

LUCA BASSO

GIUSTIZIA E POLITICA IN LEIBNIZ

ABSTRACT: In Leibniz' writings the notion of justice (*justitia, justice, Gerechtigkeit*) performs a central function within the most varied spheres, from jurisprudence and politics, in the strict sense, to metaphysics. The fundamental categories of politics are conceived as the search for a common element among individuals belonging to a certain scenario. Light is shed on the relevance of the reference to Greek philosophy (in particular Plato). At the basis of Leibniz' reasoning is an endeavour to recognize as far as possible the multiplicity of the social and political dimensions without reducing them to a single scheme. The aim, albeit with some internal difficulties, consists in understanding the individual-community relationship within the European context of the epoch, according to a partially different standpoint from that of contractualism (in particular Hobbes). In this sense justice is connected with the search for composite political bodies open to change.

SOMMARIO: Negli scritti leibniziani la nozione di giustizia (*justitia, justice, Gerechtigkeit*) svolge una funzione cruciale negli ambiti più vari, dalla giurisprudenza e dalla politica, nel senso stretto della parola, fino ad arrivare alla metafisica. Le categorie fondamentali della politica vengono intese all'insegna della ricerca di un elemento comune fra individui che si muovono all'interno di un determinato scenario. Nell'articolo si insiste sull'importanza del riferimento alla filosofia greca (e, in particolare, a Platone). Alla base della riflessione leibniziana sta il tentativo di valorizzare il più possibile la molteplicità delle dimensioni sociali e politiche senza ridurle a uno schema onnicomprensivo. Lo scopo, seppur con alcune difficoltà interne, consiste nell'interpretare il rapporto individuo-comunità, all'interno del contesto europeo dell'epoca, sulla base di un approccio differente rispetto a quello del contrattualismo (in particolare, hobbesiano). In questo senso la giustizia si rivela connessa con il tentativo di dare vita a corpi politici composti, aperti al cambiamento.

KEYWORDS: Justice; Politics; Common Good; Sovereignty; Plurality

1. *Giustizia e bene comune*

La giustizia rappresenta una delle problematiche centrali ai fini della comprensione del pensiero leibniziano, e, nello stesso tempo, permette di mantenere aperto il rapporto fra la politica e la dimensione complessiva del reale. Si tratterà di domandarsi se la giustizia, in Leibniz, costituisca o meno una ripresa di una visione classica della politica, e che tipo di razionalità essa sottenda. Un motivo di interesse consiste non solo nel riconoscimento della rilevanza della giustizia in Leibniz, ma anche nel fatto che quest'ultima si distende su diversi piani, non immediatamente componibili tra di loro. Così la giustizia 'si dice' in molti sensi: non si può trovare una sua definizione univoca, dal momento che ci si trova di fronte a una pluralità di sue declinazioni. D'altronde, anche esaminando i *Lessici* filosofici e storico-politici, ci si rende conto di quanto complessa, articolata e stratificata sia la storia del concetto di giustizia, tanto che risulta difficile individuarne un 'filo rosso' che permanga immutato con il passare del tempo. Facendo riferimento in particolare al *Lexikon* curato da Brunner, Conze e Koselleck, emerge però una possibile chiave di lettura, insistendo sulla differenza fra una modalità 'classica' di giustizia come virtù, che, con declinazioni diverse, trova in Platone e Aristotele due modelli, e una sua articolazione 'moderna', per la cui comprensione risulta decisivo l'approccio contrattualistico.¹ In quest'ultimo la giustizia viene interpretata a partire da un processo di secolarizzazione del diritto, da un mutamento metodologico, che vede nella *ratio* il suo punto archimedeo, e da un'applicazione concreta del discorso fino alla formazione di un sistema normativo: al riguardo centrale è il riferimento alla sovranità, la quale, storicamente in particolare dopo la Rivoluzione francese, si è materializzata nella forma-Stato e nella dinamica costituzionale.

Ovviamente si tratta di interpretare il cambiamento intercorso non in termini rigidi, sulla base di un'ipostatizzazione aproblematica dell'«antico» e

¹ Cfr. F. Loos-H.-L. Schreiber, "Recht, Gerechtigkeit", in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Band 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 231-311, in part. p. 231-232, 256-259. Si veda anche F. Loos-H.-L. Schreiber-H. Welzel, "Gerechtigkeit", in J. Ritter (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co, 1974, p. 329-338. Sul rapporto fra diritto naturale e giustizia 'materiale', connessa ai 'doveri obbliganti': H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale* (1951), trad. it. di G. De Stefano, Milano, Giuffrè, 1965.

del 'moderno' (oltre che del 'medievale', e in particolare della tradizione tomista), ma tenendo conto della complessità della questione, e anche del suo carattere non sempre univoco: tra l'altro, spesso nella storia del concetto risulta più facile trovare una teorizzazione 'per negativo' di ciò che è ingiusto, che una vera delineazione della giustizia.² In ogni caso, nella trattazione presente viene attribuita una particolare rilevanza al fatto che in epoca moderna, e in particolare nel filone dominante del pensiero politico moderno, nel contrattualismo, si assiste a un rischio di *reductio* della giustizia, a una sua neutralizzazione, a una sua subordinazione all'elemento artificiale della sovranità.³ Sostenere tale posizione non significa però ritenere che scompaia la questione della giustizia, ma piuttosto che risenta di un'innovativa trattazione rispetto al passato: non si tratta di valorizzare in termini 'idealizzanti' e 'irenici' la domanda classica, in particolare platonica, sulla giustizia, come se essa risultasse svincolata da precise dinamiche autoritative. Inoltre è necessario rimarcare che il contrattualismo non ha costituito l'unica modalità di intendere la politica in epoca moderna: ad esempio, Leibniz, per molti versi, risulta estraneo all'idea di una fondazione contrattualistica del corpo politico, e anche filosofi come Spinoza e Hume, per ragioni diverse, in parte sfuggono a un'impostazione di questo tipo.

La tematizzazione leibniziana della giustizia risente di svariati influssi, in alcuni casi enunciati in modo esplicito: la filosofia greca, e in particolare Platone e Aristotele, la giurisprudenza romana (si pensi alla questione della tripartizione ulpiana del diritto), il pensiero tardo-antico e medievale, Agostino, Tommaso, fino a giungere alla Seconda scolastica, *in primis* Suarez, che giocava un ruolo significativo nelle università tedesche del tempo. Inoltre Leibniz fa diretto riferimento, in merito al tema della giustizia, a Ugo Grozio. Ovviamente, infine, molto rilevante è il confronto con i filosofi del contratto, e in particolare con Hobbes e Pufendorf. La visione leibniziana, che risente delle posizioni indicate, si presenta però

² Cfr. E. Garin, *La giustizia*, Napoli, Guida, 1968. Per una storia del concetto di giustizia, fra gli altri, si veda P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2004.

³ Cfr. H. Hofmann, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1997; G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999; AA. VV., *Materiali per un lessico politico europeo: Giustizia e forma politica, Filosofia politica*, 1, 2001, p. 3-67.

irriducibile a mera sintesi di esse. Per esaminare la trattazione della giustizia in Leibniz molto rilevanti sono, oltre al classico *La justice humaine selon Leibniz* di Gaston Grua,⁴ più di recente, due testi che sostengono tesi tra di loro apparentemente incompatibili: *Leibniz et l'école moderne du droit naturel* di René Sève,⁵ con la sua lettura 'utilitarista', e *Leibniz' Universal Jurisprudence* di Patrick Riley,⁶ con la sua lettura 'comunitarista'.

Il lemma 'giustizia' (*justitia, justice, Gerechtigkeit*), e i suoi derivati, ritornano molto frequentemente nei testi leibniziani, e non solo in quelli di carattere politico in senso stretto. L'elemento della giustizia risulta fortemente connesso al *conatus* verso la felicità comune, che tiene insieme gli individui appartenenti a un contesto specifico: "La giustizia in generale è una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri. E si è tanto più giusti, quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*) e ad esso si tende secondo i dettami della saggezza, la cui dottrina chiamiamo giurisprudenza [...] Giusto è ciò che giova alla comunità, e il pubblico bene (*salus publica*) è la legge suprema".⁷ La giustizia si radica nell'elemento del bene comune, la cui attuazione concreta spetta alla giurisprudenza. Occorre sottolineare che qui Leibniz fornisce una definizione di giurisprudenza poco 'giuridica' in senso stretto, e invece molto 'filosofica': essa si configura come la scienza delle azioni in quanto giuste e ingiuste. È giusto ciò che tende al bene comune: la giurisprudenza trova in bene comune e giustizia due elementi decisivi per la sua stessa costituzione.

È necessario aggiungere che, accanto a tale interpretazione 'filosofica' della giurisprudenza, è presente in Leibniz anche una sua indagine estremamente tecnica, come testimoniano vari scritti (ad esempio, il *De*

⁴ Cfr. G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF, 1956. Inoltre, sulla base di un'articolazione in parte differente, si veda H.-P. Schneider, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei Leibniz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967.

⁵ Cfr. R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

⁶ Cfr. P. Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

⁷ *Initium institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 1, trad. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, in *SP*, p. 192 [per le edizioni dei testi leibniziani vengono adoperate le abbreviazioni indicate nella bibliografia alla fine dell'articolo]. Sulla centralità della questione del 'comune' in Leibniz: L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; Id. (ed. by), *Republic and Common Good in Leibniz' Political Thought*, *Studia Leibnitiana*, Themenheft, 2, 2011 (con articoli di P. Riley, H. Rudolph, F. Piro, C. Marras, A. Blank, C. Roldan, L. Basso).

casibus perplexis), nei quali il metodo è di tipo ipotetico-deduttivo: qui la giurisprudenza viene intesa in modo vero e proprio come scienza. In particolare, nei primi testi leibniziani è presente un'equiparazione fra il diritto e la matematica: il tentativo consiste nell'utilizzare l'arte combinatoria al fine non solo di calcolare il massimo bene comune, ma anche di prevedere e regolare nella loro individualità tutti i casi infiniti a partire da elementi semplici, per applicazione di norme generali. La giurisprudenza, per un verso, si connette strettamente con la questione della giustizia e del bene comune, per l'altro, presenta un carattere ipotetico-deduttivo, trovando negli *Elementi* di Euclide un suo punto di riferimento decisivo. Per quanto nella prospettiva leibniziana esista un forte legame fra i due ambiti in questione, allo stesso tempo, però, emergono nette differenze: mentre il diritto possiede vari punti di contatto con la matematica, la politica si riferisce alla dimensione della contingenza. Sostenere tale posizione non significa affermare che Leibniz non tenda a un rigore scientifico anche nella politica: lo statuto della politica è però diverso rispetto a quello del diritto, non intrattenendo un legame così strutturale con la matematica. La politica, da un lato, presenta un minore rigore dimostrativo rispetto al diritto, dall'altro, però, è aperta a possibilità nuove, imprevedibili, a scenari inediti, non riducibili a uno schema predeterminato.

Si rivela però necessario riprendere il passo precedentemente citato in merito al nesso decisivo tra giustizia e bene comune, questione che rappresenta l'oggetto della giurisprudenza. L'affermazione secondo cui "giusto è ciò che giova alla comunità, e il pubblico bene è la legge suprema" costituisce il punto cruciale della riflessione: è *iustum* ciò che risponde al tentativo di dare vita a una coesione tra gli individui. Il riferimento alla struttura pubblica è decisivo per l'attuazione della giustizia: "Bisogna accontentare non solo l'offeso o i suoi, ma anche l'elemento pubblico (*public*), i saggi, la saggezza".⁸ La giustizia non può venir esaminata prescindendo dall'ambito in questione: non a caso, negli *Elementa juris naturalis* Leibniz la definisce come "sforzo (*conatus*) costante verso la felicità comune"⁹ e, nel *Consiglio d'Egitto*, individua nel "conspirare per l'utilità comune (*conspirare*

⁸ *Expiation*, 1707-1710, in G II, p. 881.

⁹ *Elementa juris naturalis*, "Untersuchungen", 1669-1670, in A VI, 1, p. 454.

in communem usum)” lo scopo della politica.¹⁰ Così “si deve trattare ogni causa delle questioni particolari come pubblica, poiché è interesse pubblico che sia resa giustizia”:¹¹ tutti gli aspetti privati devono venir ricondotti alla loro radice, rappresentata dal riferimento all’“interesse pubblico”.

La giustizia viene concepita a partire dal riconoscimento della centralità del bene comune: “Compito del buon cittadino, è di cercare i veri rimedi dei pubblici mali”.¹² Per quanto tale espressione compaia raramente nei testi leibniziani, occorre rimarcare l’importanza del richiamo al *bonus civis*. La valorizzazione di quest’ultimo rappresenta, per certi versi, una ripresa del contesto concettuale greco, con l’attenzione presente per la partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche: i *politai* o *cives* risultano uniti da un bene comune che precede ogni altro elemento e che si configura come la negazione di qualsiasi rischio di divisione. Così il rilievo sulla dimensione ‘comune’, ‘pubblica’ approda alla delineazione di una modalità nella quale giochi un ruolo rilevante l’azione politica del cittadino, volta al bene della collettività. Al di là del recupero della concezione antica, lo scopo del ragionamento è costituito dal raggiungimento di una coesione all’interno del contesto sociale: “La realtà (*res*) o l’apparenza della giustizia è l’unico rimedio per evitare l’odio pubblico”.¹³ La giustizia opera una frattura rispetto a ogni spinta disgregatrice della comunità politica. Al riguardo non si può trascurare la funzione decisiva svolta dalle guerre di religione: si tratta di ‘pensare nella pratica’ a una struttura politica in grado di superare i conflitti laceranti fra le confessioni religiose, di individuare le condizioni di un accordo, di un *consensus*.

A partire dai presupposti indicati emerge con forza la rilevanza dell’elemento dell’armonia, che non comporta una neutralizzazione delle differenze esistenti, ma al contrario contempla la necessaria presenza di queste ultime, dal momento che, come nella musica, non è pensabile un’armonia priva di dissonanze. L’armonia, infatti, gioca un ruolo rilevante non solo nella logica e nella metafisica di Leibniz, ma anche nella sua riflessione politica. Già negli *Elementa juris naturalis* viene introdotto

¹⁰ *Consilium Aegyptiacum*, “Specimen demonstrationis politicae”, 1672, in A IV, 1, p. 244. Cfr. H. H. Holz, “Leibniz und das ‘commune bonum’”, *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, 5, 1996, p. 5-25.

¹¹ *Remarques considérables sur la jurisprudence*, 1676, in A IV, 1, p. 574.

¹² *De libero territorio*, 1682, in A IV, 2, p. 400, trad. it., *Sul territorio libero*, in *SP*, p. 499.

¹³ *Consilium Aegyptiacum*, “Regis Christianissimi quid intersit”, in A IV, 1, p. 264.

questo tema: “Diletto o piacere è la percezione dell’armonia (*harmonia*) [...] Armonia è la diversità equilibrata dall’identità (*diversitas identitate compensata*). Armonico, cioè, è l’uniformemente dissimile (*uniformiter difforme*). Piace la varietà, ma ridotta in unità, ben disposta e collegata [...] sono vane le proposizioni identiche, in quanto ovvie e troppo omogenee. I dipinti con le ombre, e i canti con le dissonanze armonicamente (*ad harmoniam*) composte, è noto che acquistano rilievo”.¹⁴ Il concetto di armonia articola la relazione fra identità e diversità senza subordinare uno dei due elementi all’altro, senza inglobare pienamente il ‘particolare’ in un ‘universale’ onnicomprensivo. Si tratta di cogliere il continuo, dinamico bilanciamento fra le sostanze individuali, sulla base di una connessione che non comporti una *reductio ad unum* e che tenga invece in considerazione la specificità di ciascuna di esse. Appaiono evidenti le implicazioni politiche presenti nel tentativo di ‘armonizzare’ identità e diversità, unità e pluralità: si passa dai dettagli all’insieme, e viceversa.¹⁵ È armonico ciò che è comune ad ogni cosa e al suo opposto: è presente una combinazione fra l’‘uno’ e il ‘diverso’. La definizione di armonia come ‘uniformemente dissimile’ tenta proprio di ‘catturare’ la coimplicazione fra il riconoscimento della pluralità e la necessità dell’individuazione di un assetto unitario.

Risulta così messa in discussione ogni concezione incentrata sulle proposizioni identiche, ‘ovvie e troppo omogenee’: l’armonico, in quanto ‘dissimile’, non appiattisce tutti gli elementi su un piano omogeneo, ma (per riprendere metafore artistiche e musicali) contempla la presenza di ombre e di dissonanze. La valorizzazione dell’armonia non deve però spingere a una sua interpretazione che postuli l’assenza di limiti, di contraddizioni, di mali: “Come nelle pitture le ombre sono necessarie, così nella serie delle cose umane è necessario che vengano i mali e gli scandali [...] Anche la simmetria degli edifici non viene contemplata allo stesso

¹⁴ *Elementa juris naturalis*, 1671, in A VI, 1, p. 484, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in SP, p. 104-105. Cfr. D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1964, in part. p. 13-16; Y. Belaval, “L’idée d’harmonie chez Leibniz”, *Studium generale*, 9, 1966, p. 558-568; A. Heinekamp, “Leibniz und das Glück”, in L. Berthold (hrsg. von), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1990, in part. p. 404.

¹⁵ Cfr. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, I, Paris, PUF, 1968, p. 40: “Il sistema leibniziano moltiplicava [...] le varietà, le differenze, i punti di vista”; C. Marras, *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, Firenze, Olschki, 2010.

modo da ogni luogo. E alcune pitture sono a tal punto regolate dalle leggi della prospettiva, che non vengono riconosciute se non da una posizione certa dell'occhio".¹⁶ Per riprendere il richiamo alle arti figurative, anche la simmetria apparentemente più perfetta possiede in realtà aspetti che rischiano di incrinarne la compattezza: al contrario di quanto emerge dalla rappresentazione voltairiana del *Candide*, il percorso leibniziano non si contraddistingue per un ottimismo sconfinato e quindi per un'esclusione completa dei mali. Dio sceglie tra un'infinità di mondi possibili, impossibili gli uni con gli altri, e sceglie il migliore, o quello che possiede la più grande realtà possibile: questo mondo è il migliore in quanto è ciò che è. Come ha sottolineato Gilles Deleuze nella *Piega*, questo è l'ultimo tentativo, intrinsecamente barocco, di riattivare una ragione classica: di fronte a una crisi radicale (basti pensare a un'Europa, e in particolare a una Germania dilaniata dalle guerre di religione e dalla Guerra dei Trent'anni), di fronte alla rovina dell'idea di Bene, si tratta di affermare il qualcosa piuttosto che il niente, fino ad apparire come una sorta di 'avvocato' di Dio.¹⁷ Di fronte alla distruzione dei principi, lo scopo consiste nel moltiplicare fino all'inverosimile i principi, cambiandone l'uso. All'interno di un'armonia ben fondata non possono mancare le dissonanze: gli accordi più perfetti sono dinamici, in grado di passare negli altri accordi, di combinarsi all'infinito. Inoltre ogni armonia è aperta alla propria variazione, al trascendimento della sua attuale configurazione. Proprio dal momento che la metafora musicale ritorna continuamente, si potrebbe affermare che l'armonia non costituisce un accordo statico, bensì una polifonia mossa: la musica di Bach è quella che, più di ogni altra, costituisce il corrispettivo dell'armonia leibniziana. Tra l'altro, Leibniz nutriva un grande interesse per la musica: ancora giovanissimo, si confrontò con il gesuita Kircher in merito ai fenomeni acustici, e successivamente, a più riprese, accostò l'armonia universale alla musica. Leibniz affermò che "la musica è un occulto esercizio di aritmetica dell'anima, che è ignara di fare operazioni matematiche (*exercitium Aritmeticae occultum nescientis se numerare animi*)".¹⁸

¹⁶ *De Schismate*, 1683, in A IV, 3, p. 259.

¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), trad. it. di V. Gianolio, Torino, Einaudi, 1990.

¹⁸ Leibniz an Christian Goldbach, 17/04/1712, in G. E. Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie*, I, Breslau, Hirt, 1846, Appendix, p. 66.

Tale modalità di intendere l'armonia, cogliendone il carattere mosso, la capacità di dare vita ad infinite combinazioni, problematizza ogni sua interpretazione fondata sulla negazione delle dissonanze, delle ombre, del male. La posizione leibniziana non consiste semplicemente (e debolmente) nell'assunzione secondo cui nella struttura del reale è presente anche il male: quest'ultimo viene piuttosto inteso come *conditio sine qua non* perché risuoni l'armonia dell'universo. L'intera teoria leibniziana del male si viene a configurare come un metodo per risolvere le dissonanze di un'armonia universale'. Il dannato, invece, dà vita a una dissonanza a nota univoca, essendo animato da un impulso di vendetta. Si potrebbe sostenere nietzscheanamente che i dannati sono spiriti del risentimento: la loro colpa non è costituita dal male commesso in passato, ma dall'odio presente verso Dio.¹⁹ Le stesse dissonanze appaiono necessarie per la formazione di una vera armonia, purché non acquistino un peso prevalente, capace di occultare le concordanze, con la gioia risultante da esse.²⁰ Il *sensus harmoniae* costituisce un segno distintivo dell'intero percorso leibniziano, nel suo distendersi fra metafisica, etica e politica sulla base di una complessità di rimandi e di riferimenti. "Le virtù non sono virtù che in quanto servono alla perfezione [...] Giudicare diversamente, sarebbe come se qualcuno dicesse che le regole delle proporzioni e dell'armonia sono arbitrarie in rapporto ai musicisti, dal momento che si realizzano nella musica soltanto quando ci si è risolti a cantare o a suonare qualche strumento. Sono però esattamente tali regole ciò che si dice essenziale a una buona musica".²¹ La questione dell'armonia si rivela tutt'altro che estranea alla dimensione politica: "I teologi hanno le armonie (*harmoniae*), i giuristi hanno le differenze (*differentiae*) dei vari diritti, ma per lo più riguardanti il diritto penale e quello privato; molto più utile sarebbe una tale armonia [...] nelle questioni del governo".²² Il concetto di armonia è connesso alle 'questioni del governo', cosicché la sfera politica trova in essa un elemento fondamentale per la propria costituzione: "Non c'è musica più toccante che l'armonia dei popoli soddisfatti, né una tavola più bella che il paesaggio di

¹⁹ Cfr. Deleuze, *La piega*.

²⁰ Cfr. *Consilium Aegyptiacum*, "Regis Christianissimi quid intersit", in A IV, 1, p. 252.

²¹ *Essais de Théodicée*, 1710, II, § 181, in GP 6, pp. 222-223, trad. it., *Saggi di Teodicea*, in SF, III, p. 244.

²² *Bestellung eines Registratur-Amts*, 1680, in A IV, 3, p. 380.

un grande Stato fiorente”.²³ A partire dalle immagini adoperate Leibniz individua lo scopo della politica nell’“armonia dei popoli soddisfatti” e nella presenza di ‘un grande Stato fiorente’: tale rilievo è indice di un tentativo di avvicinamento reciproco fra le differenti realtà politiche. Trasponendo il discorso su un piano più ampio, la *balance de l’Europe* non si configura come mera trascrizione delle forze in campo, ma come tentativo di costante, dinamico bilanciamento fra le realtà esistenti, che prevede anche spostamenti, conflitti, riassetamenti.²⁴

Il tentativo, sotteso alla nozione di armonia, di articolare il rapporto molteplicità-unità senza sottomettere il primo elemento al secondo, appare cruciale per la comprensione del tema della giustizia. Al centro del ragionamento sta il riferimento a una pluralità di assetti che devono venir ricondotti alla loro radice comune all’interno di uno specifico contesto: “La giustizia (*Gerechtigkeit*) è una virtù relativa alla comunità (*gemeinschaftliche Tugend*), ovvero una virtù che conserva la comunità (*Gemeinschaft*)”.²⁵ Essa implica un movimento costante di espansione degli orizzonti esistenti: “È scopo di chi coltivi la giustizia che la felicità sia estesa quanto più possibile. Ed essendo la felicità uno stato di gioia durevole, egli farà quant’è in suo potere affinché il maggior numero possibile sia lieto, la sua gioia possa perdurare e le possibili cause di turbamento vengano eliminate”.²⁶ La valorizzazione dell’armonia dei popoli soddisfatti e del ‘grande Stato fiorente’ appare indice del fatto che la giustizia si riferisce a una forma politica complessa, irriducibile a un singolo individuo o a determinati gruppi di individui. D’altronde, “giusto è [...] ciò che giova alla comunità, ed il pubblico bene è la legge suprema”,²⁷ visto che “la regola suprema del diritto è: ciò che è utile alla comunità, questo va fatto [...] I beni e i mali si devono ripartire tra gli uomini in modo che ne nasca il minimo male e il

²³ *Leibniz an die Churfürstin Sophie*, 04/12/1697, in A I, 14, p. 849.

²⁴ Cfr. A. Robinet, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l’Europe*, Paris, PUF, 1994; L. Basso, “Regeln einer effektiven Außenpolitik - Leibniz’ Bemühen um eine Balance widerstreitender Machtinteressen in Europa”, *Studia Leibnitiana*, 2, 2008, p. 139-152.

²⁵ *Divisio societatum*, 1680, in A IV, 3, p. 908, trad. it. mod., *Le società naturali*, in *SP*, p. 137.

²⁶ *Institutum institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 2, trad. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, in *SP*, p. 192.

²⁷ *Ibid.*

massimo bene comune”.²⁸ Qui ritorna l’idea della ricerca del massimo bene comune e del minimo male come obiettivo politico centrale: “La giustizia in generale è una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri, e si è tanto più giusti quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*)”.²⁹ La giustizia, nella sua connessione con l’elemento del bene comune, costituisce aristotelicamente una virtù: non a caso, Leibniz la concepisce come una “virtù morale intera”,³⁰ come un’armonia tra le molteplici tendenze presenti nell’animo umano, che “si riferisce al pubblico bene (*publicum bonum*) o, piuttosto, alla perfezione dell’universo”.³¹ Ci si trova di fronte a un legame strutturale fra sfera etica e sfera politica, entrambe radicate nel tentativo, mai appagato fino in fondo, di raggiungere la perfezione.

È necessario però precisare che la tematizzazione leibniziana della giustizia non appare completamente unitaria e priva di cambiamenti rispetto a precedenti acquisizioni. In una delle sue prime opere, nella *Dissertazione sull’Arte Combinatoria*, la giustizia (particolare) viene intesa, con forti echi aristotelici, come via di mezzo, medietà: essa “è la virtù che mantiene la via di mezzo (*mediocritas*) negli affetti dell’uomo verso un altro uomo, nel giovare e nel nuocere, ossia nella benevolenza e nell’odio. La regola della via di mezzo è la seguente: È lecito giovare ad un altro (o a me stesso), fintantoché questo non reca danno ad un terzo”.³² La giustizia costituisce, appunto, una *mesotes* fra gli estremi, consistenti rispettivamente nella benevolenza e nell’odio: al centro del ragionamento, come nel modello aristotelico, sta l’individuazione di una giusta misura, equidistante fra il giovare e il nuocere. Successivamente, negli *Elementa juris naturalis*, Leibniz sostiene che “il giusto (*iustum*) è il mio vantaggio senza svantaggio altrui [...] La giustizia (*iustitia*) è la prudenza nel giovare e nel non danneggiare gli

²⁸ *De summa juris regula*, 1678-1680/81?, in A VI, 4C, p. 2845, trad. it., *La regola suprema del diritto*, in SP, p. 130.

²⁹ *Institutio institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 1, trad. it., *Inizio di istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p. 192.

³⁰ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, 1703-1705, A VI, 6, in A VI, 6, p. 432, trad. it., *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in SF, II, p. 418.

³¹ *An jus naturae aeternum*, 1695, in G II, p. 638, trad. it., *Eternità del diritto naturale*, in SP, p. 190.

³² *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666, in A VI, 1, p. 229, trad. it., *Dissertazione sull’arte combinatoria*, in SL, I, p. 13.

altri”.³³ Qui sembra ritornare immutata l’impostazione contenuta nella *Dissertatio*: d’altronde, negli *Elementa* esercita una funzione rilevante il concetto di bene proprio, che in seguito avrebbe subito un notevole ridimensionamento. Nonostante questo, già nell’opera indicata è presente un mutamento rispetto alla *Dissertazione*: “Se [...] assegnassimo alla giustizia questo compito di dosare l’amore e l’odio, verrebbe ad essere ingiusto l’amare troppo un altro con proprio danno [...] Duplice è il modo di desiderare il bene altrui: si può desiderarlo per cagione del nostro, oppure quasi fosse nostro. Il primo è proprio di chi valuta (*aestimare*), il secondo di chi ama (*amare*) [...] La giustizia sarà l’abito di amare gli altri, nei limiti in cui la prudenza lo consenta, in quanto, cioè, non sia causa di un maggior dolore”.³⁴ La concezione della *Dissertatio* viene proiettata, nello sguardo retrospettivo dello stesso Leibniz, in una fase giovanile, contraddistinta dal riferimento quasi pedissequo ad Aristotele: occorre rilevare che, nel prosieguo del percorso leibniziano, resteranno elementi aristotelici, per quanto profondamente riarticolati sulla base di altri presupposti. Al riguardo non si deve dimenticare che la tradizione aristotelica giocava un ruolo estremamente significativo nelle università tedesche tra il XVII e il XVIII secolo: vari concetti esaminati (ad esempio, giustizia, bene comune, felicità), e, più in generale, l’eudaimonismo politico costituivano veri e propri *topoi* in quel contesto e in quell’epoca.

Se nella *Dissertatio* si individuava nella giustizia “la regola della via di mezzo” fra gli aspetti opposti, negli *Elementa*, invece, si rifiuta il tentativo di “dosare l’amore e l’odio”: “Fresco di studi aristotelici, non riuscivo ad ammettere che, mentre tutte le altre virtù erano considerate come moderatrici di affetti, la sola giustizia fosse pensata come regolatrice di cose. Ma di quell’opinione, più attraente che solida, mi svestii facilmente, quando mi apparve chiaro che il fondamento intiero della virtù consiste in ciò: che [...] quella che si dice virtù morale non possa essere che una”.³⁵ La *iustitia* risulta strettamente connessa a uno degli elementi indicati, l’amore,

³³ *Elementa juris naturalis*, “Untersuchungen”, in A VI, 1, pp. 433-434. Cfr. F. Piro, “Jus-justum-justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz”, *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 7, 1987, p. 1-54.

³⁴ *Elementa juris naturalis*, “Untersuchungen”, in A VI, 1, p. 462-465, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in *SP*, p. 91-93.

³⁵ Ivi, pp. 462-463, trad. it., p. 91.

e respinge l'altro, vale a dire l'odio: "Con l'amore (*amor*) va congiunta [...] l'estrema aspirazione (*conatus*) a ricercare il bene (*bonum*) dell'amato [...] Amiamo colui della cui felicità prendiamo piacere".³⁶ Non ci si trova di fronte a una misura ma a una dismisura, non a una neutralità ma alla massima vicinanza a un aspetto, l'amore e, conseguentemente, alla massima lontananza rispetto all'altro, l'odio: appare netto il cambiamento nei confronti della tematizzazione precedente. Occorre perlomeno problematizzare l'immagine tradizionale di un Leibniz 'filosofo dell'equilibrio', alla perenne ricerca di un punto di equidistanza fra gli estremi: l'orizzonte indicato si rivela in realtà mosso, dinamico. La giustizia viene a configurarsi, sulla base di una visione espansiva, come massimo potenziamento dell'amore, della sapienza, come tensione verso l'*optimum*, e come massima riduzione dei loro contrari. Negli *Elementa juris naturalis* tale percorso viene enunciato ma non ancora pienamente spiegato, in quanto permangono oscillazioni fra il rilievo indicato sulla giustizia e la ripresa di aspetti della *Dissertatio*. Nello sviluppo del pensiero leibniziano si assisterà a una sempre maggiore rigorizzazione dei fondamenti esistenti, cosicché il concetto di giustizia risalterà nel suo carattere di dismisura, di dissimmetria tra bene e male. Oltre all'idea secondo cui la giustizia non si può più intendere come equidistanza fra gli estremi, occorre rimarcare che il cambiamento intercorso implica anche l'individuazione di una connessione fra il concetto indicato e l'elemento della benevolenza generale. A partire all'incirca dal 1670, infatti, l'itinerario leibniziano si contraddistingue per il riconoscimento della superiorità della *sagesse* sulla *puissance*, e dello stretto rapporto sussistente fra la prima nozione e la dimensione della *raison*.

Se si parte dai presupposti indicati, si arriva alla conclusione che la vera giustizia "non è altro se non la bontà conforme a saggezza".³⁷ Nelle *Notes sur Burnet* Leibniz sostiene che la giustizia "deriva da una duplice fonte, sapienza (*sapientia*) e bontà (*bonitas*)",³⁸ e nel *Consiglio d'Egitto* definisce la sapienza come "congiunzione di giustizia e prudenza".³⁹ I due elementi-

³⁶ Ivi, p. 481-482, trad. it., p. 99-100.

³⁷ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714, § 9, in GP 6, p. 602, trad. it., *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in SF, III, p. 448.

³⁸ *Annotation. Notes sur G. Burnet*, 1705, in G II, p. 472.

³⁹ *Consilium Aegyptiacum*, "Justa Dissertatio", 1671-1672, in A VI, 1, p. 376.

chiave della giustizia, sapienza e bontà, si connettono con la valorizzazione della dimensione altrui: “La considerazione degli altri sulla nostra sapienza è l’amore [...] è interesse dello stesso sapiente e potente esercitare la sapienza (*sapientia*) con il bene degli altri”.⁴⁰ Alla base del discorso sta la questione dell’amore in quanto realizzazione della ‘felicità altrui’: “Amare [...] significa gioire della felicità (*felicitas*) altrui o, ciò che è lo stesso, convertire la felicità altrui in propria [...] la felicità di coloro il cui vantaggio ci dà piacere, si converte in felicità nostra, poiché ciò che fa piacere è ricercato per se stesso”.⁴¹ La valorizzazione dell’amore si rivela perfettamente congruente all’interno di una concezione nella quale “il punto di vista altrui” rappresenta la vera prospettiva, in morale come in politica.⁴²

2. Tra Platone e Hobbes

Essendo la giustizia ‘bontà conforme a sapienza’, se finora è stato esaminato il primo elemento, la bontà (e carità), è necessario soffermarsi anche sul secondo, la sapienza, che costituisce “sia principio sia analisi ultima di tutti i beni”.⁴³ “La giustizia in generale è una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri. E si è tanto più giusti, quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*) e ad esso si tende secondo i dettami della sapienza (*sapientia*)”.⁴⁴ Il *commune bonum*, insito nel concetto di sapienza, consiste nello sviluppo delle potenzialità esistenti e quindi nel *conatus* verso la perfezione: “La direttiva della sapienza [...] tende a introdurre nella cosa la massima perfezione di cui questa sia capace”.⁴⁵ Il richiamo al bene comune non risulta però sufficiente per la determinazione della categoria di sapienza: per interpretare tale elemento è necessario riprendere l’idea classica di *sapere*, irriducibile all’uso odierno del termine, sulla base della convinzione che “procurare piaceri,

⁴⁰ Ivi, “De eo quod Franciae interest”, p. 248.

⁴¹ *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*, 1693, in A IV, 5, p. 51, trad. it., *Prefazione al Codice diplomatico di diritto delle genti*, in SP, p. 159.

⁴² Cfr. *La place d’autrui*, 1679, in A IV, 3, p. 903-904, trad. it., *Osservazioni sulla vita sociale*, in SP, p. 351-352.

⁴³ *Consilium Aegyptiacum*, “Regis Christianissimi quid intersit”, in A IV, 1, p. 259.

⁴⁴ *Institutio institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 1, trad. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, p. 192.

⁴⁵ *Leibniz an Des Bosses*, 29/05/1716, in GP 2, p. 518, trad. it. a cura di V. Mathieu, *Lettera a Des Bosses*, in G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari, 1963, p. 572.

impedire dolori, più con un certo consiglio che con un caso fortuito, ciò significa sapere (*sapere*), essendo la sapienza scienza della felicità (*scientia felicitatis*), e la felicità lo stato dei piaceri privo dei dolori. La sapienza non consiste nella prontezza dell'ingegno o nella facilità della memoria. I sapienti (*sapiens*) sono coloro che cercano un'abitudine o una costanza nella giudiziosità con arte (*ars*) e con metodo".⁴⁶

La *sapientia* non si limita a denotare l'avvenuto accrescimento delle conoscenze: al riguardo Leibniz ricorre spesso, a partire dal 1670, alla definizione di 'scienza della felicità'. La nozione in questione cerca di conciliare il riferimento alla felicità con la presenza di una *scientia*, di una conoscenza rigorosa, dotata di un metodo adeguato. D'altronde, tale impostazione si rivela perfettamente coerente con l'assunzione del nesso teoria-pratica come elemento strutturale del pensiero leibniziano: lo sforzo risiede nel 'pensare nella pratica' alla soluzione più adeguata alla situazione specifica. La sapienza presenta quindi una valenza insieme teorica e pratica: "Occorre [...] che la pratica accompagni la conoscenza, affinché l'esercizio delle buone azioni ci divenga facile e naturale".⁴⁷ Tale scopo si realizza nel modo più compiuto nelle Società (o Accademie) delle Scienze, i cui aderenti cercano di dare vita al legame indicato, unendo l'operosità alla cultura, e quindi assumono una funzione politica, seppur intendendo tale espressione in modo ampio. Alle considerazioni svolte appare necessario aggiungere che spesso, in Leibniz, ci si trova di fronte non solo all'unione dei concetti richiamati, ma anche all'idea della giustizia come carità del sapiente.

Nei testi leibniziani ritorna continuamente la definizione della giustizia come 'carità del sapiente', come segno distintivo dell'individualità del *sapiens*, a testimonianza della sua estrema rilevanza, addirittura della sua imprescindibilità ai fini della comprensione del discorso.⁴⁸ In primo luogo, occorre fare una precisazione terminologica, riguardante la traduzione dell'espressione *caritas sapientis* con 'carità del sapiente' e non con 'carità del saggio' (come invece fa Mathieu nella sua traduzione italiana): il termine 'saggezza' (per rendere il latino *sapientia* e il tedesco *Weisheit*)

⁴⁶ *Consilium Aegyptiacum*, "De eo quod Franciae interest", in A IV, 1, p. 249-250.

⁴⁷ *La félicité*, 1694-1698, in G II, p. 581.

⁴⁸ Ad esempio, *Observationes de principio juris*, 1700, in Dutens, IV, 3, p. 370, trad. it. mod., *Osservazioni sul principio del diritto*, in SP, p. 204: "La giustizia si fonda non sulla volontà ma sulla carità del sapiente".

indica giustamente la centralità della sfera pratica, ma non riesce a dar conto in modo adeguato della forte valorizzazione della dimensione del sapere, del classico *sapere*, nella sua irriducibilità ad accumulazione di conoscenze. Un'ulteriore 'complicazione' del discorso è rappresentata dal fatto che non c'è una piena corrispondenza fra il termine latino *sapientia* e il termine francese *sagesse*. Già negli *Elementa juris naturalis* Leibniz sostiene che “il giusto dovrà tener conto e del proprio bene e dell'altrui”,⁴⁹ e che la “giustizia è l'abito (*habitus*), cioè lo stato costante dell'uomo buono (*vir bonus*) [...] Uomo buono è chiunque ami tutti”.⁵⁰

La giustizia non viene interpretata in modo astratto, ma in aderenza all'agire concreto dell'uomo buono. Il *vir bonus* è anche *iustus* e *sapiens*, ponendo il “punto di vista altrui” come scopo del suo agire: “Egli (l'uomo giusto e buono) si comporterà, per ciò che riguarda l'amore per il prossimo, nello stesso modo che il savio (*sapiens*) ordinerebbe e praticerebbe in persona. Il giusto, pertanto, o sarà egli stesso abituato ad agire con perfetta razionalità, o almeno [...] sarà pronto ad obbedire ai comandamenti del savio”.⁵¹ Il *sapiens* attua quella 'pratica della virtù' nella quale Leibniz riconosce uno degli elementi-chiave della giustizia: quest'ultima, in quanto *caritas sapientis*, “è la virtù (*virtus*) che modera e dirige secondo la retta ragione (*recta ratio*) il sentimento dell'uomo verso gli altri uomini”.⁵² Il richiamo alla virtù presenta un robusto fondamento razionale: Leibniz cerca di sottoporre ogni elemento al vaglio della ragione, eliminando tutto ciò che non è compatibile con essa. Facendo leva sul progresso incessante delle conoscenze, e quindi sulla loro continua possibilità di ampliamento, il *sapiens* non può che approssimarsi alla migliore prospettiva possibile. La convinzione secondo cui il dominio del sapiente costituisca il dominio della ragione approda al riconoscimento del ruolo centrale svolto dall'armonia: “C'è un'armonia in ciò che domanda il saggio (*sage*) [...] Non si tratta di accontentare le passioni degli offesi che sono spesso senza limiti, ma di accontentare il saggio, e quindi ancora l'offeso, in quanto vuole ascoltare la

⁴⁹ *Elementa juris naturalis*, in A VI, 1, p. 462, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in *SP*, p. 89.

⁵⁰ *Ivi*, § 1, pp. 480-481, trad. it., p. 97-98.

⁵¹ *De justitia ac amore voluntateque Dei*, 1680-1688?, in A VI, 4C, p. 2890, trad. it. mod., *Giustizia e sapienza*, in *SP*, p. 107.

⁵² *De justitia et jure*, 1678-1679?, in A VI, 4C, p. 2777, trad. it., *La giustizia e il diritto*, in *SP*, p. 133.

ragione (*raison*). Allo stesso modo una bella musica od anche un'architettura regolare accontenta gli spiriti ben fatti".⁵³

L'interpretazione della giustizia come carità del sapiente si configura come la negazione dell'idea del filosofo scettico Carneade, secondo cui essa costituisce la massima delle pazzie, in quanto spinge gli uomini a ricercare il vantaggio altrui con proprio danno: "Questa proposizione deriva dall'ignoranza della definizione di giustizia. La carità del sapiente (*caritas sapientis*), infatti, non può essere pazza".⁵⁴ La carità implica il richiamo all'amore verso tutti gli altri individui, e quindi il riconoscimento del punto di vista altrui come vera prospettiva morale e politica: l'idea della giustizia come pazzia, sostenuta da Carneade, appare destituita di fondamento, dal momento che misconosce il carattere decisivo della dimensione altrui. La visione leibniziana si rivela strettamente connessa con la ricerca del bene comune: "La carità (*caritas*) si identifica con la benevolenza generale (*benevolentia generalis*) [...] È proprio della carità tendere alla felicità comune (*communis felicitas*) [...] Carneade, quindi, non poteva considerare la giustizia una stoltezza, se le avesse attribuito la vera definizione".⁵⁵ Lo scopo risiede nel realizzare "il desiderio di Socrate che voleva veder congiunti l'onesto (*honestas*) e l'utile (*utilitas*), a torto dissociati",⁵⁶ e quindi nell'interpretare 'armonicamente' le sfere in questione, muovendosi in continuità con il pensiero platonico, critico nei confronti dei Sofisti. L'impostazione di Carneade sfocia invece, secondo Leibniz, in una vera e propria dissoluzione della giustizia. Il disprezzo palesato da Carneade al riguardo è indice dell'incapacità nel cogliere l'interdipendenza fra l' 'utile' e l' 'onesto'.

La ripresa della concezione socratica (e platonica), riarticolata anche secondo moduli cristiani, emerge con ancora maggiore nettezza nel momento in cui la definizione di giustizia come carità del sapiente è volta a mettere in discussione la *reductio*, operata da Trasimaco nel I libro della *Repubblica*,⁵⁷ della giustizia a utile del più forte, del più potente: "Platone,

⁵³ *Expiation*, 1707-1710, in G II, p. 880-881.

⁵⁴ *De justitia ac amore voluntateque Dei*, in A VI, 4C, p. 2890, trad. it. mod., *Giustizia e sapienza*, in SP, p. 108.

⁵⁵ *Juris naturalis principia*, 1695, in A VI, 4C, p. 2810.

⁵⁶ *De justitia ac amore voluntateque Dei*, in A VI, 4C, p. 2891, trad. it. mod., *Giustizia e sapienza*, in SP, p. 108.

⁵⁷ Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 336b-349c.

nei suoi dialoghi, fa parlare e confuta un certo Trasimaco il quale, per spiegare che cosa sia la giustizia, ne dà una definizione che, se fosse accettabile, rafforzerebbe assai il partito che noi combattiamo. Giusto – egli dice infatti – è ciò che conviene o che piace al più potente. Se questo fosse vero, mai la sentenza di una corte sovrana o di un giudice d’ultima istanza potrebbe essere ingiusta; mai un malvagio, purché fosse abbastanza potente, sarebbe degno di riprensione”.⁵⁸ L’impostazione di Trasimaco si contraddistingue in realtà per una completa negazione della giustizia e, conseguentemente, per una piena legittimazione dell’arbitrio del monarca: in questo modo scompare ogni richiamo a una verità delle cose che sia insieme bontà, sulla base dell’idea socratica dell’unità dell’‘utile’ e dell’‘onesto’. La *iustitia* non può coincidere con la decisione dell’autorità proprio perché si iscrive nella struttura della realtà, permeata da una *lex* eccentrica rispetto a “ciò che conviene o che piace al più potente”. Appare evidente la contrapposizione fra carità del sapiente e arbitrio del potente, dal momento che la prima, basandosi sull’elemento della ragione, esclude in modo reciso ogni riduzione della dimensione politica a obbedienza alla *summa potestas*, in distonia con la *lex iustitiae*: “Peccano gravemente coloro che fondano la giustizia (*justitia*) stessa sul solo arbitrio del potente (*potentis arbitrium*), messe da parte le ragioni della sapienza e della bontà”.⁵⁹

Si rivela però necessario fare una precisazione in merito all’interpretazione leibniziana della definizione di Trasimaco. Sebbene nei testi esaminati il filosofo tedesco si rapporti ad essa in modo irrimediabilmente critico, tale posizione non permane immutata in tutto il suo percorso, ma al contrario costituisce un’acquisizione raggiunta intorno al 1677, modificando alcuni aspetti della trattazione precedente. Nelle prime opere, infatti, la concezione indicata, lungi dal venir respinta e rifiutata, veniva al contrario accolta, anche se sulla base di una sua trasvalutazione e di una sua applicazione al piano teologico. Così la giustizia veniva intesa come l’utile del più forte, ovvero di Dio, il quale possiede al sommo grado queste caratteristiche: “Giustamente Trasimaco nella *Repubblica* di Platone [...] afferma che la giustizia (*iustum*) è utile al più potente (*potentiori utile*). Infatti solo Dio propriamente è più potente

⁵⁸ *Méditation sur la notion commune de la justice*, 1703, in M, pp. 42-43, trad. it., *Se la giustizia sia arbitraria*, in SP, p. 214-215.

⁵⁹ *Annotation*, 1705, in G II, p. 472.

degli altri”.⁶⁰ Il discorso di Trasimaco viene trasposto dalla sfera sua propria, umana e terrena, alla dimensione religiosa, come emerge anche dalla tematizzazione del terzo, e più elevato, grado del diritto naturale, rappresentato dalla pietà, dal *pie* (o *honeste*) *vivere*, in cui si realizza la *justitia universalis*. Infatti Leibniz, riprendendo e riarticlando la trattazione ulpiana, opera una tripartizione del diritto naturale in *ius strictum*, *aequitas*, *pietas*. Il terzo piano, con la sua fondazione teologica, va al di là (nello stesso tempo, inglobandoli) sia del primo piano, giuridico in senso stretto, una sorta di aristotelica giustizia commutativa, sia del secondo piano, una sorta di aristotelica giustizia distributiva. Secondo Leibniz, “il terzo principio del diritto è la volontà del superiore. Proprio a questo si riferiva Trasimaco nell’opera di Platone: il giusto è l’utile del più forte. Ma il più forte è la natura o Dio, e quindi la pietà, o la legge, e quindi il diritto divino positivo [...] La pietà, dunque, è il terzo grado del diritto naturale, e attribuisce agli altri gradi perfezione ed effettualità”.⁶¹ Così la definizione di Trasimaco “concorda con ciò che abbiamo detto sul diritto di Dio, dal momento che Dio è più forte di tutte le cose”.⁶²

Il mutamento intercorso successivamente, e quindi la critica netta della posizione del sofista, vanno però interpretati a partire dal riconoscimento dell’esistenza di una sostanziale continuità all’interno dell’itinerario leibniziano, aspetto del tutto chiaro se si comprende la reale natura dell’adesione precedente alla tesi di Trasimaco. Nonostante questo, la prospettiva delle prime opere implicava l’attribuzione di una funzione cruciale alla nozione di *potentia*: al riguardo occorre riprendere le considerazioni precedenti sulla rilevanza delle categorie di bene proprio e utilità, seppur intese in armonia con quelle di bene comune e giustizia. Tali concetti, dotati di tratti ‘protoutilitaristici’,⁶³ nello sviluppo del pensiero leibniziano sono venuti progressivamente ad assumere un ruolo subordinato al riferimento alla dimensione pubblica, in direzione di un dominio della *ratio* e della *sapientia* sulla *utilitas* e sulla *potentia*. Non a caso, per indicare la posizione raggiunta, verrà adoperata l’espressione

⁶⁰ *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666, in A VI, 1, p. 230, trad. it., *Dissertazione sull’arte combinatoria*, in SL, I, p. 14.

⁶¹ *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, 1667, in A VI, 1, p. 344.

⁶² *Mars Christianissimus*, 1683, in A IV, 2, p. 478.

⁶³ Cfr. Sève, *Leibniz et l’école moderne*.

Empire de la raison: di fronte all'arbitrio del potente, che elimina ogni richiamo a una giustizia delle cose, la *caritas sapientis* rappresenta la realizzazione della ragione. Il mutamento intercorso costituisce anche testimonianza del passaggio da una visione (pre-1670), per certi versi, volontaristica a una concezione che trova in sapienza e ragione i suoi elementi-chiave.

Appare unilaterale interpretare la polemica condotta contro Trasimaco, e la conseguente valorizzazione della giustizia, come una forma di platonismo moderno. È vero che Leibniz tiene in costante considerazione la critica socratica (e platonica) nei confronti dei Sofisti, volta a far emergere il carattere veritativo dell'idea *versus* il relativismo delle opinioni, ma tale posizione viene articolata in aderenza alle questioni inedite poste dall'epoca presente. Il reale referente polemico non è rappresentato da Trasimaco, ma da un Trasimaco moderno, vale a dire Hobbes, come Leibniz afferma esplicitamente: “[...] Hobbes, che ha acquistato rinomanza per i suoi paradossi, ha voluto sostenere a un dì presso la medesima tesi di Trasimaco. Per lui Dio ha il diritto di compiere qualsiasi cosa, perché è onnipotente. Ma questo è confondere il diritto (*droit*) col fatto (*fait*): altro infatti è ciò che si può, altro ciò che si deve fare [...] dire che giusto è ciò che piace al potente non è altro se non affermare che non esiste una giustizia certa e determinata, che vieti di compiere ciò che si vuole e si può, per quanto malvagio sia [...] Fin qui si è inteso per giustizia qualcosa di diverso da ciò che a volta a volta ha il sopravvento”.⁶⁴

Secondo Leibniz, Hobbes rideclina il discorso di Trasimaco all'interno della logica della sovranità moderna, non comprendendo che si può predicare l'onnipotenza solo di Dio – e qui viene superata la propria stessa posizione giovanile –, ma non dell'autorità costituita, la quale presenta caratteri del tutto differenti rispetto alla dimensione divina. Sostenere la mancanza di limiti del detentore della sovranità significa giustificare “tradimenti, assassini, venefici, supplizi d'innocenti”,⁶⁵ e quindi legittimare l'arbitrio del monarca: “Hobbes attribuì il diritto a tutto (*ius ad omnia*) ad un individuo onnipotente: a questo giungono coloro che fanno derivare la giustizia (*justitia*) unicamente dalla legge (*lex*), dal superiore, dalla coazione

⁶⁴ *Méditation sur la notion commune de la justice*, in M, p. 43-44, trad. it., *Se la giustizia sia arbitraria*, in SP, pp. 215-216.

⁶⁵ Ibid.

(*coactio*)”.⁶⁶ Ma in questo modo si misconosce totalmente che la giustizia, dotata di una sua consistenza autonoma, e quindi irriducibile alle circostanze e alle ‘geometrie’ di potere, non può essere ‘piegata’ a giustificare il ‘fatto’ brutto dell’arbitrio, come Leibniz rimarca nei *Nuovi saggi sull’intelletto umano*: “È vero che non si vede la giustizia così come si vede un cavallo, ma non la si intende meno, o piuttosto la si intende meglio; essa non si trova nelle azioni meno di quanto si trovi il diritto e l’obliquo nei movimenti, sia che la si consideri o no”.⁶⁷ Ne deriva che “esiste una giustizia certa e determinata”, dotata di un fondamento razionale: “Le idee della giustizia e della temperanza non sono di nostra invenzione, più di quanto lo siano quelle del cerchio e del quadrato”.⁶⁸ Dal momento che la giustizia si radica nella struttura delle cose, rappresentando una questione *de iure* e non meramente *de facto*, essa non può venir subordinata al richiamo al detentore della sovranità, pena il rischio di pervenire a una vera e propria cancellazione dei suoi segni distintivi.

Appare necessario approfondire la funzione specifica che viene a rivestire l’elemento della sovranità all’interno della riflessione condotta. Leibniz, per molti versi, assume una posizione intermedia fra quella dei propugnatori del diritto di resistenza, come i monarcomachi, e quella dei sostenitori di una sovranità assoluta, indivisibile e irresistibile. Dei secondi viene valorizzata la comprensione della rilevanza della stabilità del corpo politico. D’altra parte, vengono condivise alcune istanze dei monarcomachi: il detentore della *summa potestas* deve rivestire una funzione direttiva, ma non una sovranità assoluta. In merito al diritto di resistenza, che risulta connesso all’elemento della giustizia (o meglio, alla sua violazione da parte di un *rex iniustus*), la posizione leibniziana appare estremamente ambivalente e ‘oscillante’, nel senso che esso non viene rifiutato, ma nello stesso tempo viene previsto solo in casi circoscritti, sulla base di un atteggiamento prudente.⁶⁹ Al riguardo viene molto apprezzata l’articolazione ‘mediana’ di

⁶⁶ *Annotation*, 1705, in G II, p. 472. Cfr. E. Ruck, *Die Leibniz’sche Staatsidee* (1909), Tübingen, Mohr, 1969, in part. p. 38-55; H. Schiedermaier, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz* (“Studia Leibnitiana” Sonderheft), Wiesbaden, Franz Steiner, 1970, in part. p. 159-191.

⁶⁷ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, III, 5, in A VI, 6, p. 303, trad. it., *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in SF, II, p. 279.

⁶⁸ *Ivi*, IV, 4, in A VI, 6, p. 393, trad. it., p. 376.

⁶⁹ Cfr., ad esempio, *Sur (Bayle), avis important aux refugiez*, 1691, in A IV, 4, p. 461-462.

Grozio. Ad esempio, in uno dei testi politici più rilevanti di Leibniz, il *Cesarino Furstenerio*, viene adoperato il concetto di *suprematus*, che per certi versi costituisce un sinonimo di *souveraineté*, anche nella sua connessione strutturale con lo *ius belli ac pacis*, ma che presenta elementi non pienamente riducibili a quelli della sovranità, perlomeno nella sua declinazione contrattualistica (ad esempio, in Hobbes e in Pufendorf).⁷⁰ Infatti, tale nozione sta ad indicare non una sovranità assoluta e indivisibile, ma piuttosto una supremazia, dotata di forza adeguata, che però non elimina gli strati inferiori. Inoltre, a più riprese Leibniz sottolinea che lo scopo del corpo politico non deve essere individuato solo nella sicurezza (che peraltro è ritenuta molto rilevante), ma anche, classicamente, nella felicità.⁷¹

La comunità leibniziana, con i suoi segni distintivi richiamati, è volta a ‘catturare’ la pluralità delle forme sociali e delle figure autoritative, presentando un carattere articolato e composito. Non a caso, le specifiche forme politiche apprezzate da Leibniz sono l’Impero tedesco, in primo luogo, ma anche la Confederazione Svizzera e le Province Unite dei Paesi Bassi. Tali *civitates*, pur diversificate fra di loro, risultano accomunate da una struttura federalistica. Particolarmente strategico, all’interno di tale ragionamento, è il riferimento all’Impero tedesco, nella sua conformazione successiva alla pace di Westfalia, e quindi con il suo complesso intreccio fra ‘vecchio’ e ‘nuovo’, fra la permanenza di elementi feudali e l’emergere di scenari inediti, in direzione di una ‘statalizzazione’.⁷² Il tentativo leibniziano consiste nel far coesistere la pluralità delle supremazie dei principi elettori e non elettori, in larga misura veri e propri re, e la maestà dell’Imperatore, figura però sempre più ‘simbolica’ e sempre meno dotata di un potere effettivo. L’assetto in questione presenta una molteplicità di centri decisionali, e quindi risulta irriducibile al dualismo contrattualistico fra il sovrano, con il suo potere assoluto e illimitato, e l’insieme dei cittadini-sudditi, tutti collocati sullo stesso piano. D’altronde, Leibniz ragiona politicamente non solo in termini, per un verso, di individui, per

⁷⁰ Cfr. *Caesarini Furstenerii de Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae*, 1677, in A IV, 2, p. 56, trad. it., *Trattato di Cesarino Furstenerio*, in SP, p. 452.

⁷¹ Cfr., ad esempio, *Elementa Juris naturalis*, “Untersuchungen”, 1669-1670, in A VI, 1, p. 446.

⁷² Cfr. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft: 1600-1800*, München, Beck, 1988, p. 126-267.

l'altro, di corpo politico complessivo: decisiva è la funzione giocata da elementi intermedi come gruppi, corporazioni, ceti (si faccia riferimento agli *Stände*, e alla possibilità che essi esercitino, in determinate circostanze, il diritto di resistenza). Così si approda non a una negazione della sovranità, ma a una sua riarticolazione di tipo pluralistico: si tratta di una sorta di sovranità 'relativa', composita, all'interno della quale individui e gruppi concreti svolgono un ruolo politico e non sono pienamente sussunti a un meccanismo astratto di legittimazione. In ogni caso, la 'problematizzazione' di quest'ultima e la messa in discussione di una determinata modalità di intendere la sovranità, risultano connesse all'idea secondo cui la giustizia esiste prima e indipendentemente dal richiamo al detentore della *summa potestas*. Pur tenendo presenti realisticamente le condizioni date ed evitando qualsiasi scenario utopico, Leibniz concepisce la *civitas* come incardinata sulla giustizia, senza la quale verrebbero meno i fondamenti costitutivi dell'agire politico. L'idea della giustizia come carità del sapiente, e quindi come dominio della ragione e non dell'arbitrio, si rivela difficilmente conciliabile con l'approccio fornito da Hobbes.

Per quest'ultimo, infatti, la giustizia non possiede un carattere reale, oggettivo, risultando funzionale al raggiungimento, tramite il patto, dell'unità politica, incarnata nel 'potere civile' e nella sua coazione assoluta.⁷³ Emerge con forza la distanza che separa Hobbes e Leibniz al riguardo: mentre nel primo la giustizia si configura come un elemento in qualche modo secondario, derivato, non possedendo un fondamento oggettivo, indipendente dal potere civile e dal patto che ha dato vita a quest'ultimo, nel secondo, invece, essa riveste un carattere reale, oggettivo, essendo ontologicamente precedente e prioritaria rispetto all'autorità costituita. Si rivela però necessario problematizzare la stessa posizione leibniziana, e la stessa convinzione di un'incompatibilità assoluta con quella hobbesiana: in realtà, Leibniz valorizza l'importanza, affermata da Hobbes, della stabilità ai fini del raggiungimento dell'ordine politico, in contrapposizione a qualsiasi concezione che rischi di far dissolvere la comunità, minandone i fondamenti costitutivi. Così risulterebbe semplicistico interpretare la prospettiva leibniziana come platonica e anti-hobbesiana, senza ulteriori specificazioni. Come sottolineato in

⁷³ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. it. a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1996³, I, 15, p. 116-117; ivi, II, 17, p. 139.

precedenza, Leibniz, sempre di più con il passare del tempo (nei primi scritti, fino sostanzialmente al *Cesarino Furstenerio*, risultava ancora operante un modello medievale), perviene non a una negazione totale della sovranità moderna, ma a una sua differente articolazione. Lo stesso riferimento cruciale all'Impero tedesco si muove in questa direzione, seppur con una serie di problemi interni: infatti, il carattere composito e pluralistico del corpo politico si combina con l'esistenza di forti gerarchie.

3. *Compossibilità del molteplice*

Il percorso compiuto ha permesso di tenere insieme la definizione di giustizia come carità del sapiente, con la sua valenza critica nei confronti della concezione hobbesiana (pur con le problematizzazioni svolte), e il riferimento strutturale alla dimensione comune. Per Leibniz si tratta di pervenire a una modalità che riconosca politicamente la compenetrazione fra gli aspetti indicati: “Ritengo che il re sia tanto più volte sapiente (*sapiens*) quanto più ciò che interessa al re e ciò che interessa alla gente (*gens*) coincidono [...] la felicità del sapiente ha come strumento di potenza il popolo forte (*florens*). Né è da temere che il popolo forte insorga, o che il re sapiente venga meno [...] Nessuno può guadagnare una gloria integra, se la sua potenza non si è trasformata nel bene degli altri [...] è interesse dello stesso sapiente e potente esercitare la sapienza con il bene degli altri”.⁷⁴ Lo scopo consiste nell'interpretare in armonia la *caritas* del re sapiente e la dimensione comune del popolo nel suo carattere di estensione: il tentativo di coimplicazione fra l'‘individuale’ e il ‘comune’ trova qui la sua attuazione concreta. In tale impostazione forza del popolo e felicità del re rappresentano due facce della stessa medaglia, che si richiamano continuamente: “La vera politica consiste nella giustizia (*justice*) e nella carità (*charité*), e [...] un grande principe non potrebbe essere meglio servito che quando la felicità (*bonheur*) dei popoli fa la sua felicità”.⁷⁵ Ci si

⁷⁴ *Consilium Aegyptiacum*, “De eo quod Franciae interest”, in A IV, 1, p. 247.

⁷⁵ *Leibniz für Eberhard von Danckelmann. Vorschlag zur Errichtung einer Akademie der Wissenschaften und Künste*, 01/1695?, in A I, 11, p. 166. Cfr. E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964, p. 34-35; W. Schneiders, “Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz”, in F. Kaulbach-W. Krawietz (hrsg. von), *Recht und Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1978, p. 589-604.

trova di fronte alla compenetrazione fra *puissance* del principe e *bonheur* del popolo: la realizzazione piena del detentore della *summa potestas* si rivela possibile solo attraverso il secondo elemento.

Tale riflessione necessita però di una problematizzazione, al fine di una comprensione più consapevole delle questioni rimaste aperte. Riprendendo le considerazioni precedenti, si potrebbe affermare che l'armonia fra popolo e re non implichi una recisione delle ombre, delle dissonanze, non venendo così interpretata sulla base di una visione ingenuamente ottimistica. Ma Leibniz, pur ammettendo la presenza delle dissonanze in una buona musica e delle ombre in un buon dipinto, sembra sottovalutare il peso esercitato dall'esistenza di fratture fra l'individuale e il 'comune': talvolta egli concepisce la realtà politica senza esaminare in modo vero e proprio le possibili distonie fra la figura singola del monarca e la collettività del popolo. Inoltre la centralità politica dell'armonia non solo contiene il rischio di un'immagine ottimistica del reale, ma anche presuppone l'elemento della diversità tra gli individui:⁷⁶ ci si trova di fronte a uno scenario precedente alla Rivoluzione francese (e all'interno di una realtà come quella dell'Impero tedesco, in cui permanevano forti elementi gerarchici), e quindi sostanzialmente privo della dimensione dell'uguaglianza. Infatti, in Leibniz l'articolazione sociale presenta un carattere non solo orizzontale ma anche verticale, coerentemente con un contesto storico in cui gli individui non erano uguali, nemmeno formalmente. D'altronde, la soluzione leibniziana si rivela esplicitamente critica nei confronti della democrazia, basata sul popolo in quanto insieme di individui liberi e uguali, oltre che nei confronti di qualsiasi sistema repubblicano radicale, fondato sull'agire della moltitudine. La valorizzazione della giustizia in Leibniz non si connette con la ricerca dell'uguaglianza (intendendo quest'ultima come concetto politico, relativo a una sfera universale di diritti, e non come elemento meramente teologico, riguardante il fatto che tutti gli uomini sono uguali in quanto figli di Dio, né 'solo' come elemento proto-illuministico, consistente nell'idea secondo cui tutti sono dotati della ragione): tale aspetto deve essere tenuto presente, onde evitare un completo fraintendimento del ragionamento svolto.

⁷⁶ Cfr. L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (1963), trad. it. di V. Poggi, Bologna, Il Mulino 2006.

Il tentativo leibniziano consiste piuttosto nel declinare la giustizia come coimplicazione di bene individuale e bene comune: “Quando è questione del diritto (*ius*) o del giusto (*iustum*), si tratta di mostrare in che modo il procurare agli altri il massimo bene senza nostro danno venga a costituire il nostro stesso bene”.⁷⁷ Lo scopo non è semplicemente (e debolmente) di pervenire a una mediazione fra dimensione individuale e dimensione comune, ma di concepire il bene altrui come costitutivo del proprio stesso bene. In questo senso, le letture di Leibniz, da un lato, come ‘utilitarista’, ‘individualista’, e, dall’altro, come ‘comunitarista’,⁷⁸ se esaminate insieme, vengono a illuminare le due facce della stessa medaglia. La ‘gloria integra’ del re è possibile solo a partire dall’elemento del bene comune, sulla base di quella reciprocità fra ‘proprio’ e ‘altrui’ più volte richiamata. La *caritas sapientis* non rappresenta, quindi, un dominio del particolare sull’universale, del singolo sulla collettività, essendo diretta a una compenetrazione fra gli aspetti indicati: “Più si è saggi (*sage*), meno si hanno volontà separate e più le vedute e le volontà che si hanno sono collegate e comprensive. E ogni volontà particolare contiene un rapporto a tutte le altre, affinché siano concertate il meglio possibile”.⁷⁹ Il rilievo sulla sapienza del singolo individuo, *in primis* del detentore della *summa potestas*, non implica un’accentuazione del suo carattere di separatezza e di assoluta indipendenza, ma al contrario muove in direzione di un accordo fra le sostanze individuali o monadi: visto che la volontà particolare del *sage* è indisgiungibile dalle altre volontà particolari, queste ultime devono essere “concertate il meglio possibile”. Pur con i limiti precedentemente indicati, e con la presenza di moduli ‘conservativi’, il bene comune possiede però un carattere estremamente articolato, eccentrico rispetto a ogni *reductio ad unum*: si tratta di concepire una forma politica in grado di tenere insieme, secondo un gioco di armonia e dissonanze, una pluralità di soggetti, ovvero di individui e di gruppi, all’interno di un assetto politico unitario. Se la compostibilità costituisce un elemento decisivo del pensiero leibniziano, la giustizia può essere concepita come compostibilità del molteplice. Lo scopo consiste nel dare vita a corpi politici composti, nei quali la varietà dei loro

⁷⁷ *An jus naturae aeternum*, 1695, in G II, pp. 638-639, trad. it., *Eternità del diritto naturale*, in *SP*, p. 191.

⁷⁸ Cfr. nn. 5-6.

⁷⁹ *Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels*, 04/1686?, in *GP* 2, p. 19.

nessi interni ne renda difficile la dissoluzione nel caso di conflitti laceranti: una comunità, per essere giusta, deve saper risultare aderente ai contesti sociali e autoritativi nella loro complessità e nella loro continua metamorfosi.

REFERENCES

Edizioni originali dei testi leibniziani e relative abbreviazioni

Dutens = G. W. Leibniz, *Opera omnia, nunc primum collecta... studio Ludovici Dutens*, Genevae, Fratres de Tournes, 1768, 6 voll.

M = *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, hrsg. von G. Mollat, Neue Bearbeitung, Leipzig, Hässel, 1893².

GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (1875-1890)*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960-61, 7 voll.

G = *Textes inédits*, par G. Grua, Paris, PUF, 1948.

A (seguito da numero di serie e numero del volume) = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, Otto Reichl, 1923-1937, Leipzig, 1938-1949, e Berlin, Akademie Verlag, 1950 e sgg.

Traduzioni italiane dei testi leibniziani e relative abbreviazioni

SF = *Scritti filosofici*, trad. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000, 3 voll.

SL = *Scritti di logica*, trad. it. a cura di F. Barone, Roma-Bari, Laterza, 1992² (1968), 2 voll.

SP = *Scritti politici e di diritto naturale*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Torino, UTET, 1965² (1951).

Letteratura critica

AA. VV., *Materiali per un lessico politico europeo: Giustizia e forma politica, Filosofia politica*, 1, 2001, p. 3-67.

Basso, Luca, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

Basso, Luca, "Regeln einer effektiven Außenpolitik - Leibniz' Bemühen um eine Balance widerstreitender Machtinteressen in Europa", *Studia Leibnitiana*, 2, 2008, p. 139-152.

Basso, Luca (ed. by), *Republic and Common Good in Leibniz' Political Thought*, *Studia Leibnitiana*, Themenheft, 2, 2011.

Belaval, Yvon, "L'idée d'harmonie chez Leibniz", *Studium generale*, 9, 1966, p. 558-568.

Deleuze, Gilles, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), trad. it. di V. Gianolio, Torino, Einaudi, 1990.

Duso, Giuseppe, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Garin, Eugenio, *La giustizia*, Napoli, Guida, 1968.

- Grua, Gaston, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF, 1956.
- Guhrauer, Gottschalk Eduard, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie*, Breslau, Hirt, 1846.
- Heinekamp, Albert, "Leibniz und das Glück", in Lothar Berthold (hrsg. von), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1990, p. 392-417.
- Hobbes, Thomas, *Leviatano* (1651), trad. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1996³.
- Hofmann, Hasso, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1997.
- Holz, Hans Heinz, "Leibniz und das 'commune bonum'", *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, 5, 1996, p. 5-25.
- Loos, Fritz, Schreiber, Hans-Ludwig, "Recht, Gerechtigkeit", in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Band 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 231-311.
- Loos, Fritz, Schreiber, Hans-Ludwig, Welzel, Hans, "Gerechtigkeit", in Joachim Ritter (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co, 1974, p. 329-338.
- Mahnke, Dietrich, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1964.
- Marras, Cristina, *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, Firenze, Olschki, 2010.
- Naert, Emilienne, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964.
- Piro, Francesco, "Jus-justum-justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 7, 1987, p. 1-54.
- Platone, *La Repubblica*, trad. it. a cura di F. Sartori, Roma-Bari, Laterza 1994.
- Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Riley, Patrick, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Robinet, André, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994.
- Ruck, Erwin, *Die Leibniz'sche Staatsidee* (1909), Tübingen, Mohr, 1969.
- Schiedermaier, Hartmut, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz* ("Studia Leibnitiana" Sonderheft), Wiesbaden, Franz Steiner, 1970.
- Schneider, Hans-Peter, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei Leibniz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967.
- Schneiders, Werner, "Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz", in Friedrich Kaulbach, Werner Krawietz (hrsg. von), *Recht und Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1978, p. 589-604.
- Serres, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968, 2 voll.
- Sève, René, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

Giustizia e politica in Leibniz

- Spitzer, Leo, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (1963), trad. it. di V. Poggi, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Stolleis, Michael, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft: 1600-1800*, München, Beck, 1988.
- Welzel, Hans, *Diritto naturale e giustizia materiale* (1951), trad. it. di G. De Stefano, Milano, Giuffrè, 1965.

LUCA BASSO
Università di Padova
luca.basso@unipd.it