

GIANLUCA MILIGI

**Leibniz:
la logica del giudizio in
rapporto alla metafisica**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Leibniz: la logica del giudizio in rapporto alla metafisica

di GIANLUCA MILIGI

La preliminare difficoltà dello studio del pensiero di Leibniz (1646-1716) consiste nel dover tener conto di un'enorme quantità di brevi scritti, talvolta quasi in forma di "frammento", redatti in latino, francese e tedesco, dei carteggi e della questione della loro cronologia. Tra questi particolarmente importante è il carteggio con Arnauld del 1686, contemporaneo al primo scritto riassuntivo, il *Discours de Métaphysique*. A differenza di altri pensatori, nel caso di Leibniz non esistono veri e propri testi principali; tra quelli più ampi, i *Nouveaux Essais*, importanti per la teoria del linguaggio, delle idee e la gnoseologia, non hanno una struttura originale, essendo infatti un commento del Saggio sull'intelletto umano di Locke; gli *Essais de Théodicée* (1710) costringono il lettore a un difficile lavoro di scrematura e individuazione delle parti realmente fondamentali; anche la celebre *Monadologia* (1714), esposizione ultima della filosofia leibniziana, per l'estrema schematicità e stringatezza impone un'ardua ricostruzione, al di là del testo, dell'elaborazione concettuale che ne costituisce la trama sottostante.

A tutto ciò si aggiunga l'estensione della speculazione di Leibniz: diventa necessaria così, a chi intenda studiarla a fondo, la scelta di un particolare luogo di indagine. Riteniamo che la teoria del giudizio e della verità sia in questo senso, oltre che in sé rilevante, la più congrua via d'accesso all'ambito ontologico-metafisico, al centro del quale vi è la definizione della 'sostanza' individuale, della monade.¹ Ma la dottrina monadologica ci sembra, se considerata autonomamente, la parte più caduca del sistema di pensiero leibniziano. Partiamo quindi, nell'espone la nostra linea di ricerca, dall'analisi della natura del giudizio vero e fondato, per poi evidenziarne le innegabili implicazioni ontologiche.

¹ Abbiamo svolto alcune considerazioni intorno al pensiero leibniziano nella recensione al testo di G. AULETTA, *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, in «La Cultura», 3/1996, e nell'articolo *Verità e giustificazione* "incentrato sui temi della Teodicea", in «La Cultura», 2/1997.

Nella teoria di Leibniz il giudizio vero si costituisce in base al principio per cui necessariamente deve *praedicatum inesse subjecto* (*verae propositionis*): «Sempre, dunque il predicato, o conseguente, inerisce al soggetto, o antecedente; e in ciò stesso consiste la natura della verità, ovvero la connessione dei termini dell'enunciato, come già è stato osservato da Aristotele» (*Primae veritates* [*Le verità prime*], 1686): è un brano ad altra concentrazione concettuale (come tanti altri del resto), che cercheremo schematicamente di “sciogliere”.

La prima tesi fondamentale è che il predicato – o la ‘nozione’ del predicato – deve ‘essere-nel’ (*inesse*) soggetto, inerire ad esso: da notare in questo caso l'uso di un concetto aritmetico, per cui come sostiene Louis Couturat per Leibniz «una verità è analoga ad un rapporto (o “proporzione”) il cui antecedente (soggetto) è più grande del conseguente (predicato), e quindi lo contiene».² Il principio della relazione di inclusione logica del predicato nel soggetto esibisce dunque la natura della verità (*natura veritatis in universum*). E questo vale, come si specifica successivamente: «in ogni verità *affermativa, universale o singolare, necessaria o contingente*». Vi sono diverse forme di verità: al livello più astratto si trovano le verità prime (tema dello scritto), quelle che affermano sé di sé stesse, che esprimono un'identità, o negano l'opposto, la contraddizione. Le verità prime consistono nelle formule “A è A” e “A non è non-A”. S'incontra poi il riferimento ad Aristotele, che riguarda probabilmente il capitolo 10 del Libro IX della *Metafisica* in cui lo Stagirita dichiara: «Per quanto riguarda le cose, l'essere come vero e falso consiste nel loro *essere unite* [connessione, *n.d.r.*] o nel loro essere separate». La prospettiva aristotelica diverge però da quella di Leibniz, concernente, sul piano primariamente logico, l'esame della natura del giudizio (e della definizione). Per Aristotele l'ambito fondamentale è invece quello dell'adeguazione del giudizio alle cose, allo stato degli enti, intorno alla quale verrà elaborata la teoria medievale della *adaequatio intellectus et rei*. A prescindere da altre e complesse questioni – differenza tra esseri composti/incomposti, tra intuizione-enunciazione e affermazione etc. – la verità si possiede, nella concezione aristotelica, nel ritenere, quindi nella relativa formulazione di un giudizio-affermazione: «separate le cose che effettivamente sono separate ed unite tutte le cose che effettivamente sono unite».

² Cfr. L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1901; trad. it., *La logica di Leibniz*, 2 voll., Napoli, Edizioni Glauk, 1973, cfr. pp. 39-59. L'Autore tiene acutamente conto delle basi logiche della metafisica leibniziana; questo libro – molto importante in quanto offre un'accurata raccolta di documenti inediti, di scritti leibniziani sulla logica – rappresenta un riferimento di partenza fondamentale della lettura che qui proponiamo (nelle sue linee essenziali), anche se gli sviluppi di questa esulano dal suo quadro ricostruttivo.

Se per Leibniz la connessione tra soggetto A e predicato B nel giudizio consiste, come forma della verità, esclusivamente nella inerenza-inclusione del secondo nel primo, risalta pure la differenza con la posizione kantiana. Per Kant infatti la connessione può avvenire in due modi nettamente distinti, irriducibili l'uno all'altro: 1) mediante identità (inerenza: ambito dell'*analisi*) e 2) tramite *aggiunzione* di un elemento-predicato al soggetto (ambito della *sintesi*).

Per chiarire ulteriormente la natura del giudizio in Leibniz, imprescindibile è il riferimento alla teoria della *definizione*. L'asse portante di tale teoria è la distinzione tra definizione *nominale* e definizione *reale*. La prima indica i caratteri distintivi della cosa definita, ossia le qualificazioni che la rendono "quella" cosa, in quanto tale discernibile da tutte le altre. La seconda manifesta la *possibilità* d'essere ossia la *realtà* (solo in un senso circoscritto l'"esistenza") della cosa stessa. La definizione reale è perciò *perfetta* e *adeguata*: un suo caso particolare è quella "causale" o "per generazione", mediante cui si dimostra la possibilità di una cosa indicandone appunto la causa o il procedimento di costruzione. Il limite della definizione nominale è che, sottoposta a scomposizione nei suoi elementi costitutivi, potrebbe contenere contraddizioni – quindi l'impossibilità della cosa definita –, contraddizioni le quali sono invece assenti, nel rispetto del principio d'identità, dalla definizione reale: è allora solo questa che esprime ciò che è "ente".

Nella dottrina leibniziana, a differenza di quella kantiana, il giudizio quindi – sono molti i passi, sparsi nelle tante e spesso brevissime trattazioni, che lo confermano – esibisce sempre una fisionomia *analitica*. In altri termini, il giudizio deve essere fondato su un'*identità*. E l'identità, però, può essere evidente o non-evidente. Leibniz, in un passo successivo, sostiene con estrema chiarezza proprio la distinzione tra una nozione la cui identità è a) esplicita e una nozione in cui è invece b) implicita. Nella maggior parte dei casi però l'identità «è implicita e va mostrata mediante un'analisi delle nozioni, in cui consiste la dimostrazione *a priori*. Ciò vale per ogni verità affermativa, universale o singolare, necessaria o contingente, e non meno nella denominazione estrinseca che nell'intrinseca».

Mentre le proposizioni *formalmente* identiche sono indimostrabili e vere per sé, le altre devono mediante *risoluzione* dei termini far emergere il loro nucleo identitario. Tutte le proposizioni necessarie o di verità eterna sono virtualmente (*virtualiter*) identiche; ciò significa che si possono dimostrare in base alle sole idee o *definizioni*, *ex terminis* ovvero ridurre – vi è appunto un procedimento di "riduzione" – alle verità prime, "identiche", in modo che risulti che l'opposto implica contraddizione.

Ma il punto decisivo è che lo statuto fondante dell'identità o in-contra-dittorietà³ è anche principio di determinazione sul versante ontologico di ciò che "è possibile", ossia (della struttura costitutiva) della *essentia* o *realitas* delle sostanze individuali. La sostanza individuale o *monade* ha una sua essenza, il suo *quod quid erat esse*, con il termine *esse* intendendo l'"esistenza" o realtà effettiva.

In un altro testo, illuminante pur nella sua "disorientante" brevità – l'appendice a *Sulla sintesi e l'analisi universale* "Contraddizione e ragion sufficiente", presente nell'ottima edizione curata da Francesco Barone degli scritti di logica⁴ – si legge: «Ogni volta, infatti, che si afferma con verità un predicato di un soggetto, si ammette senza dubbio che vi sia una qualche connessione reale tra il predicato e il soggetto, così come in una qualsiasi proposizione "A è B" B certamente inerisce ad A, cioè la sua nozione è contenuta in qualche modo nella nozione di A [giudizio analitico, *n.d.r.*]: o [1] per necessità assoluta nelle proposizioni di verità eterna; o [2] per una certezza fondata sul decreto di una libera sostanza nelle cose contingenti».

Cosa significa l'ultimo passaggio? Facciamo un passo indietro. Un soggetto A – sia (2.1) ideale che (2.2) reale è in sé costituito da un insieme di predicati (b,c,d,e...), quindi affermare che "A è b" si può tradurre analiticamente in: «"A, che è b (c,d,e, ecc...)", è b». Si delinea poi la nota e centrale distinzione tra la verità di *ragione* o eterna (1) e la verità di *fatto* o contingente (2). Nelle proposizioni che riguardano le prime l'inclusione della nozione del predicato è basata sulla necessità, vengono perciò definite anche "verità *necessarie*"; nelle verità di fatto è basata sull'originaria determinazione di un ente, la quale dipende dal "decreto di una libera sostanza": il senso di ciò risulterà in seguito.

È alle verità contingenti che si riferisce la formulazione del Principio di ragion sufficiente o *Principium reddendae rationis* ("della necessità di rendere ragione"), sintetizzato nella tesi per cui *Nihil est sine ratione*, "Nulla è senza ragione" o "Nessun effetto è senza causa". Contravvenire a questo fondamentale principio implica l'errore di postulare «una verità

³ Ricordiamo la critica che Hegel riserva a questa teoria leibniziana nella *Wissenschaft der Logik*: «Nel senso di questa possibilità formale è possibile tutto quello che non si contraddice», ma «Quando si afferma che qualcosa è possibile, quest'affermazione puramente formale è altrettanto superficiale e vuota, quanto il principio di contraddizione ed ogni contenuto che vi si assuma. A è possibile, equivale ad A è A. [...] Ciò nondimeno il possibile contiene di più, che non il semplice principio d'identità. [...] La possibilità è quindi in lei stessa anche la contraddizione, ossia è l'impossibilità. [...] Nel possibile A è contenuto anche il possibile non A, e appunto questa relazione è quella che li determina ambedue come possibili»; cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, sez. III (La realtà). cap. II (La realtà - A. Accidentalità ossia realtà, possibilità e necessità formali), pp. 612 e ss.

⁴ G. W. LEIBNIZ, *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Roma-Bari, Laterza, 1992.

incapace di essere dimostrata a priori, tale cioè, che non si risolverebbe in verità identiche; e ciò è contro la natura della verità, che è sempre identica». In altro luogo ancora: «È chiaro che tutte le verità, *anche le più contingenti* hanno una prova a priori, cioè una ragione per cui sono anziché non essere [...]».

Il discorso leibniziano si sviluppa così sulla distinzione tra *necessità* e *contingenza* relativa alla verità, distinzione solo secondariamente di carattere modale. Riguardo le verità contingenti o di fatto la *ragione* “resa” non conferisce necessità al relativo giudizio “A è b”, ossia non elimina la sua intrinseca contingenza “in quanto il contrario, quanto meno per sé, rimane possibile, e non implica nessuna contraddizione, altrimenti sarebbe necessario o di verità eterna». Che un individuo A compia o abbia compiuto una particolare azione b, come nell’esempio “Cesare (A) attraversa il Rubicone (b)”, non è assolutamente necessario, perché per principio è possibile, ossia “non contraddittoria”, l’azione contraria. Ma “dove” è possibile? In quello che Leibniz definisce un *altro* mondo possibile: in esso quindi vi è un ente individuale A¹, Cesare¹ (o Adamo¹, secondo un altro esempio leibniziano), totalmente identico ad A, il Cesare storicamente esistito, tranne che per l’“attributo” b: “A¹ non attraversa il Rubicone (non-b)”. Guardando più a fondo: si deve evidenziare il fatto che “non è contraddittorio”, in linea di principio, che l’individuo Cesare. (A¹) non compia l’azione b (non-b) e nemmeno però, in positivo, che compia un’azione diversa/contraria di fronte a quella determinata alternativa: “ritrarsi” (c). Questa teoria leibniziana è un nido di complicazioni ed aporie, che però dobbiamo tralasciare per individuare la base logico-ontologica sui cui si innesta.

Dichiariamo preliminarmente la tesi: il Principio di ragione sufficiente, pur nella sua irriducibilità, risulta essere fondato nella (o essere conseguenza della) natura analitica della verità in generale, di cui il giudizio identico, la tautologia, rappresenta un caso-limite. È interessante a questo punto considerare la definizione kantiana del giudizio analitico data nella Introduzione della *Critica della ragion pura* (II ed. 1787): “Della distinzione tra giudizi analitici e sintetici” (par. IV); riguardo il rapporto tra il soggetto e il predicato nel giudizio, Kant sostiene: «questo rapporto è possibile in due modi. O il predicato B appartiene al soggetto A come qualcosa che è contenuto (nascostamente) in questo concetto A; oppure si trova *completamente al di fuori* del concetto A, sebbene sia in connessione con questo. Nel primo caso, chiamo il giudizio *analitico*, nell’altro caso, sintetico. Giudizi analitici (gli affermativi) sono dunque quelli in cui la connessione del predicato con il soggetto viene pensata mediante un’identità, mentre quei giudizi in cui tale connessione è pensata senza identità devono chiamarsi sintetici».

Il dato, discriminante, è che per Leibniz la connessione tra soggetto A e predicato B consiste solo nella *inerenza*, nel quadro di un rapporto “mereologico”, della relazione delle parti al tutto: la parte, il predicato b, si predica esplicitamente del tutto (“A è b”), ma ciò è possibile proprio perché implicitamente si predica di sé stesso (“b è b”). Sul piano generale, ma ad un livello subordinato, viene ad emergere la domanda circa il modo di costituzione del concetto del soggetto o, in dimensione ontologica, della sostanzialità di un ente: abbiamo infatti assunto nell’analisi il soggetto A come “già” costituito.

Per Leibniz non sussiste in ogni caso la possibilità kantiana dell’estensione della conoscenza e quindi della sintesi, dei giudizi sintetici a priori. In termini assai significativi, la conoscenza dei fenomeni o dati di esistenza si presenta invece come un’*analisi infinita*: di cosa? Della loro unitaria trama ontologica. Ogni conoscenza allora è l’esplicazione in termini logici di una determinazione dell’Essere o, più precisamente, del plesso di determinazioni in cui consiste l’ente A. Se si volesse usare una formula, si potrebbe dire che si conosce sempre “ciò che già è”, l’essente, o altrimenti che la conoscenza è *in actu* ontologia.

Altro pilastro della dottrina gnoeseologica lebniziana è il Principio di indiscernibilità: «Consegue inoltre non potersi dare in natura due cose singolari differenti unicamente per numero. Sempre, infatti, occorre poter rendere ragione del perchè siano diverse, e tale ragione va cercata in qualche differenza [intrinseca, nella definizione, *n.d.r.*] che vi si trova». Ulteriore conseguenza è che non vi sono denominazioni puramente estrinseche, ossia che non abbiano alcun fondamento nella cosa denominata. Leibniz insiste sempre sul fatto che la nozione del soggetto denominato implichi l’implicazione è la traduzione logica dell’inerenza la nozione del predicato. Il nesso fondamentale tra logica e ontologia giunge quindi ad esprimersi a chiare lettere nella seguente tesi: «La nozione completa e perfetta della sostanza singolare implica [a priori] tutti i suoi predicati, presenti, passati e futuri».

Svolgendo ancora il discorso, una questione teorica centrale si rivela quella del rapporto tra l’ambito ontologico, *a priori* (essenza) della “nozione completa e perfetta” di un ente o sostanza (nella terminologia categoriale aristotelica che parzialmente permane in Leibniz), e l’ambito temporale – l’insieme dei predicati “presenti, passati e futuri” –, *a posteriori*, dell’esistenza. Se il primo rappresenta il fondamento, è nell’altro che si può parlare a rigore di conoscibilità della sostanza medesima.

Dall’uomo, soggetto conoscente dotato d’intelletto finito, possono essere formulati dunque due tipi di giudizio: quello che riguarda le 1) verità di ragione, concetti della logica, della matematica, etc. e che si configura come giudizio analitico *a priori*, e quello concernente le 2) verità di fatto,

il quale può esser definito giudizio “analitico *a posteriori*”. In questo tipo di giudizio il primo termine rimanda alla nozione completa di una sostanza individuale, che è il “contenitore” del nesso predicativo. ‘A posteriori’ indica l’unica e intrascendibile dimensione l’esperienza in cui viene formulato il giudizio da parte dell’intelletto umano, giudizio che non può mai esaurirsi ed è perciò “condannato” all’infinità. Ogni progresso nella conoscenza di fenomeni è per sua natura una interminabile ricostruzione dell’essenza degli enti. Leibniz propone al riguardo l’appropriata analogia con la curva asintotica che si approssima infinitamente agli assi cartesiani.

Consideriamo ora lo statuto ontologico di un ente o sostanza individuale, quello della sua *essenza-possibilità*; questi due concetti sono quasi del tutto equivalenti anche se Leibniz sosterrà pure che è la possibilità il “principio dell’essenza”. Ogni predicato attribuibile senza contraddizione dev’essere *già* compreso nella nozione *completa* del soggetto-ente, che in quanto tale è presente nella mente infinita di Dio. Una notevole difficoltà investe la deduzione del *passaggio* dall’essenza all’esistenza, al piano spazio-temporale ove si sviluppa la serie degli eventi. La “soluzione” di Leibniz rimette in gioco qui l’azione, che rimane però sempre estrinseca, di un Dio artefice-creatore.

Riteniamo comunque che il problema del *fondamento* ontologico dell’esistente non coincida con il problema del principio e del modo del passaggio di un ente all’esistenza. Ancora sul piano logico del giudizio e della costituzione del concetto-nozione si dovrà spiegare l’evidenziata distinzione tra necessità *assoluta* o metafisica e necessità *ipotetica* o fisica’ (*necessitas ex hypothesi*). Nel contesto del secondo problema si iscrive invece la teoria della *perfezione* o “massima quantità di essenza”, che fornirebbe il criterio in base al quale un ente piuttosto che un altro giunge all’esistenza.

Il mondo considerato come somma della totalità degli enti non è necessario in senso metafisico in quanto il contrario non implica contraddizione o assurdità logica, ma lo è in senso fisico o determinato, per cui il contrario implica imperfezione o assurdità morale: «E come la possibilità è principio dell’essenza, così la perfezione o grado di essenza è principio dell’esistenza» (*De rerum originatione radicali*, 1697). In questo senso si può osservare con estrema chiarezza come nella teoria leibniziana l’operare di Dio venga subordinato al superiore concetto, oggettivo, della perfezione, la quale è *contenuto* della *possibilitas* o, più precisamente, della *compossibilitas*, ovvero dell’interconnessione dei possibili. Il mondo è così l’insieme dei compossibili che originariamente racchiude il massimo grado di perfezione complessiva. Il criterio, che si presenta come assoluto persino in riferimento a Dio, è in altri termini quello del *meglio*, cosicché il mondo abitato dall’uomo sarebbe, secondo la celebre formula, “il mi-

gliore dei mondi possibili”. Inevitabilmente il Dio leibniziano risulta così non liberamente determinato: non procede alla creazione esclusivamente per sua volontà. È un Dio “minore”, che crea *ex possibilitate*, dalla totalità dell’essere e non *ex nihilo*, come il Dio onnipotente della tradizione ebraicocristiana, che è ancora quello, ad esempio, di Descartes.

È ovvio che la nostra lettura va ben oltre il dettato di molte teorie leibniziane, pur essendo iscritto, ci pare, “nelle cose stesse” che egli ha pensato o tentato di pensare: la radicalità di un pensiero non va sempre di pari passo con la consapevolezza del suo autore. In ultima istanza e in sintesi, si può sostenere che Dio crea l’esistente a partire dall’essenza o Essere (*omnitudo realitatis*). Ma l’essere su cosa si fonda allora? In realtà l’essere non ha un fondamento, perché piuttosto, se vogliamo usare questo concetto (estraneo peraltro al pensiero leibniziano), sarebbe esso stesso il fondamento. Come si può quindi, se possibile, definire? Innanzi tutto non si può propriamente definire, se si assume che la definizione di qualcosa debba partire da un concetto o genere, più ampio, che di esso si predica. Più precisamente, l’essere in Leibniz sembra debba essere pensato come l’originario e indefinibile presupposto, in particolare come la consistenza dell’identità che esclude la contraddizione. Ricollegandosi al giudizio e alla sua analiticità, l’essere si presenta “sotterraneamente”, con venature parmenidee, come “ciò che è” e negazione di tutto ciò che gli si oppone, quindi, in ultima analisi, come negazione del nulla.

*

Nel corso di queste pagine abbiamo solo superficialmente individuato alcuni piani e le relative intersezioni in cui si svolge la teoria leibniziana del giudizio. Si può ritenere, come linea di ricerca, che sia il significato dell’analiticità strutturale del giudizio vero (già messa in evidenza da L. Couturat) a risultare ontologicamente decisivo. E questo anche per la della dottrina metafisica della sostanza. Quanto detto non significa però che la questione sia da sciogliere con l’adesione ad una particolare interpretazione, idealistica, logicistica, metafisica del pensiero di Leibniz.

Molti sarebbero i testi leibniziani da prendere in considerazione nella ricerca e anche quelli cosiddetti di letteratura critica; tra quelli storici vi è in primo luogo il già citato libro di L. Couturat, *La logique de Leibniz d’après des documents inédits* (Paris, 1901), che inaugura una nuova fase degli studi leibniziani, oltre le interpretazioni idealistiche di J. E. Erdmann e K. Fischer.⁵ Prendendo in esame un’ampia serie di scritti inediti,

⁵ I titoli delle opere sono, rispettivamente, J. E. ERDMANN, *Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant*, Leipzig 1847, e K. FISCHER, *G.W. Leibniz und seine Schule*, Mannheim 1855.

lo studio di Couturat propone una lettura 'logicistica' che si incentra, ma talvolta in modo unilaterale, proprio sulla tesi della natura analitica del giudizio, della predicazione e della verità.

Appartengono agli stessi anni altri due importanti libri su Leibniz, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge, 1900) di Bertrand Russell, in cui si espone la tesi, analoga, che il concetto di sostanza si fonda come derivazione dall'idea dell'inerenza del predicato al soggetto nel giudizio: questa però non rappresenterebbe la forma fondamentale di relazione. L'altro, importante, testo è *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* di Ernst Cassirer (Marburg, 1902) che prospetta la natura "funzionale" di alcuni importanti concetti leibniziani e il loro ruolo decisivo, sulla via che conduce al trascendentalismo kantiano, nel campo della conoscenza scientifica.

Si contrappone a questo tipo di visioni del pensiero leibniziano, già solo pochi anni dopo, il testo di W. Kabitze, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems* (Heidelberg, 1909) sulla linea, filologicamente più equilibrata, dell'individuazione di un reciproco condizionamento di logica e metafisica.

WWW.FILOSOFIA.IT