. Soprattutto in quell'epoca si poteva forse dire del filosofo di Hannover quanto ebbe a dire una volta spiritosamente Voltaire a proposito di Spinoza: che molti lo citavano, ma in realtà nessuno lo aveva letto. Ora due ordini di ragioni si possono preliminarmente prospettare, per giustificare il parziale accoglimento o in-flusso di Leibniz nel pensiero tedesco del primo Ottocento. Uno è di natura *esterna* alla filosofia di Leibniz, costituito dall'affermarsi di uno stretto e non sempre giustificato binomio Spinoza-Leibniz, dalla incidenza della interpretazione e tradizione wolffiana, in cui acutamente Schlegel aveva individuato un deprecabile spirito di «setta»⁴ e ancora derivato altrove dalla critica di Condillac e di Voltaire. Un secondo di natura *interna*, determinato dalle effettive difficoltà di ricostruzione di un sistema che sfugge ancor oggi nei frammenti e nei brani incompiuti e che è arduo ricollegare nei suoi nessi teorici⁵. Per ciò che concerne tutte queste situazioni di fatto ed ipotesi, ci troviamo comunque ancora su un piano molto esteso, se non addirittura vago di progetti storiografici e interpretativi.

Un fatto è certo: nell'epoca dell'Idealismo tedesco, non si assiste ad una sistematica riproposizione della filosofia di Leibniz o tale da poter essere accettata per la globalità e la completezza che essa prospetta. Aleggia piuttosto l'idea di un *leibnizismo*. E così verosimilmente per Salomon Maimon (1754-1800), per Christoph Gottfried Bardili (1761-1808), per lo Schulze (1761-1833), per Schleiermacher (1768-1834), e ancor più per la schiera dei romantici da Friedrich Schlegel (1772-1829), a Novalis (1772-1801), a Heine (1797-1856), per Hölderlin e per Goethe ed altri ancora. Motivi e suggestioni diverse del leibnizismo si intrecciavano tra di loro. Dall'interesse per un «differenziale della coscienza» (*Differentiale des Bewusstseins*), espressione con la quale Maimon assumeva e caratterizzava l'intuizione empirica nei gradi della conoscenza, alla ripresa del realismo nella logica di Bardili, al principio dell'«autodispiegamento» (*Selbstenfaltung*),

che Schlegel rileva nella dottrina della monade, al tono letterario che Novalis, nei *Fragments*, accorda alla teoria del calcolo infinitesimale.

Nel periodo in cui domina la discussione intorno ai risultati della filosofia critica di Kant, Salomon Maimon è forse l'unico pensatore, lasciando da parte la scarsa originalità di leibniziani come Johann August Eberhard o Ernst Platner, a riproporre e a svolgere originalmente alcuni principi di Leibniz e a criticare Kant nel solco di un ripensamento di Leibniz e della sua teoria della conoscenza, svincolandosi da una certa diffusa soggezione speculativa. Si pensi ad esempio a Reinhold⁶.

Fichte lo terrà in molta considerazione, come pure Schelling. La lettura che Maimon fa della *Monadologie* di Leibniz, tiene conto delle acquisizioni fondamentali del pensiero di questi, non solo dal lato della metafisica ma anche della matematica. È così per il concetto di «differenziale» che egli utilizza per la comprensione della relazione funzionale tra universale e particolare, che corrisponde in Leibniz alla relazione tra *vérités de fait* e *vérités de raison*. In genere tutta l'opera di Maimon è punteggiata di riferimenti espliciti a Leibniz, nel pensare la connessione tra matematica e filosofia o nell'approssimarsi al progetto leibniziano della lingua filosofica, e implicitamente certe costruzioni sistematiche in opere come *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (1790), in particolare *Ueber symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache*, si ispirano a un procedimento metodico tipicamente leibniziano.

2. Schelling e lo spirito leibniziano

La ripresa e la *fortuna*, se così si può dire, di Leibniz nel primo Ottocento è di solito associata indirettamente al nome di Schelling. Il primo Schelling mostra in effetti di penetrare in profondità nello spirito del pensiero di Leibniz, al quale lo aveva iniziato il maestro Reuchlin. Così ad esempio egli si esprime con molta incisività nella *Einleitung alle Ideen zu einer Philosophie der Natur* del 1803 (1797¹): «Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie [von Leibniz] wiederherstellen kann. Sein Geist verschmähre die Fesseln der Schule; kein Wunder, dass er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortlebt hat und unter den Übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln [...] Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannichfaltigsten Formen sich selbst offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet»⁷. Schelling mette

bene in rilievo l'equivoco decisivo nel quale incorse l'interpretazione kantiana: «Doppelt unerträglich ist es daher, dass man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und dass die kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge sagen lässt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt sehn, als von dem spekulativen Hingespinnst einer Welt von Dingen an sich, die, von keinem Geiste erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt»⁸. In base a questo presupposto si legittima il principio della conoscenza in Leibniz: «Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: dass die Vorstellungen von äussern Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze wie in einer besondern Welt entstünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anschauung des Unendlichen) vorhanden wären. — Er behauptete in seinen letzten Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, dass eine äussere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, dass sonach alle Veränderungen, aller Wechsel von Perceptionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem innern Princip hervorgehen könne»⁹. Schelling riconosce pertanto le acquisizioni speculative di Leibniz, tanto da pensare di poterle utilizzare per superare il dualismo kantiano e l'idealismo di Fichte. Il concetto di forza su cui si fonda la sostanza, la formulazione della legge della conservazione dell'energia, il principio della continuità, costituiscono delle indicazioni assai preziose per la elaborazione della concezione meccanico-teologica propria della filosofia della natura schellingiana.

Tuttavia l'atteggiamento di Schelling nei confronti di Leibniz, nello sviluppo continuo del suo pensiero, fu via via variamente modificato, corretto, criticato. Nel *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*. Ein Gespräch (1802), dove tra i personaggi del dialogo figura Anselmo che impersona Leibniz, questi sostiene le tesi dell'«Intelletualismo» monadologico. Ma è proprio a proposito dell'esposizione e della comprensione di questo intellettualismo che si sollevano da parte di Schelling serie riserve, dovute alla limitazione dell'idea di monade. Schelling si chiede poi se la dottrina leibniziana sia stata correttamente recepita, come nel caso della sua teoria della conoscenza. Problema non secondario, egli osserva infatti: «Diese Frage ist um so natürlicher je allgemeiner bis in unsere Zeit, selbst von denen, welche sich zu Leibniz bekennen oder die Philosophie zu ihm zurückführen wollen, seine Lehre, nicht ohne seine Schuld, in Hauptpunkten, wie die der vorherbestimmten Harmonie (welche auf die Verbindung des Leibes mit der Seele bezogen wird), dem Verhältniss der Monaden zu Gott u.f.f., ganz unverstanden geblie-

ben ist»¹⁰. Schelling mette dunque in rilievo il fatto che i continuatori di Leibniz, almeno su principali asserti metafisici, caddero in totali fraintendimenti e conclude nell'importante *Nota* al dialogo ora commentata che «gleichwohl möchte sich in der Rede des Anselmo nichts finden, das nicht mit einzelnen Stellen aus Leibniz wirklich belegt werden könnte, ohne dass man nöthig hätte zu der Berufung auf den Geist des Intellectualsystems seine Zuflucht zu nehmen. Das Sehn z.B. der Einheiten in Gott betreffend, und dass für die adäquate oder Vernunftvorstellung alles in Gott seh, kann man sich auf mehrere Ausserungen beziehen, die theils in den *Nouveaux essais*, theils in einer Zugabe zu denselben, über das Theorem des Malebranche, dass wir alle Dinge in Gott sehen, befindlich sind»¹¹.

Nelle *Münchener Vorlesungen* dedicate alla storia della filosofia moderna, degli anni 1836-37, la filosofia di Leibniz è presa in esame sotto l'aspetto della dottrina della sostanza. Schelling nel clima del neo-spinozismo, definisce il leibnizismo «uno spinozismo illanguidito» (*einen verkümmerten Spinozismus*)¹², evidenziando alcune principali differenze nelle posizioni dei due filosofi. Tuttavia ciò che risulta singolare nelle *Vorlesungen*, è il fatto che Schelling prenda in esame gli aspetti che egli stesso ammette essere oramai storicamente superati della filosofia di Leibniz, senza neppure porsi la domanda se non ve ne siano di ancora validi. La *bonomia* nei confronti di Leibniz, cui si riconoscono i meriti di un ingegno superiore «ein Stolz der deutschen Nation», sostituisce piuttosto la critica e l'approfondimento delle sue posizioni. La teodica così come la dottrina monadologica sono viste da Schelling come un semplice *lusus ingeni*, un passatempo della mente, allo stesso modo in cui il sistema dell'armonia prestabilita viene considerato «als eine philosophische Antiquität [...] und als Anlass, sich über die Langmuth des deutschen Geistes zu verwundern, der bei so wenig natürlichen und doch zugleich so untergeordneten Vorstellungen so lange sich festhalten liess»¹³. C'è allora da domandarsi perché Schelling a sua volta prenda sul serio ciò che ritiene, ed effettivamente è, superato in Leibniz, dal momento che egli, conclude esplicitamente Schelling «war ein viel zu erfahrener von der einen und ein zu genialer Mann auf der andern Seite, als dass er selbst seine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloss vorübergehende Vorstellung hätte halten können»¹⁴.

Nella varietà della ripresa di temi leibniziani, nel contesto dell'idealismo tedesco, quasi tutti, interpreti e ricettori, contribuiscono, loro malgrado, a disperdere le componenti del sistema leibniziano e di conseguenza a rendere remote le possibilità di una sua

ricostruzione. La critica, non ultima quella di Hegel, accentua gli aspetti apparentemente regressivi o anacronistici, si pensi al rifiuto del «sapere rappresentativo», antepoendo i presupposti del proprio punto di vista speculativo.

La mancanza di interconnessione tra Leibniz, l'Idealismo tedesco e Hegel, è riscontrabile principalmente nei seguenti motivi. Nella sotto valutazione della teoria della conoscenza e della definizione che Leibniz, già a partire dal fondamentale saggio *De cognitione, veritate et ideis* del 1684, andava costruendo in polemica con Descartes, sottovalutazione che non farà seriamente comprendere più tardi l'originale portata dei *Nouveaux Essais*. Hegel da parte sua li definirà una semplice «confutazione» di Locke. Nello scarso rilievo dato all'idea di un pensiero simbolico ed espresso. Nel disinteresse mostrato soprattutto per i progetti del primo Leibniz, per l'*ars combinatoria*, per la caratteristica, per il concetto di metodo e di scienza, per la *Mathesis universalis* e per l'idea di «enciclopedia», e ancora per le conseguenze filosofiche che derivarono dalla riflessione leibniziana sulla geometria degli indivisibili e sull'analisi dell'infinito. Dunque sostanzialmente non riconoscimento di una precisa figura di un Leibniz filosofo ed insieme epistemologo.

Un aspetto ulteriore e particolare, che meriterebbe un sistematico approfondimento, per determinare i legami tra Leibniz e l'Idealismo tedesco, è la ripresa vigorosa del Platonismo. Come notava in un suo recente studio J.P. Vieillard-Baron¹⁵, Leibniz rappresenta in questo senso un *unicum* nell'intero arco della filosofia tedesca del secolo diciassettesimo.

Ma quale è infine il tratto che accomunava in generale le interpretazioni di Leibniz e che ancor oggi¹⁶ si può dire abbia un peso determinante come metro di valutazione della sua intera filosofia? Molto probabilmente il privilegio e insieme l'equivoco insistentemente accordati in ogni tempo alla dottrina monodologica, ossia alla parte più esigua e tendenziosa della produzione filosofica di Leibniz, rispetto ai fondamentali risultati e ai progressi ottenuti in altri campi del sapere e della scienza: dalla logica formale alla gnoseologia alla matematica, alla fisica. In questo senso la parte dedicata a Leibniz nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* di Hegel può costituire un documento esemplare ed indicativo per rafforzare la convinzione che si debba forse operare una *scorporazione* o una distinzione talora netta e decisiva tra Leibniz e la filosofia monodologica, se si vuole arrivare ad una comprensione adeguata del suo pensiero. A tale assunto potrebbe fare eco ad esempio un sospetto che ebbe Martial Guerotut: che la monade non si può conciliare con la monadologia, perché: «La monade pose l'infinité du progrès que

la monadologie achève et exclut, la monadologie suppose la connaissance claire et distincte de Dieu et de l'Univers, que la monade exclut. Il y a exclusion réciproque entre la *réalité du progrès* et le substratum métaphysique constitué par la hiérarchie strati- que des monades que l'entendement clair et distinct conçoit»¹⁷.

3. La filosofia monadologica nell'interpretazione delle «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» di Hegel.

L'esame delle *Vorlesungen* di Hegel, nelle redazioni di Jena (1805-1806) e Heidelberg (1828-1829) con le aggiunte¹⁸ riguardanti l'epoca della filosofia moderna, per quanto possa sollevare riserve circa la loro assoluta attendibilità e il rigore espositivo, offre diversi spunti ed elementi che possono contribuire ad una valutazione o per lo meno ad un sommario orientamento sul pensiero di Leibniz, secondo l'interpretazione hegeliana. Se dalle *Vorlesungen* di Hegel, nella parte dedicata a Leibniz non può discendere una disamina puntuale ed organica del pensiero leibniziano, è certo che in esse si possono rintracciare i sintomi e le intenzioni interpretative di Hegel, circa il quadro generale di quel pensiero. Il carattere sommario della trattazione che emerge dalle *Vorlesungen* non si legittima solo guardando alle circostanze nelle quali esse furono composte, ma considerando da vicino quella linea di tradizione interpretativa che Hegel non sembra affatto misconoscere e tanto meno mettere in discussione. Primariamente nella riduzione della filosofia di Leibniz alla filosofia monadologica.

Imanzitutto Hegel vede in Leibniz il contraltare di Newton e, per quanto concerne la filosofia, l'oppositore dell'empirismo di Locke e dall'altra parte di Spinoza. L'affermazione del «pensatore» (*das Gedachte*), di contro al percepire degli Inglesi e all'essere sensibile, quale essenza della verità, lo avvicina a Jakob Böhme e a ciò che questi aveva detto dell'essere in sé. Tuttavia il fondamentale principio d'individualità, porta a contrapporre direttamente Leibniz a Spinoza e alla dottrina di questi, intorno alla sostanza universale e unica. Pertanto l'altro lato del centro spinoziano, l'esser per sé, la monade, pensata certo non ancora come «io» o «concetto assoluto», denota sin d'ora il concentrarsi di Hegel su la filosofia monadologica, sinossi del pensiero leibniziano, ove si radicalizza l'opposizione estrinseca di due posizioni e di due principi. La plausibilità di un tale presupposto condiziona subito però lo svolgimento del discorso hegeliano, incidendo sulle conseguenze che derivano dalla sua ricostruzione storiografica e di filosofia della storia.

Hegel evidenzia l'interesse di Leibniz per la giurisprudenza e la filosofia, per la congerie di cognizioni enciclopediche, per la matematica, coltivata sotto la guida di Erhard Weigel. Per quanto sia difficile una sicura affermazione in proposito, Hegel mostra di essere a conoscenza, almeno nelle *Vorlesungen*, dell'edizione ginevrina del *Dutens dell'Opera Omnia* di Leibniz del 1768, e di avere per ciò a disposizione molto materiale per un ampio esame della filosofia leibniziana, non riducibile dunque a quella parte costituita dalla filosofia monadologica.

Un'importanza considerevole Hegel attribuisce alla *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* del 1663, in cui Leibniz in forma piuttosto scolastica, espone brevemente le diverse posizioni che fanno capo alla dottrina della sostanza individuale. Questo principio astratto di tutta la filosofia leibniziana, afferma Hegel, si contrappone risolutamente a Spinoza. Ma esaminiamo altri particolari che emergono da queste pagine delle *Vorlesungen*. Hegel ritiene giustamente che non vi sia alcuna opera leibniziana, che possa considerarsi un'esposizione sistematica e compiuta della sua filosofia. «La sua filosofia è perciò disseminata in numerose brevi dissertazioni, composte per fini svariati, nelle sue lettere, nelle sue risposte ad obiezioni mossegli, che lo indussero a sviluppare ulteriormente alcuni lati: non ne esiste una completa elaborazione sistematica riveduta o compilata da lui»¹⁹.

Tuttavia egli non arriva alla conclusione di poter ricostruire il sistema, attraverso i numerosi scritti che egli poteva utilizzare a tal fine, limitandosi ad osservare che i *Nouveaux Essais* si riducono solo ad una «confutazione» (*Widerlegung*) e che la pretesa sistematica della *Théodicée* era stata fortemente compromessa dal tono popolare. Per non dire poi delle fatali conseguenze venute dai *Principes de la Nature et de la Grace*, circa gli intenti sistematici. Ora rilevi di questo genere sembrano costituire perlomeno un criterio un po' superficiale per individuare la posizione speculativa di Leibniz. Dire dell'occasionalità di un'opera, è dire molto e poco nello stesso tempo, se non si tenta un inquadramento complessivo, pur tra le difficoltà di riunire e vagliare i reperti di cui si dispone. E la situazione di Leibniz è, rispetto alla storiografia in generale, percorsa da queste difficoltà, divenute origine di reiterati equivoci.

Tentiamo un sommario confronto. Nella esposizione molto circostanziata, che si basa su una notevole quantità di testimonianze, di fonti e di materiale documentario, J.J. Brucker (1696-1770) nella sua *Historia critica philosophiae* (Lipsiae, 1742-1744), cita da Hegel, mostra di essere attento allo sviluppo complessivo della speculazione leibniziana, senza incorrere nella deceptiva assunzione storiografica di privilegiare alcune parti rispetto ad al-

tre. La *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1798-1819) di W.G. Tennemann (1761-1819), sempre citata da Hegel, va molto più addentro ai problemi e in modo più critico, quantunque persista il merito di aver ripensato radicalmente la tradizione scolastica in Germania e di aver indirizzato la filosofia verso le acquisizioni delle scienze. Egli inoltre aveva mirato a perfezionare il «metodo», con le determinazioni di principi positivi, prospettando una correzione del razionalismo di Descartes. Tennemann, ad esempio, insiste opportunamente circa l'essenziale funzione della *Mathesis* nel pensiero di Leibniz, relativamente allo stesso problema della sostanza, poiché «[...] er [Leibniz] die Mathematik als einen Theil der Metaphysik sich dachte, und die wesentlichen Unterscheidungen von beiden aufzusuchen keine Veranlassung in sich und in andern gefunden hatte»²⁰. Queste posizioni storiografiche possono essere messe a confronto con altre alle quali fa riferimento Hegel. Nella parte conclusiva del capitolo dedicato al sistema di Leibniz, dopo un esame approfondito dell'intera sua filosofia, J.G. Buhle (1763-1821), ad esempio, nella sua *Geschichte der neuern Philosophie* (Göttingen, 1800-1804), si ferma intenzionalmente a considerare lo scritto leibniziano *Historia et commentatio linguae characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi et iudicandi* composto tra il 1679 e il 1680. L'Autore si rammarica del fatto che il progetto di Leibniz fosse rimasto allo stato di abbozzo e senza sviluppi e si richiama a testi capitali come la *Dissertatio de arte combinatoria*²¹ sui quali Leibniz ebbe maggiormente ad insistere. Di tale genere, sono alcune considerazioni e giudizi critici espressi dagli stessi storici a cui si rifanno le *Vorlesungen* hegeliane, e che risultano più aderenti — nel loro insieme — alla filosofia di Leibniz.

Ma torniamo a Hegel. Egli aggiunge che nel complesso, Leibniz seguì nella sua filosofia il procedimento dei fisici nella formazione di ipotesi per la spiegazione dei dati di fatto. «Ecco perché la filosofia di Leibniz più che di sistema filosofico ha l'aspetto di un'ipotesi sull'essenza dell'universo, vale a dire sul modo in cui si deve determinarlo secondo le determinazioni metafisiche accolte come valide, i dati e i presupposti della immaginazione [...]»²².

Con il lasciar da parte la considerazione delle fonti leibniziane, ricorrendo poi ad alcuni pareri di Pfaff o dello stesso storico Buhle, il giudizio di Hegel diviene viepiù manifestamente inaccettabile. La sequenza delle affermazioni arbitrarie di quel «romanzo metafisico» che è la filosofia leibniziana, dice Hegel, risulta essere un'esposizione di pensieri «in maniera narrativa» (*im ganzen erzählungsweise*), senza connessione logica e concettuale e senza

sviluppo necessario. Alla logica propria dalla determinazione dialettica, Hegel dunque oppone una logica narrativa, quella appunto di Leibniz, del tutto estrinseca. L'unità del sistema e del pensiero speculativo, sembra sfuggire completamente a Hegel.

La filosofia di Leibniz è definita «un idealismo dell'intellettualità dell'universo»²³, che punta ad una sintesi delle posizioni di Locke e di Spinoza. In questo modo ha inizio la disamina della filosofia monadologica che, a nostro avviso, appare già fortemente compromessa nei presupposti. Essa viene divisa da Hegel in sette punti. Leibniz: «afferma più precisamente da un lato l'essere in sé e per sé dei diversi e dell'individualità nelle molte monadi, dall'altro al contrario e separatamente l'idealità spinoziana e il non essere in sé e per sé di ogni distinzione, come idealismo della rappresentazione»²⁴.

Hegel scava inutilmente, pervenendo a risultati scontati, il terreno delle tesi dei *Principes de la Nature et de la Grâce*, con una grande dovizia di giudizi rovinosi sulla loro inania e l'infelicità dell'argomento. La definizione di sostanza e in particolare il procedere dal determinato composto, la «trivialissima» (*sehr triviale*) categoria del composto, dice Hegel, per ritornare al semplice, la monade, viene considerato astratta tautologia. Il collegamento o l'unità riguardo al composto e al semplice, è pertanto esteriore. Il compito hegeliano di raggiungere la determinazione, attraverso un movimento dialettico, non viene assolto. Quantunque queste monadi si differenzino dall'astrattezza dei vuoti atomi di Epicuro e siano più simili alle forme sostanziali degli Scolastici o ai punti metafisici alessandrini o alle entelechie di Aristotele, esse rimangono astratte rispetto alla vera e propria determinazione. L'intervento di Dio per la loro creazione, «una parola vuota, desunta dalla rappresentazione»²⁵, dice Hegel, non può che aggravare questa manchevolezza.

La monade è indifferente e indipendente, in caso diverso non sarebbe entelechia. Essa si autodetermina. Il collegamento tra le sostanze è possibile, per Leibniz, solo in base all'armonia, l'unità che è in sé. In breve Hegel vede in questo la relazione spinoziana secondo cui «ogni attributo rappresenta per sé l'intera essenza di Dio»²⁶.

Hegel viene poi a trattare del principio leibniziano degli indiscernibili, secondo cui ciò che non è in sé diverso, non può distinguersi. Di questo principio egli aveva parlato nella *Wissenschaft der Logik*²⁷, opponendolo al principio di identità. In senso volgare si afferma che non vi sono due individui tra loro uguali. Dal lato delle cose sensibili, tale principio non è rilevante. A questa considerazione superficiale, Hegel contrappone giustamente quel «senso più profondo», che ogni cosa è in se stessa

alcunché di determinato, che si distingue in se stessa da altro»²⁸. Il confronto in base all'uguaglianza o disuguaglianza è stabilito da noi e cade in noi. Tuttavia, sottolinea Hegel, ciò a cui si deve guardare è la «differenza determinata», nelle due cose in loro stesse. «La differenza deve essere differenza in se stessa, non in virtù della nostra comparazione, che anzi il soggetto deve avere la differenza come sua propria determinazione; vale a dire la determinazione deve essere immanente all'individuo»²⁹. La distinzione di due cose tra loro non costituisce in sé un semplice rapporto di diversità, a cui ci si deve fermare, poiché la cosa principale è la determinata differenza in sé.

Non v'è dubbio che Hegel insista qui su quei punti della filosofia monadologica, che, pur presi in considerazione in forma non del tutto unitaria, accreditano la nuova teoria della sostanza-concetto che egli veniva metodicamente elaborando, e dunque concentri la propria attenzione speculativa sulla idealità della monade. Hegel giudica l'«intellettualità» di tutte le cose, un grande pensiero di Leibniz. Per Leibniz la determinatezza e il mutamento posto nella monade è un principio interno, in sé³⁰, essa accoglie la pluralità e il semplice. Da qui muove la percezione. La *perceptio* che corrisponde appunto alla *Vorstellung* di Hegel³¹. E noi sappiamo quale sia l'assunto critico di Hegel, riguardo a questo momento della conoscenza. La *Vorstellung* caratterizza l'indifferenza e l'immediatezza, ciò che è ad un livello inferiore per il pensare concettuale. Ma se la semplicità nel mutamento e nel movimento della pluralità fa sì che la monade sia in sé universale, afferma Hegel, si viene ad una determinazione importantissima: «nella sostanza medesima è posta la negatività, il carattere determinato, senza ch'essa perda la sua semplicità e il suo essere dentro se stessa»³².

Tale è il nucleo essenziale dell'idealismo che si ricava dalla filosofia monadologica, a partire dal quale è possibile pensare hegelianamente a *un'idealità dialettica* della monade. Il semplice è un distinto in lui stesso e resta uno nel suo mutamento. Il distinto è a un tempo «superato» (*aufgehoben*) ovvero è «determinato» (*bestimmt*) come unità. Le monadi si distinguono per modificazioni al loro interno, per determinazioni ideali e non esterne. Nell'idealità della monade, le differenze sono solo rappresentazioni. È qui che Hegel individua la differenza assoluta, il concetto, ciò che non è limitato dall'estrinsecità della rappresentazione. Per questo appunto, l'aspetto più interessante della filosofia leibniziana *scilicet* monadologica, è a suo avviso l'idealità nel «materiale». «Quello di Leibniz è un sistema intellettuale, secondo il quale ogni cosa materiale è rappresentativa, percettiva»³³. Ma sarebbe forse necessario interrogarsi sulla legittimità del

salto trascendentale operato da Hegel. La monade e la sua costituzione vengono ad assumere la forma dell'Io, del mio spirito. Per esemplificazione: l'Io ha diverse rappresentazioni e una quantità di pensieri, ma in questa differenziazione resta uno. Senza dubbio Hegel fa riferimento alla parte iniziale della *Monadologie*. È opportuno precisare che a partire dal paragrafo 18 di quest'opera, il complesso ragionamento leibniziano si viene incentrando sui molteplici gradi di perfezione delle monadi. Leibniz distingue le sostanze o monadi dalle anime: «Mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'aurent que cela, et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire»³⁴.

Il movimento delle rappresentazioni della monade si fonda sull'«attività» (*die Tätigkeit*), altro concetto decisivo nell'economia del ragionamento hegeliano. L'attività è distinzione in un unico uno sostanziale ed è insieme «differenza» (*der Unterschied*). Hegel pertanto espone e interpreta il paragrafo 15 della *Monadologie*. Le rappresentazioni unite in un interno mutamento caratterizzano la monade. L'appetizione è la sua spontaneità che contrasta con la categoria dell'influsso. La «determinatezza» (*die Bestimmtheit*) non è una differenza rivolta all'esterno, ma si riflette in se medesima. Al punto e) Hegel esamina la questione delle rappresentazioni coscienti. È noto che le rappresentazioni non sono tutte necessariamente tali, ossia coscienti. La «coscienza» (*das Bewusstsein*) è una percezione di grado superiore, essa viene definita da Leibniz «appercezione» (*Monadologie*, paragrafo 14). La differenza tra la semplice rappresentazione e l'autocoscienza della monade dipende, dice Hegel, dal grado di «evidenza» (*die Deutlichkeit*). Termine questo che ci sembra meno appropriato di quello di «percezione distinta» (*Monadologie*, paragrafo 19), del quale fa invece uso Leibniz, preoccupandosi inoltre di avvertire che esso è da intendere in un significato diverso da quello dato da Descartes. Hegel osserva che il termine rappresentazione risulta inadeguato per l'autocoscienza e passa a considerare brevemente la peculiarità della rappresentazione incosciente. Una volta di più egli mostra la riluttanza alla comprensione di un principio basilare e originario del pensiero di Leibniz. La funzione dell'incoscienza è ridotta, nel tono stesso dello scialbo commento hegeliano, a un'invenzione empirica per spiegare il movimento della conoscenza. In effetti Hegel respinge il passaggio e lo sviluppo delle piccole percezioni verso ciò che è distinto, e la funzione della «memoria», capace di fornire secondo Leibniz «une espèce de *consécution* aux âmes qui imite la raison» (*Monadologie*, paragrafo

fo 26). Questi gradi che nel continuo e nella varietà precedono la conoscenza e la consapevolezza vera e propria non trovano posto nel processo speculativo di Hegel. Ciò porta quasi a giustificare la limitazione empirica della dottrina delle monadi e della filosofia di Leibniz. Le complesse questioni che emergono da questi passi della *Monadologie*, vengono dunque solo parzialmente affrontate da Hegel e, anche in questo caso, sono vincolate da un suo schema argomentativo non facilmente decifrabile.

La «materia» (*die Materie*)³⁵ costituisce la facoltà passiva delle monadi. Qui, dice Hegel, si trova l'oscurità delle rappresentazioni. La materia è in sé attività. L'espressione più adeguata sarebbe «un semplice essere in sé senza essere posto»³⁶. È evidente che Hegel riconduce tutto alla sua *tournaire* di linguaggio e di concetto, arrivando a conclusioni degne di scherno e pertanto inaccettabili, come la seguente: «Il passaggio dall'oscurità alla chiarezza è dimostrato da Leibniz con lo svenimento»³⁷.

L'ultimo punto del suo commento alla filosofia monadologica, il settimo, ratifica in forma estrema la semplificazione operata da Hegel.

Ma egli prosegue. Leibniz stabilisce più dettagliatamente la distinzione, in momenti, delle monadi inorganiche, organiche e coscienti. Hegel prospetta un approfondimento della dottrina monadologica, attraverso cui si dovrebbe pervenire alla maggiore determinazione della monade. Egli balza da un testo leibniziano all'altro, con l'intento compromesso di ricostruire la tessitura organica del sistema monadologico. La prima considerazione, a), riguarda il rapporto tra continuità e uguaglianza nei corpi inorganici, in cui è rilevabile l'aporia dell'esteriorità. La seconda considerazione, b), riguarda i corpi viventi e animati. In questo caso l'attenzione di Hegel si concentra sul significato del termine «dominio» (*die Herrschaft*), riferito all'entelechia o anima che domina formalmente e non *realiter* le altre monadi. Leibniz elude nuovamente la possibilità di una connessione dialettica. Infatti: «questo del 'dominare' è qui un termine improprio. Il dominio non si esercita su altri, essendo tutti indipendenti; si tratta quindi di un'espressione meramente formale. Se Leibniz non avesse ricorso alla parola 'dominio', e avesse svolta la cosa con più precisione, la monade predominante avrebbe appunto tolto le altre, le avrebbe poste negativamente; sarebbe scomparso l'esser in sé delle altre monadi vale a dire il principio dell'essere assoluto di questi punti o individui»³⁸. Infine si arriva in c), alla monade cosciente. Questa si distingue dalla monade materiale, dice Hegel, per la «chiarezza del rappresentare», espressione di cui non si trova il riscontro letterale in Leibniz, e che comunque è ritenuta un'espressione indeterminata e costituisce una differenza forma-

le. La coscienza o «appercezione» è caratterizzata dalla distinzione che è la sua determinatezza. Veniamo così ad un passaggio centrale, almeno nella *Monadologie*, al paragrafo 29, concernente la conoscenza riflessa propria dell'anima ragionevole o spirito. La conoscenza umana, rispetto ai gradi precedenti della natura della monade, ha la capacità di elevarsi alle verità necessarie ed eterne, che rappresentano rispettivamente per Hegel l'universale e il coerente. L'essenza della autocoscienza sia per questo nell'universalità dei concetti.

È forse opportuno avere sempre presente la considerazione *sofisticata* del concetto da parte di Hegel e l'inverso: il concettualizzarsi della sostanza. Il procedere verso la determinazione metafisica del concetto, è probabilmente qui ciò che distingue nettamente la posizione di Hegel da quella di Leibniz. L'aspetto strettamente logico nella costruzione del concetto, che segue il formarsi della monade, viene lasciato da parte. E si ripresenta così il problema di quale possa essere il significato e l'esito logico-metafisico da assegnare alle dottrine di Leibniz e Hegel in proposito.

Entrano in causa a questo punto i due principi logico-metafisici su cui si fonda la verità: quello di contraddizione e quello di ragion sufficiente. Essi sono, come è noto, alla base del sistema leibniziano, ove vengono problematicamente a distinguersi e a convergere le verità di ragione e le verità di fatto, l'essenza e l'esistenza. Hegel riconduce il senso di tali principi all'interno del proprio ragionamento speculativo. $A=A$, egli afferma, «è l'unità espressa in modo inutile come proposizione»³⁹. Ed è piuttosto «la definizione del pensare», a cui come proposizione manca il contenuto e il concetto della distinzione. Il principio di ragion sufficiente, al quale Hegel guarda con maggior interesse, presiede alla distinzione come tale. La «ragione» (*der Grund*) delle verità necessarie è raggiungibile mediante l'analisi, vale a dire mediante il principio di identità. Evidentemente, e qui l'assunto non può essere accettato da Hegel, l'analisi ha una funzione privilegiata, e «è la favorita rappresentazione di una risoluzione in concetti e principi semplici: risoluzione, che annulla le relazioni tra quelli, ossia costituisce di fatto il trapasso nell'opposto, ma senza averne coscienza, e quindi esclude anche il concetto; infatti essa ritiene ogni contrapposto soltanto nella sua identità con se stesso»⁴⁰.

Consideriamo meglio questi difficili passi delle *Vorlesungen*. La natura della monade cosciente è data dalla chiarezza del rappresentare. Ma già a partire da questo presupposto, Hegel sembra rilevare un movimento esteriore, che si accentua maggiormente in base ad un principio puramente logico, quale quello di contraddizione, al quale è poi ricondotto lo stesso principio di ragion

sufficiente. Nel porsi del contrapposto, anche la ragion sufficiente si risolve in superfluità o pleonasmismo. Verosimilmente la ragion sufficiente mirava in Leibniz al superamento dell'immanenza e pertanto alla causa finale. Ora l'unitarietà e organicità in sé della posizione di Leibniz, che Hegel a nostro avviso non dovrebbe mettere in discussione, viene invece messa in discussione dal fronteggiarsi della dualità tra immanenza e trascendenza nei due autori. La determinazione dialettica che Hegel cerca, corrisponde in Leibniz alla determinazione metafisica e alla ragion sufficiente. Ed è ciò che si può dedurre dal seguito delle *Vorlesungen*.

L'universale medesimo, l'essenza assoluta si distingue in essere universale e in essere come unità degli opposti. L'universale è per Leibniz Dio, alla cui «coscienza» muove il principio di ragion sufficiente. Hegel aggiunge: «L'esistenza di Dio non è che una conseguenza delle verità eterne; queste infatti, in quanto leggi di natura, debbono avere una ragion sufficiente universale, che si determina precisamente come Dio»⁴¹.

Un'affermazione di questo tipo può già dare la misura del travasamento dell'interpretazione hegeliana. L'esistenza di Dio verrebbe subordinata alle verità eterne, ciò che non sembra risultare affatto da alcun testo di Leibniz. Esse sarebbero inoltre leggi di natura fondate su una ragion sufficiente. Ora Hegel non solo utilizza termini impropri, ma oppone a essi un intreccio dialettico largamente estrinseco e non più riscontrabile nella precisa distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto, tra essenza ed esistenza, tra logica e fisica. La verità eterna si contraccorre nella «coscienza» di Dio, monade della monadi, *Monas monadum*.

La prova dell'esistenza di Dio, che pure Hegel, nella stessa *Wissenschaft der Logik*⁴², aveva preso in profonda considerazione per quella mediazione che conduce dal concetto all'essere, subisce in questo luogo delle *Vorlesungen*, una sorte diversa, venendo a mostrarsi come «tediosa dimostrazione»⁴³. Dio diviene di conseguenza, «la fonte delle verità eterne e dei concetti, e senza di lui nessuna possibilità avrebbe realtà; ed ha il privilegio di esistere a un tempo nella sua possibilità»⁴⁴.

Tutto ciò che qui segue, rivela innanzitutto l'incomprensione dell'oggetto in questione da parte di Hegel, incomprendimento che neppure l'esigenza dello svolgimento dialettico può scetamente motivare. Il Dio di Leibniz finisce con il diventare, quasi alla luce di un pantemismo materialistico «l'unità della possibilità e della realtà effettuale (Wirklichkeit), ma in guisa concettuale; in esso vien trasferito quel ch'è necessario, ma non è concepito»⁴⁵. In conclusione Dio può essere l'universale semplicemente posto, nella relazione tra opposti.

nante di Leibniz. Ma la dualità di immanenza e trascendenza, logica e metafisica, non spiega ancora correttamente il senso delle due posizioni. Il Dio di Leibniz riconosce la necessità dei principi logici e non è mai fuori dalla determinazione di qualcosa che viene a esistenza.

Da parte sua Hegel vede un collegamento tra la ragion sufficiente e la rappresentazione delle monadi⁴⁹. La «sostanzialità» di esse viene tuttavia meno, poiché Dio, *Monas mundum*, sostanza assoluta, le crea. Hegel ravvisa in questo «una contraddizione, che resta in sé insoluta, tra l'unica monade sostanziale e le molte monadi, che dovrebbero essere indipendenti, perché la loro essenza consiste nel non essere in relazione l'una con l'altra»⁵⁰. Osserviamo dunque la reiterazione di una tesi già nota e scontata. Il fondamentale concetto leibniziano di «armonia», che nella sua definizione implica la diversità e l'identità, nel movimento contrastante, non suggerisce a Hegel alcun approfondimento. Egli si allinea piuttosto all'idea di una armonia prestabilita, come unità «non differente, come una relazione privata di concetto»⁵¹.

A questo punto viene sempre da domandarsi se da parte di Hegel, queste che appaiono quali semplici sovrapposizioni speculative e storiografiche, possano ritenersi legittime. Egli accomuna Leibniz a Spinoza, riguardo alla soluzione del rapporto anima e corpo: «questi due lati dell'universo non hanno tra loro alcun collegamento, l'uno non agisce sull'altro, essendo entrambi completamente indifferenti l'uno verso l'altro, e manca cioè in genere la relazione differente del concetto»⁵². Certamente si è qui dinanzi a un passaggio critico del pensiero di Leibniz, le cui difficoltà egli cercò a più riprese e forse invano di superare, epperò in una prospettiva affatto diversa da quella di Spinoza, del quale si è spesso rilevata la differente impostazione sul tema della sostanza. Ma ciò che preme sottolineare è la riconduzione operata da Hegel, del rapporto anima-corpo ad un movimento logico determinante. Anche in questo caso pertanto traspare il movimento logico dialettico, in base al quale Hegel interpreta e mette a prova il processo del detto rapporto.

Nuovamente si ripete che: «Nel pensiero astratto, che è privo di concetto, quella determinatezza assume la forma della semplicità, dell'in sé, dell'esser indifferente verso altro, di un immobile esser riflesso»⁵³.

Hegel ritorna alla considerazione dei limiti effettivi del principio di individuazione di Leibniz «esso ha solo il significato di essere un uno esclusivo, che non va fino ad abbracciare l'altro, ossia è un uno soltanto rappresentato, non il concetto dell'uno»⁵⁴.

Tuttavia fermandosi ancora alla contrapposizione tra rappresen-

tazione e concetto, egli non coglie il complesso rapporto tra l'uno e il molteplice, a livello logico matematico metafisico. L'incomunicabilità della sostanza che qui si riflette è l'incomunicabilità, per così dire, del concetto. La serie di rappresentazioni dell'anima, originariamente poste in essa con la creazione, si sviluppano al suo interno. L'anima è immediatamente determinatezza in sé stante: «la determinatezza non è in sé, sibbene la sua esistenza consiste nello spiegamento riflesso di questa determinatezza nella rappresentazione»⁵⁵.

Un processo parallelo avviene nel corpo. Questi sono momenti essenziali della *Realität*. L'indifferenza è anche relazione differente essenziale.

In questo luogo è dato ancora riscontrare l'insufficienza dell'interpretazione, che si configura come un vero e proprio preconceito hegeliano. Egli infatti riprende il concetto di «armonia», vedendo in essa un'immane predeterminazione divina. L'armonia è in Dio e, in una forma determinata, dipende da Lui. È necessario dire per altro che per Leibniz l'armonia universale è qualcosa di intrinseco che si ispira sì a Dio e ai suoi disegni, ma che non è da Dio imposta esteriormente, come Hegel vorrebbe, al modo consueto del *deus ex machina*. L'armonia prestabilita diventa invece per Hegel, nell'esemplificazione che egli ne dà, una burla speculativa intorno all'astratto movimento del corrispondere. Le determinazioni non hanno un nesso oggettivo, per l'indipendenza e l'isolamento delle monadi. Da tutto ciò Hegel conclude che: «il principio della concordanza tra le monadi non s'appartiene ad esse, ma è in Dio, che appunto perciò è la monade delle monadi, la loro unità assoluta»⁵⁶.

La monade è «rappresentazione» dell'universo, risolve in sé la totalità dell'intero cosmo. Questa rappresentazione non è ancora cosciente. La monade resta in sé, il distinguere è in fondo uno svolgimento fittizio. L'armonia stessa, a parere di Hegel, si configura dunque astrattamente. La pretensione logico-dialettica una volta di più non è soddisfatta. Il concetto dell'intero universo non può svolgersi armonicamente da un suo dato particolare, poiché è qualcosa di più e di diverso. L'essenza dell'universo procede da una negazione determinata. Il momento bloccante resta la rappresentazione della monade, ancorché determinata. Sotto l'aspetto concettuale, la libertà viene ad identificarsi con la spontaneità, nello svolgimento interno cosciente.

È interessante sottolineare che Hegel ritorni in questo luogo al tema della necessità, e più precisamente della connessione necessaria nello svolgimento delle rappresentazioni coscienti. Da un lato la sostanza va considerata in modo indipendente, *spontanément*, dall'altro in una precisa relazione con le altre sostanze. Da

diventa, secondo Hegel, incomprendibile.

L'unità deve venire dall'armonia prestabilita, che Hegel interpreta sempre in base alla logica dialettica e non sul fondamento metafisico che oggettivamente ha in Leibniz. In questo contesto hegeliano, l'esterno, l'altro separato, eppure in consonanza, non può essere che Dio, colui che assorbe le monadi. Dio, dalla posizione logico-dialettica, non può avere allora che «il privilegio che gli si addossa quel che non si riesce a concepire»⁵⁹. A partire da questa interpretazione hegeliana, che è possibile assumere all'interno del processo dialettico e che, come si è visto più sopra, non può comprendere affatto il sistema leibniziano nella sua interezza, certo la parola Dio diventa «espeditiva» (*die Aushilfe*), che conduce a una apparente unità senza movimento. Il Dio di Leibniz è uguagliato sommariamente da Hegel al Dio della filosofia moderna, per la quale «l'esigenza principale è il concepire l'opposizione assoluta del pensare e dell'essere»⁶⁰. Ciò che segue, sono semplificazioni che una volta ancora travisano il pensiero di Leibniz. Il procedere dal determinato non perviene all'unità. Il Dio di Leibniz è ridotto miseramente al «rigagnolo» (*die Gasse*), ove confluisce ogni contraddizione. In questo contesto la teodicea assume l'aspetto, in parte risponente al vero, di «un centone popolare». «In essa si possono sempre trovare scappatoie di ogni sorta: circa la contraddizione tra la giustizia di Dio e la sua bontà»⁶¹, la presenza divina e la libertà umana. Le sintesi restano tuttavia fondamentalmente astratte, senza la determinazione dei momenti.

In conclusione la filosofia monadologica è per Hegel «una metafisica, che prende le mosse da una limitata determinazione intellettuale: cioè dall'assoluta molteplicità, di modo che la connessione si può comprendere soltanto come continuità»⁶². L'unità assoluta è ferma e presupposta. La mediazione dei singoli è determinata dalla armonia divina. Nella totalità del processo dialettico hegeliano, la filosofia monadologica si colloca quale «un sistema artificiale, fondata sulla categoria intellettuale dell'assolutezza della singolarità astratta»⁶³.

In esso i principi di individuazione e di indiscernibilità restano quelli però concettualmente validi.

Note

1. L'elaborazione del concetto di «soggetto» nell'idealismo tedesco, ha, secondo Kroner, in Leibniz un preciso punto di riferimento: «Das bei Leckerhart, Böhme und Leibniz angeschlagene Thema: aus dem Wesen des Ich das Wesen der Dinge zu verstehen, wird hier aufs neue bearbeitet und

ciò Hegel trae la conoscenza che in sé la monade non è. Ora se è pur legittimo sviluppare il ragionamento intorno alla «spontaneità» della monade, assai più arduo risulta seguire Hegel nel suo considerare spinozianamente la monade «come un momento del tutto della necessità». Su questa questione in vero, Leibniz si discosta sensibilmente da Spinoza.

Hegel si volge nuovamente all'interpretazione dialettica dell'«altro» nella monade. Qui la duplice determinazione verso l'interno e verso l'esterno, risolve l'esser per un altro soltanto in «apparenza» (*Schein*) «Infatti l'altro, cioè il reale (das Wirkliche), è, in quanto la monade lo determina, cioè lo pone negativamente, il passivo, che essa ha in lei medesima; infatti tutti i momenti sono racchiusi in lei, ed essa appunto per ciò non abbisogna d'altre monadi, ma solo delle leggi delle monadi in se stesse. Ma se l'esser per un altro è apparenza, lo è altrettanto questo essere per sé: infatti esso ha importanza soltanto in relazione all'esser per un altro»⁵⁷.

Il ragionamento di Hegel coglie senza dubbio il motivo essenziale dello sviluppo della monade, questo sviluppo rimane tuttavia confinato nell'apparenza, laddove la determinazione logica si ferma ad un grado inferiore. Di fronte a tale conclusione, forse il quesito da porsi è se il principio euristico messo in opera da Hegel possa esaurire la totalità alla quale fa capo il principio monadologico leibniziano, se si tratti di una inserzione esterna o se invece esso segua, per così dire, *geneticamente* il movimento che presiede la costruzione del sistema di Leibniz. Alcuni elementi, quali ad esempio l'insufficiente considerazione hegeliana del concetto di armonia o dell'idea del *continuum*, sembrano dimostrare che Hegel non sia riuscito a comprendere del tutto la complessità speculativa del sistema leibniziano.

La maggiore acquisizione speculativa della filosofia monadologica di Leibniz resta, secondo lo Hegel della *Vorlesungen*, «l'intellettualità del rappresentarsi». Rappresentarsi che, nondimeno, non è stato svolto e determinato compiutamente. Da qui l'intellettualità è stata ricondotta a «pluralità infinita», assolutamente per se stante, ferma e astratta. Leibniz non ha saputo o non ha potuto vedere, dialetticamente, il movimento del concetto, della cui insufficienza ne è prova la monade. Egli «non ha saputo raccogliere in unità la separazione nel concetto, che va a staccarsi da sé, fino all'apparire in una distinta indipendenza»⁵⁸.

La «consonanza» (*die Zusammenstimmung*) dell'andamento delle rappresentazioni e dell'andamento delle cose esterne, non è messa in relazione in sé e per sé, è perciò esterna. L'attività è solo pretesa ed apparente. L'avanzamento, rispetto al corso della rappresentazione e al momento dell'esser altro o della passività,

- auf's grissartigste durchgeführt». R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921, Bd. I, p. 12.
2. J.C. Horn, *Monade und Begriff*, Der Weg von Leibniz zu Hegel, München und Wien, R. Oldenbourg, 1965, p. 9.
3. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, p. 281.
4. F. Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812, Wien, 1815, II. Theil, pp. 245-246.
5. A. ciò si aggiunge il ritardo che si ebbe nelle traduzioni in lingua tedesca delle Opere leibniziane, come ad esempio i *Nonnulla Essais tradotti da J.A.H. Ulrich* tra il 1778 e il 1780, traduzioni che sole permettevano a molti studiosi una lettura di Leibniz.
6. Così Maimon si esprime indicativamente in *Ueber die Progressen der Philosophie (1793)*: «Möchten doch manche Kantianer erst diesen grossen Mann [Leibniz] verstehen lernen, ehe sie ihn (bloss aus der Ursache weil Leibniz kein Kantianer war) mit einer Art von Geringschätzung beurtheilen». Salomon Maimon, *Gesammelte Werke*, hrsg. von V. Verra, Hildesheim, Olms, 1965 sgg., Bd. IV, p. 54 [32].
7. *Schellings Werke*, hrsg. von M. Schröter, München, 1927, Bd. I, p. 670.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem* e p. 671.
10. *Ibidem*, Bd. III, p. 228.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*, Bd. V, p. 124.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*, p. 126.
15. Cfr. J.P. Vieillard-Baron, *Platon et l'Idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979.
16. Cfr. ad esempio J.C. Dumoncel, *Le système de Leibniz, sa structure et son centre*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CVIII, 4, 1983, pp. 401-425.
17. M. Guerot, *L'évolution et la structure de la science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930. Hildesheim, Olms, 1982, T. I, p. 11.
18. Cfr. il *Vorwort* alla prima edizione tedesca (1833) di K.L. Michelet in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. I, pp. VII-VIII.
19. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. III, p. 185.
20. W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1819, Bd. II, p. 99.
21. Cfr. J.G. Buhle, *Geschichte der neuen Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Göttingen, Johann Friedrich Römer, 1803, Bd. IV, pp. 119 sgg.
22. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 186.
23. *Ibidem*, p. 187.
24. *Ibidem*.
25. *Ibidem*, p. 188.
26. *Ibidem*, p. 189.
27. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tr. it., Bari, Laterza, 1974, tomo II, pp. 470-472.
28. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 190.
29. *Ibidem*.
30. Cfr. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin, 1885. Hildesheim, Olms, 1965, Bd. VI, p. 608.
31. Sull'ampiezza di significato che assume la *Vorstellung* leibniziana, in connessione al concetto di *tendenza* o di *aspirazione*, cfr. *Brüderwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Halle, 1860, p. 56.
32. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 191.
33. *Ibidem* e p. 192.
34. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, cit., p. 610.
35. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 193.
36. *Ibidem*.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*, p. 195.
39. *Ibidem*.
40. *Ibidem*, p. 196.
41. *Ibidem*.
42. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 493.
43. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 196.
44. *Ibidem*, p. 197.
45. *Ibidem*.
46. *Ibidem*.
47. *Ibidem*.
48. *Ibidem*, p. 199.
49. Cfr. *Ibidem*.
50. *Ibidem*.
51. *Ibidem*, p. 200.
52. *Ibidem*.
53. *Ibidem*.
54. *Ibidem*.
55. *Ibidem*.
56. *Ibidem*, p. 201.
57. *Ibidem*, p. 204.
58. *Ibidem*.
59. *Ibidem*, p. 205.
60. *Ibidem*.
61. *Ibidem*.
62. *Ibidem*, p. 206.
63. *Ibidem*.