

Abstract per
“Leibniz e la Fenomenologia”
Bologna, Dipartimento di Filosofia, 12 Dicembre 2012

Presenter: Dr. Cesare Catà

Leibniz tra Edmund Husserl e Nicola Cusano.
Ipotesi di un'ontologia platonica a fondamento del valore gnoseologico del simbolo

In prima analisi, parrebbe darsi un'insopprimibile distanza tra la concezione husserliana e qualsivoglia gnoseologia di matrice platonica; infatti, l'*eidōs* platonico si pone come lo sfondo ontologico che, sottraendosi a ogni categorizzazione conoscitiva, ne relativizza la scientificità proibendo una definizione ultima dell'oggetto indagato dalla scienza. La forma dialogica in cui originariamente si esprime la filosofia di Platone può appunto essere considerata come la modalità icastica di tale nozione della conoscenza quale cammino infinibile, negante (per riprendere il celebre titolo del testo di Husserl) la possibilità che la filosofia possa infine intendersi come “scienza rigorosa” (*strenge Wissenschaft*). Se il pensiero, platonicamente, è dialogo sul fondo senza fondo dell'essere, nessuna riduzione eidetica (*Erkenntnistheoretische Reduktion*) risulta possibile.

Tuttavia, pur tenendo presente tale divaricazione, l'impianto epistemico prospettato dalle ricerche di Husserl condivide con la visione platonica un importante assunto, che viene alla luce osservando il complesso rapporto che il pensatore moravo intrattiene con la filosofia leibniziana. Appare infatti di matrice leibniziana la visione, proposta da Husserl, di un pensiero composto da forme astratte e simboliche in grado di creare una relazione non contingente con gli enti fenomenici.

A questo proposito, si mostra un'altra faccia della gnoseologia platonica, per la quale – sebbene l'Idea permanga nella sua inconoscibilità di fondo – il nesso relazionale tra l'oggetto conosciuto e la modalità della conoscenza risulta realizzabile nella sua scientificità, una volta che il pensiero stesso abbia delineato i limiti strutturali della conoscenza razionale. Tale concezione, che si collega evidentemente al principio leibniziano dell'appercezione, si sviluppa altresì in modo specifico nella tradizione neoplatonica; in particolare, nella linea di pensiero che, prendendo le mosse dalla metafisica di Proclo, si definisce nelle riflessioni di Dionigi lo Pseudo-Areopagita, di Scoto l'Eriugena, di Meister Eckhart.

In questa tradizione neoplatonica, una speciale rilevanza spetta al concetto di simbolo, inteso come il nesso analogico tra la conoscenza umana, letta nella sua incapacità di comprendere l'essenza ultima del reale; e il reale stesso nel carattere divino della sua essenza. In questa prospettiva, la modalità per concepire adeguatamente la conoscenza è la simbolicità quale segno universale. Tale simbolicità si origina e definisce a partire da una riflessione sui limiti della coscienza, affinché questa possa essere emendata da ogni nozione contingente o soggettiva. In questo preciso senso, la posizione di Leibniz strutturata attorno al concetto di appercezione trova nella gnoseologia neoplatonica un'interessante precedente; e, nella teorizzazione epistemica husserliana, un inaspettato proseguo in chiave fenomenologica.

La divaricazione tra Husserl e il Platonismo parrebbe dunque, volendo leggere Leibniz come ideale *trait d'union* tra i due sistemi, ricomporsi nella misura in cui entrambi prospettano una conoscenza del reale come superamento delle condizioni conoscitive contingenti; conoscenza il cui fine è reperire, alla luce di tale emendazione, un apparato simbolico meta-soggettivo e meta-temporale.

Nella linea della tradizione neoplatonica sopra brevemente delineata, il culmine è probabilmente rappresentato dalla filosofia del Cardinale Nicola Cusano, il quale nel filosofema della *docta ignorantia* dovette in un certo qual senso compendiare l'apparato della gnoseologia neoplatonica a lui precedente. È in questo senso che, tramite l'esperimento storiografico del porre Leibniz "tra Cusano e Husserl" (esperimento affatto privo di luoghi testuali cui far riferimento diretto), l'ontologia platonica può trovare un legame fondativo con la concezione del pensiero come luogo delle forme astratte che, incontrando la realtà fenomenica, si traducono in simboli di carattere universale.

La gnoseologia prospettata nel sistema filosofico quattrocentesco di Nicola Cusano concepisce un'essenziale sproporzione tra la capacità comprensiva umana e l'essenza (*quidditas*) dell'universo creato. Nei quasi venticinque anni del suo svolgersi – dal 1440, anno di composizione del *De docta ignorantia*, sino al 1464, anno di composizione del *De apice theoriae* – il pensatore di Kues chiarifica una concezione della conoscenza umana che prende le mosse dalla consapevolezza della fondamentale incapacità comprensiva della mente nei confronti della realtà. Poiché il principio, secondo Cusano, in quanto *veritas*, è uguaglianza assoluta, coincidenza di atto e potenza, *infinita Unitas* in cui ogni alterità del mondo della finitudine risulta risolta come identica; la comprensione umana – il cui funzionamento fa strutturalmente uso del *colligere*, cioè di una comparazione tra i differenti oggetti del conoscere al fine di rilevarne le differenze – non potrà mai adeguarsi alla *veritas* che rimarrà, al contrario, quale ineffabile sfondo ontologico. Poiché il sistema di Cusano concepisce l'universo come l'*explicitio* di quella medesima natura che, in Dio, si dà come *complicatio*, l'insieme del mondo delle cose non presenterà una natura ontologicamente differente da quella del principio, bensì una sua specifica declinazione modale. L'universo è per Cusano la contrazione di Dio o, in altri e più brutali termini, Dio stesso che si contrae. Dunque ogni cosa, nella sua essenza, coincide con l'essenza di Dio. Da ciò consegue che ogni ultimativa conoscenza delle cose è una conoscenza di Dio – conoscenza che, per sua stessa natura, risulta perciò aporetica.

Di qui la celebre conclusione di Cusano: poiché la conoscenza umana è irrealizzabile e paradossale; ma poiché il desiderio di conoscere costituisce tuttavia (in quanto incontro tra l'umano e il divino, tra il finito e la *veritas*) la sostanza stessa dell'anima – l'unica conoscenza autentica, l'unica autentica realizzazione della natura umana, andrà individuata nella consapevolezza della ragione in riferimento ai propri limiti, affinché, al di là di essi, possa essere intuito il principio divino inconcepibile. Nicola Cusano definisce tale consapevolezza *docta ignorantia*.

Questo nucleo del sistema di Nicola Cusano può, se letto alla luce delle successive ricerche gnoseologiche novecentesche, essere definito, in senso lato, "fenomenologico": in quanto la conoscenza immediata delle cose viene posta subalternamente, rispetto a una chiarificazione dei parametri umani che determinano la conoscenza stessa. Il sistema cusano, infatti, con ciò segnando una svolta nella storia del pensiero europeo, non pone come oggetto di ricerca la realtà *sic et simpliciter*, bensì la struttura entro la quale tale realtà viene concepita.

Cusano sviluppa certamente, in una direzione originale, un principio fondamentale del Neoplatonismo, e che già nel celebre "ragionamento bastardo" di cui parla Platone nel *Timeo* aveva trovato una prima formulazione. Nella prospettiva neoplatonica, infatti, l'essenza divina è ciò che, per l'uomo, si pone nel medesimo tempo come necessaria e impossibile da attingere. Ciò che costituisce l'essenza stessa della ragione, trascendendola. Da ciò scaturisce la necessità di un'emendazione dell'intelletto umano, affinché, alla luce della coscienza della struttura del conoscere, possano chiarificarsi i connotati del reale.

Dio, in quanto *infinita Unitas*, è il fondamento essenziale del molteplice che la ragione incontra nella sua attività comparativa; in quanto energia assoluta (*posse ipsum*, affermerà Cusano nella sua opera più matura, il *De apice theoriae*) origina l'universo nelle sue specificità singolari, *in se manens Unum*. Poiché la conoscenza si rivolge in ultima analisi alla verità (cioè all'unità), potendo l'uomo tuttavia conoscere soltanto le determinazioni parziali di essa, il trascendimento di

quest'ultime conduce a una riflessione sulla struttura della conoscenza che possa svelare, al di là del molteplice, l'Uno.

In questo senso, la *docta ignorantia* cusaniana potrebbe essere considerata come una sorta di *epoché* non dissimile da quella proposta da Husserl in ambito fenomenologico. Per Husserl l'esistenza della coscienza, nella sua intenzionalità, è ciò che permane in seguito alla riduzione fenomenologica, così come, per Nicola Cusano, la *coniectura* permane quale sostrato in seguito alla presa di coscienza dei limiti della *ratio* che si apre all'*intellectus*.

Proprio questo nesso tra la prospettiva husserliana e l'impianto gnoseologico neoplatonico è messo in luce dalla connessione tra tale specifico aspetto del sistema di Husserl e la monadologia leibniziana. Reinterpretando la concezione platonica dell'innatismo delle idee, Leibniz pone il conoscere non come un automatismo meccanico, bensì come un atto di appercezione determinato dall'autocoscienza del soggetto. La conoscenza umana non viene quindi letta come la ricezione passiva di fatti e nozioni, bensì come un'attività risultante dalla struttura della coscienza pensante.

La questione più rilevante che lega su questo punto i sistemi (pur così distanti nel tempo e nella sostanza) di Cusano, Leibniz e Husserl, consiste dunque nel teorizzare un rapporto tra la conoscenza e il mondo, laddove quest'ultimo non è posto (psicologicamente) dal primo, né indipendente (empiristicamente) da esso.

Un notevole punto di convergenza tra la gnoseologia di Leibniz e la fenomenologia husserliana consiste, infatti, nella concezione degli eventi intrapsichici quale *prius* della conoscenza umana rispetto alla realtà oggettuale, senza che questa venga ridotta a mera produzione della coscienza. In entrambi gli autori, la coscienza del soggetto è il fondamento trascendente dei fenomeni, che permangono nella loro essenza sostanziale. La già citata riduzione eidetica (*Erkenntnistheoretische Reduktion*) teorizzata da Husserl propone precisamente una concezione della realtà come ciò che il soggetto pensante proietta in virtù di una introiezione del pensiero stesso. Tale posizione filosofica – che si situa agli esatti antipodi di ogni psicologismo di stampo idealistico – se da un lato rimanda evidentemente al pensiero leibniziano per quanto concerne la riflessione sulle scienze formali, dall'altro lato si collega ad esso altresì per la monadologia che Leibniz sviluppa a livello metafisico, e sulla quale viene a fondarsi il suo sistema gnoseologico. La visione della monade, intesa come “specchio vivente dell'universo” che riflette all'esterno le immagini interne, corrisponde alla concezione husserliana del primato fenomenologico del pensiero. Viene così evidenziandosi un'interessante questione, per quanto riguarda i rapporti tra la metafisica platonica, da cui Leibniz prende le mosse per lo sviluppo della sua monadologia, e l'ontologia che Husserl descrive specialmente nelle opere più tarde.

Prendendo le distanze dalla prospettiva empirista lockiana – significativamente riportata a un impianto epistemico di matrice aristotelica – Leibniz, nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chiarifica l'assunto classico in base al quale non vi sia nulla, nell'intelletto, che non provenga da una conoscenza sensoriale; esso, spiega il filosofo, deve essere emendato con la precisazione fondamentale che esclude l'intelletto stesso da ciò che viene sensorialmente percepito.

La posizione leibniziana, personificata nei *Nuovi Saggi* dal personaggio di Teofilo, propone così una teoria gnoseologica che impedisce di ridurre l'*entendement humain* alla mera conoscenza empirica (poiché la conoscenza di verità non contingenti, eterne e universalmente vere, presuppone una fonte che non si trova nella percezione sensoriale, bensì nella struttura stessa dell'intelletto). Teorizzando l'innatismo della facoltà della riflessione (che la lettura leibniziana riconosce altresì nei ragionamenti di Locke, portati alle estreme conseguenze), il sistema di Leibniz pone la priorità della coscienza (secondo il celebre principio dell'appercezione) rispetto ai fenomeni, senza tuttavia ridurre la sostanza ontologica di questi ultimi alla prima. Infatti, benché la struttura conoscitiva preesista al mondo empirico, questo non è tuttavia prodotto da essa; la quale, ben diversamente, attualizza le proprie forme originarie nell'incontro con le cose. La modalità di tale attuazione è ciò che, da un punto di vista neoplatonico, potremmo intendere come simbolo.

Tale posizione difesa nei *Nuovi Saggi* si collega ovviamente con il celebre passaggio del *Discours de métaphysique*, in cui il filosofo spiega come le forme universali siano originariamente

presenti nell'anima, "priva di porte e finestre"; tali forme corrispondono alla testimonianza della percezione sensoriale extrasoggettiva. La critica che, sul piano gnoseologico, Leibniz muove all'empirismo lockiano trova la propria giustificazione, sul piano metafisico, nella teoria monadologica, riferendosi, in particolare, alla corrispondenza che viene a instaurarsi tra le forme universali della coscienza e la percezione sensoriale dei fenomeni.

Questa critica leibniziana alla filosofia empirista può essere letta comparativamente alla decostruzione fenomenologica della prospettiva psicologista proposta da Husserl. In *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl attacca la pretesa della psicologia di porsi alla base delle discipline filosofiche al fine di renderle scientifiche, dal momento che la psicologia, in quanto "scienza di fatto", non può divenire fondamento di discipline i cui oggetti sono costituiti da principi, leggi e concetti validi a priori. Infatti, da nessun dato empirico, per sua natura contingente, possono desumersi norme valide universalmente.

Inoltre, e soprattutto, la critica di Husserl alla psicologia si concentra sulla incommensurabilità tra la problematica gnoseologica e ogni sapere relativo alla sua natura. Tale principio è spiegato attraverso una distinzione che risulta centrale nell'insieme degli scritti husserliani. Nei confronti dei dati empirici, spiega il filosofo, possono darsi due opposti atteggiamenti comprensivi: da un lato, ponendosi in maniera ingenua (o "dogmatica", come si afferma nelle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Libro I, parte I, pp.53-55), ossia accettando in modo immediato e pacifico l'esistenza del mondo esterno al soggetto, concentrandosi sulle modalità attraverso le quali il mondo stesso funziona e si mostra (le scienze positive, in quanto scienze empiriche, si basano necessariamente su tale assunto; in virtù di esso, il mondo nel suo apparire, laddove ciò non sia confutato da ulteriori prove empiriche, risulta attendibile e oggetto di studio e analisi).

Alternativamente, è possibile assumere nei confronti dell'esperienza fenomenica un atteggiamento problematico, teso a dimostrare se il mondo, quale esso appare, sia reale o meno; o, per meglio dire, quali siano le condizioni in virtù delle quali il soggetto assume come reale l'insieme dei fenomeni da lui percepiti e definiti come "mondo". Se dunque la psicologia studia le percezioni (o vissuti di coscienza) come fatti psichici, come dati riscontrabili nella natura, la fenomenologia studia invece le percezioni come le modalità aprioristiche della coscienza stessa, come i parametri entro i quali la conoscenza umana è resa possibile.

Husserl approfondisce ulteriormente tale argomentazione, distinguendo tra i vissuti di coscienza dell'esperienza trascendente, propri della ricerca psicologica, e quelli dell'esperienza immanente, propri della ricerca fenomenologica. I primi sono il risultato della sommatoria di visioni prospettiche potenzialmente illimitate, concernenti un medesimo oggetto conosciuto; i secondi, al contrario, sono costituiti da dati di coscienza nella loro immediatezza soggettiva, non suscettibile di alcuna ulteriore approssimazione. La nozione soggettiva di una casa, spiega il filosofo in un esempio famoso, nasce dall'insieme delle visioni prospettiche che, girandole intorno, la mente si costruisce di quella casa: tale è l'esperienza trascendente; l'esperienza immanente, al contrario, concerne la percezione stessa della casa, la quale non è quindi la risultante di un'approssimazione prospettica, bensì è un'unitaria entità singola della conoscenza.

Nella prospettiva husserliana il vissuto di coscienza non è dunque un oggetto naturale; di esso non può darsi oggettivazione, rendendolo parte dell'esperienza intersoggettiva. Il filosofo non si riferisce infatti ai contenuti dell'esperienza immanente come oggetti esperiti, bensì come a oggetti vissuti. A differenza della psicologia, la fenomenologia presenta in questo senso una *Wesensanschauung*, una "visione essenziale". Scopo della ricerca fenomenologica è la spiegazione dei parametri del pensiero umano, attraverso un'analisi delle modalità con cui essi si presentano alla coscienza; a differenza della psicologia, la fenomenologia non intende porsi come analisi dei dati di fatto, bensì della ragione nella sua struttura originaria. Oggetto della fenomenologia, in altri termini, sono le articolazioni intrinseche della coscienza in quanto tale – e non in quanto singola coscienza soggettiva. La definizione leibniziana dell'arte combinatoria quale scienza pura formale può, in questo senso, essere direttamente collegata alla teoria husserliana. Se teniamo presente il ruolo degli

scritti di Raimondo Lullo nella definizione di questa posizione di Leibniz, possiamo osservare come la teoria della conoscenza espressa da Nicola Cusano – che proprio dalla *Ars* lulliana prende le mosse nel suo apparato logico – presenti importanti punti di convergenza con la visione del filosofo di Lipsia. In Cusano, come in Leibniz, la conoscenza del mondo non può prescindere dalla coscienza della struttura del conoscere; struttura che si sviluppa nella combinazione degli elementi astratti del pensiero, al fine di corrispondere – simbolicamente, analogicamente – alla complessità dei fenomeni. In questo preciso senso, Leibniz lega indirettamente la metafisica neoplatonica cusaniana e l’approccio fenomenologico husserliano in una teoria della conoscenza simbolica, nella quale le forme aprioristiche del pensiero non sono identificabili con l’apparato trascendentale definito da Kant.

Se la prospettiva della logica kantiana è da Husserl esplicitamente emendata nella definizione di un metodo fenomenologico che ponga in primo piano la relazione tra realtà e coscienza a partire da una chiarificazione critica di quest’ultima, ciò significa al contempo, per il filosofo moravo, una ripresa della gnoseologia leibniziana fondata sulla teoria delle monadi di matrice platonica.

Alla luce di ciò possiamo intuire in che misura e in che termini la cifra platonica fatta propria da Leibniz sia presente nella fenomenologia di Husserl, e come essa conduca a una considerazione del valore gnoseologico del simbolo nell’ambito della scienza formale.

Osserviamo infine il parallelismo tra la concezione leibniziana della conoscenza presente nella sua monadologia, la riduzione eidetica husserliana e il concetto di *docta ignorantia* definito da Cusano. In Cusano, infatti, come più tardi in Leibniz, viene originariamente affrescata una visione della conoscenza umana che, forgiandosi sull’ontologia platonica, concepisce la *scientia* come riflesso, nell’esemplare mentale, dell’ente oggetto del conoscere. Tale è il concetto cusaniano di *coniectura*, il quale, guardando alla lezione lulliana, si connette direttamente alla *ars combinatoria* teorizzata da Leibniz.

La gnoseologia monadologica di Leibniz può dunque intendersi quale indiretto punto di congiunzione tra la *docta ignorantia* e la *Erkenntnistheoretische Reduktion*; ciò significa ipotizzare una linea di pensiero di matrice platonica che, da un lato, si distacca in modo fondamentale dall’Idealismo e da ogni moderna visione psicologista, per la corrispondenza tra gli enti di coscienza e la realtà oggettuale; e, dall’altro lato, si distingue altresì dalla prospettiva kantiana in quanto l’*eidōs*, contrariamente al noumeno, assume infine un carattere intrapsichico sostanziale e non meramente concettuale. Tale ipotesi critica, in cui si intende porre in primo piano il tratto inaspettatamente “neoplatonico” della epistemologia husserliana, rivela un significativo e originale sviluppo del pensiero moderno, che riscopre la validità gnoseologica del simbolo.

Nei *Prolegomeni a una logica pura*, Husserl, chiarificando un punto nodale rimasto insoluto nelle *Ricerche logiche*, descrive la conoscenza umana come essenzialmente “matematica”, mostrando come una riduzione in chiave psicologista del senso del conoscere debba condurre ad aporie oggettivamente autocontraddittorie. Tale critica, oltre a rivolgersi (al di là di Beneke e Mill) evidentemente all’Idealismo, tocca altresì la distinzione kantiana tra logica pura e logica applicata sulla quale si fonda l’autonomia della conoscenza, e pone un inscindibile rapporto tra i fenomeni e il pensiero (rapporto nel quale consiste infine la stessa fenomenologia husserliana), la cui modalità è appunto il simbolo.

Al pari di Leibniz, che sulla scorta di Lullo concepisce “l’ottusità” della monade “priva di porte e di finestre” come comunicante con gli altri universi monadici in virtù della morfologia “aritmetica” del pensiero, similmente Husserl, concependo la natura essenzialmente matematica della conoscenza, priva la logica di ogni pretesa di autonomia, per concepire un rapporto di corrispondenza analogica tra la mente e i fenomeni. Sia in Leibniz che in Husserl, tale processo conduce al riconoscimento del valore gnoseologico del simbolo come traduzione combinatoria delle forme innate ed astratte del pensiero.

Interessante notare come Nicola Cusano, riprendendo esplicitamente la dottrina neoplatonica e la lezione lulliana, abbia a sua volta concepito la natura matematica del pensiero umano, facendo del simbolo la modalità fondamentale del rapporto tra *mens* e *veritas*. Infatti, poiché secondo

Cusano la *quidditas* dell'universo, in quanto *absoluta aequalitas*, permane indefinibile dalla mente limitata umana che si muove per approssimazioni di eccesso/difetto, è nel rinvenimento della *proportio* che si mostra la validità del conoscere. Si tratta di ciò che potremmo definire il metodo "fenomenologico" cusaniaco, che ritroveremo in Leibniz.

Chiarificando il metodo fenomenologico nella sua *Logica formale e trascendentale*, è lo stesso Husserl a fornire un rimando a Leibniz su tale questione che si ricollega alla originaria teoria cusaniaca: "L'elaborazione perfetta di questa analitica – scrive Husserl – conduce necessariamente a una 'matematica' formale e apofantica. Giacché chiunque abbia una volta imparato, nella matematica moderna e nell'analisi matematica in generale, la tecnica deduttiva, deve senz'altro vedere (come già Leibniz ha visto per primo) che le forme proposizionali si possono trattare, e si può 'calcolare' con esse, come si fa con numeri e grandezze; di più, che questo è l'unico modo in cui deve essere costruita una teoria universale delle proposizioni come una teoria essenzialmente deduttiva" (Husserl, 1966, p. 110).

La conoscenza umana, in quanto scienza formale avente per oggetto il significato della realtà oggettiva, possiede dunque una morfologia matematica di tipo simbolico. Come nella gnoseologia platonica fatta propria da Cusano per definire l'idea di congettura, è la proporzione a stabilire il rapporto tra il pensiero e la cosa, il primo proiettando (come vuole la teoria monadologica leibniziana) l'esemplare dell'oggetto, che viene così a esplicitarsi nell'universo. La conoscenza è infine la deduzione simbolica, tratta combinatoriamente dai presupposti trascendenti del pensiero, dell'universo degli enti.

La linea Cusano-Leibniz-Husserl, ponendo un'analogia proporzionale tra pensiero e mondo in termini aritmetici, assegna dunque – di contro alle prospettive idealista, da un lato, e kantiana, dall'altro – un valore gnoseologico fondamentale simbolo, il quale può essere visto come l'autentica espressione della scienza formale.

La conclusione cui vorremmo giungere, una volta approfondito il discorso con gli adeguati rimandi bibliografici, è duplice: da un lato, sottolineare il legame implicito tra la fenomenologia husserliana e la gnoseologia neoplatonica; dall'altro lato, riconoscere una specificità – che si esplicita nella nozione di simbolo quale *nexus* tra la conoscenza e i fenomeni – di tale gnoseologia nel riconoscimento di un'essenza universale dei fenomeni, al di là della percezione del singolo soggetto.