

Teodicee: una nota su S. Nadler, Il migliore dei mondi possibili

Vittorio Morfino

Università di Milano Bicocca

Dipartimento di scienze umane per la formazione

Vittorio.morfino@unimib.it

ABSTRACT

The book of Steven Nadler, *The Best of all possible World. A Story of Philosophers, God and Evil* gives an account of the philosophical discussions among Leibniz, Malebranche and Arnauld about the freedom of God and the problem of evil. Starting from an imaginary encounter of the three philosopher in Paris, Nadler reconstructs the complex web of intellectual relations between Leibniz and Malebranche about the *Theodicy*, between Malebranche and Arnauld about the *Treatise on the nature and grace*, and between Leibniz and Arnauld about the *Discourse of metaphysics*. From this reconstruction emerges a sketch of the controversy in which Leibniz's and Malebranche's conceptions of God are characterized by the primacy of the intellect over will, whereas Arnauld's conception of God, according to Descartes' perspective, states the absolute freedom of God's will. According to Nadler, Arnauld's battle against Malebranche's and Leibniz's rationalist conception of God is subterraneously guided by his feeling of great proximity between these conceptions and the position about God expressed by Spinoza in the *Ethics*: a God without will and understanding, a power that simply produces the world in a necessary, meaningless way.

Si Deus, unde malum? Se un essere onnipotente, saggio e buono è all'origine dell'universo, ne è il creatore, perché in esso vi sono tanta deformità, tanto dolore, tanta ingiustizia? Perché le catastrofi naturali, le guerre, i massacri? Perché, soprattutto, la sofferenza e la morte degli innocenti e dei giusti? Domande come queste costituiscono uno scacco definitivo per il tentativo della ragione di dimostrare l'esistenza di un Dio onnipotente, onnisciente e buono e tuttavia non hanno cessato di essere riproposte nel corso della storia medievale e moderna. Nadler ricostruisce, nel suo *Il migliore dei mondi possibili*, un momento cruciale di questa storia, l'intreccio delle vite e delle filosofie di Arnauld, Leibniz e Malebranche, «la vicenda, relativamente intima e quieta, di tre filosofi, un tempo amici, che si conobbero a Parigi nei primi anni '70 del Seicento e che presto seguirono strade diverse, dal punto di vista sia personale sia filosofico» (IX).

Il racconto di Nadler comincia da Parigi, la città in cui Leibniz fu inviato nel 1672 dall'elettore di Magonza allo scopo di sventare il pericolo di un'invasione francese delle terre tedesche, convincendo Luigi XIV ad invadere l'Egitto, «conquista che avrebbe portato la pace *intra moenia* tra le potenze occidentali, permettendo agli Stati cristiani di unirsi e di rafforzare le loro difese

contro la sempre presente minaccia musulmana proveniente da est, in particolare contro i turchi» (14). Il piano non solo non ebbe successo, ma probabilmente non arrivò nemmeno all'orecchio di Luigi XIV. Cionondimeno Leibniz si fermò a Parigi per quattro anni ed ebbe la possibilità di incontrare alcune delle personalità intellettuali più rilevanti dell'epoca, tra cui anche Arnauld e Malebranche. L'incontro con Malebranche avvenne probabilmente in seguito alla lettura delle *Ricerca della verità*, pubblicata nel 1674: «se non erano già stati presentati prima dell'estate del 1674, Leibniz deve aver cercato un incontro con il nuovo autore dopo averne letto il libro, in larga parte dedicato a temi che erano cari anche a lui. Forse chiese a Foucher, che sapeva occupato in una critica di Malebranche, di propiziare un incontro. Si trovavano tutti e tre a Parigi e un *rendez-vous* non dev'essere stato difficile da organizzare, almeno finché Malebranche e Foucher si rivolgevano ancora la parola. Quel che resta certo è che in un momento compreso tra la metà del 1675 e la metà del 1676, circa un anno dopo la pubblicazione del primo volume della *Ricerca*, Leibniz e Malebranche si videro per una seria discussione» (55-56). Quanto ad Arnauld, Leibniz si presentò per lettera quando era ancora in Germania e, una volta a Parigi, si diede da fare per conoscerlo di persona: non sappiamo di preciso quando si incontrarono, ma a metà settembre 1672 si erano già visti «tre o quattro volte per parlare di filosofia»: «nonostante la mancanza di prove concrete su molto di quanto avvenne in quei primi incontri parigini, si può essere sicuri che alcuni dei temi metafisici, teologici e morali che in seguito si sarebbero trovati al centro della loro corrispondenza – quando Leibniz tornò in Germania e Arnauld andò in esilio nei Paesi Bassi – occuparono parte del tempo» (84). Dunque, all'inizio Leibniz cercò di conoscere Arnauld, poi, dopo l'uscita della *Recherche*, «quando capì che anche Malebranche era degno di nota, si diede da fare per incontrare anche lui» (84). Malebranche e Arnauld, quanto a loro, si conoscevano già da prima dell'arrivo di Leibniz a Parigi e questo porta Nadler a ipotizzare che abbiano potuto aver luogo degli incontri a tre: «Se sappiamo con certezza che Leibniz si incontrò da solo sia con Arnauld sia con Malebranche, possiamo ipotizzare che i tre uomini, che frequentavano lo stesso ambiente sociale e gli stessi circoli intellettuali e che inoltre lavoravano sulle stesse questioni filosofiche, si siano incontrati tutti e tre almeno un paio di volte nel corso dei quattro anni parigini del filosofo tedesco» (85).

Nella sceneggiatura di Nadler, dunque, Leibniz, Malebranche e Arnauld si ritrovarono a discutere di Dio, del male e della libertà forse nella residenza parigina di Arnauld, a rue des Postes, nel faubourg Saint-Jacques o, chissà, nei pressi del Petit-Pont che connette la Rive Gauche con l'Île de la Cité, dove molti anni prima Pietro Abelardo teneva banco *en plein air*. Ipotesi non surrogata da «alcuna prova documentaria» (88), che tuttavia serve a Nadler da origine semplice, evidentemente immaginaria come tutte le origini semplici, delle dispute degli anni successivi. Ma andiamo oltre: «dopo la partenza di Leibniz

per Hannover e dopo l'esilio di Arnauld dalla Francia, quando Malebranche rimase il solo a vivere a Parigi, la loro relazione filosofica si spostò sul terreno più pubblico – e, dato per noi importante, meglio documentabile – delle lettere, delle riviste, dei libri. Su quel terreno cartaceo, il loro scambio intellettuale si fece più acceso, l'esposizione dei loro punti di vista divenne più puntigliosa, le loro differenze si acuirono» (85). Nadler ricostruisce il carteggio Leibniz-Malebranche a proposito della *Teodicea*, poi, facendo un passo indietro, la lunga polemica Malebranche-Arnauld seguita alla pubblicazione della *Trattato sulla natura e sulla grazia*, infine il carteggio Leibniz-Arnauld a proposito del *Discorso di metafisica*. Da questa triangolazione fa emergere la posizione dei tre filosofi su Dio, sul male e sulla libertà.

La posizione leibniziana è assai nota. Nella *Teodicea*, scritta in polemica con Bayle, Leibniz si chiede come è possibile che Dio, cioè un principio unico, assolutamente buono, onnisciente e onnipotente, abbia potuto ammettere il male e permettere il peccato. Teodicea è termine coniato da Leibniz, significa letteralmente giustificazione di Dio, del suo operato. Leibniz si erge dunque ad avvocato di Dio e attraverso la ragione ne difende l'operato. La soluzione proposta da Leibniz è così riassunta da Nadler: «[Dio] ha scelto di creare questo mondo piuttosto che qualunque altro degli infiniti mondi possibili semplicemente perché, per quanto includa il male e il peccato, è il migliore dei mondi possibili» (105). Nell'intelletto divino sono presenti un'infinità di mondi possibili, di serie di essenze possibili, tra i quali Dio sceglie il migliore. Posto in questi termini, data l'onnipotenza e la bontà di Dio, il male non dovrebbe semplicemente esserci. Ma c'è. Leibniz, com'è ampiamente noto, tripartisce il male in metafisico, fisico e morale: «il male metafisico – riassume Nadler – consiste nella limitazione e imperfezione che necessariamente caratterizzano ogni essere finito e creato. Questa specie di male è una parte ineliminabile della natura delle cose, perché qualunque cosa Dio crei sarà, per il semplice fatto di essere una cosa creata, meno perfetta dell'essere assolutamente perfetto e increato. Il male fisico, per contro, è la sofferenza e il male morale il peccato» (111). Se dunque il male metafisico è implicato nella natura stessa di ciò che è creato in quanto finito e limitato, si tratta di giustificare la creazione di Dio di fronte alla presenza del male fisico e del male morale, sofferenza e peccato. Ed ecco la giustificazione leibniziana: «il migliore dei mondi possibili è caratterizzato dalla massima semplicità delle leggi e dalla massima quantità e ricchezza di effetti, proprio perché le leggi più astratte sono anche le più feconde. [...] Dio vuole che il mondo sia retto da leggi semplici e universali che non consentono eccezioni, nemmeno quando il corso ordinario della natura produce la sofferenza dei virtuosi. Dio vuole inoltre che il mondo sia popolato di agenti liberi moralmente responsabili delle loro azioni e pertanto in grado di agire in modo tale da peccare e meritare una punizione» (116-118). La bontà di Dio implica che egli desideri la felicità e la salvezza di ogni creatura e tuttavia desidera ciò con una vo-

lontà antecedente, cioè anteriore al conflitto delle essenze e all'imbuto dell'impossibilità; la volontà conseguente, quella con cui sceglie il migliore dei mondi possibili, o meglio, permette l'esistenza del male fisico e del male morale. Nadler nota a questo punto come «agli avversari di Leibniz, molti dei quali erano desiderosi di salvaguardare l'onnipotenza divina, parve che – scandalosamente – il filosofo stesse dicendo che Dio è incapace di realizzare tutto quello che vuole realizzare o che deve adeguare la sua opera ai modesti mezzi disponibili [facendolo] assomigliare notevolmente [...] agli agenti finiti, come gli esseri umani, e non a quell'essere infinito che si suppone Egli sia» (119).

Nel 1711 Leibniz inviò una copia della *Teodicea* a Malebranche che la accolse con benevolenza, dato che essi concordavano su alcune fondamentali tesi filosofiche e teologiche: «Entrambi adottarono un analogo approccio nei confronti del male, offrendo spiegazioni compatibili tra loro sulla distribuzione e l'efficacia della grazia divina [...] e soprattutto entrambi partirono da analoghi presupposti di base a proposito della natura di Dio e del suo *modus operandi*» (128). Malebranche aveva esposto la sua teoria circa trenta'anni prima, nel 1680, nel *Trattato sulla Natura e sulla Grazia*, testo in cui «affrontò per la prima volta con piena e coerente attenzione il problema del male» (129). Il libro fu scritto in polemica con la tesi giansenista, perorata da Arnauld, secondo cui Dio non vuole salvare tutti gli uomini: «Il *Trattato* fu scritto per difendere l'effettiva universalità della volontà salvifica divina. [Tuttavia] al pari di Leibniz, Malebranche si rendeva [...] conto che, per venire a capo della questione, occorreva partire da un'analisi più generale sulle decisioni prese da Dio nei regni della Natura e della Grazia, in modo da considerare la dannazione di tanti uomini (inclusi, presumibilmente, alcuni individui virtuosi che avrebbero meritato la salvezza eterna) come una delle tante forme di male e di imperfezione presenti nel creato, per quanto di particolare rilevanza» (130). Si trattava dunque di spiegare la dannazione tra altre forme di male: i mostri, i disordini, l'esistenza stessa degli empi. Ora, il punto di partenza della difesa malebranchiana di Dio, sia nel regno della Natura che nel regno della Grazia sta «nel suo modo di vedere la globalità del volere divino e nel riconoscimento che creare un mondo perfetto in ogni suo dettaglio – cioè senza male e peccato – è, dal punto di vista di Dio, un fine secondario rispetto a quello di agire nel modo più conforme ai propri attributi» (131). Come il Dio di Leibniz, anche il Dio di Malebranche considera prima della creazione nel suo eterno intelletto un infinito numero di mondi possibili accanto alla varietà dei possibili modi di creare e sostenere tali mondi, cioè alle leggi che li governano. Ora proprio la questione delle leggi, che «in quanto regolatrici dell'onnipresente attività causale di Dio [...] sono in buona parte responsabili della produzione dell'insieme dei fenomeni di un dato mondo e delle regolarità del suo decorso» (132), costituisce il punto nodale dell'argomentazione di Malebranche: «Dal punto di vista di Malebranche, il mondo attuale non contiene un numero minore di mali rispetto a

qualunque altro mondo possibile: quel che soprattutto lo rende il più degno di scelta da parte di Dio non ha nulla a che vedere con i fenomeni in quanto tali, bensì con il fatto che le leggi che governano l'universo e i suoi fenomeni sono della massima semplicità» (133).

Poiché, secondo Malebranche, Dio è l'unica causa efficiente che esiste in natura ed è, attraverso un'incessante attività creatrice, responsabile di tutti i fenomeni naturali, è necessario che operi attraverso le vie più semplici e ciò può accadere solo se le cose sono governate dalle leggi più semplici che si possano immaginare: solo una tale semplicità è degna degli attributi divini. Esempi di questa semplicità sono il principio di inerzia e la legge della distribuzione della proporzione della spinta nell'urto dei corpi. Tuttavia ciò non basta. Data la semplicità di queste leggi, Dio cercherà di creare, tra un'infinità di combinazioni possibili di cause ed effetti, quella combinazione che più felicemente concili il fisico con il morale: «si tratterà cioè di un mondo nel quale la giustizia predomina nei limiti del possibile, una volta date le più semplici leggi fisiche, e nel quale il limite possibile di persone riceverà le giuste ricompense, in altri termini un mondo nel quale premi e punizioni (il 'fisico') saranno strettamente legati alle azioni (il 'morale'). Pertanto Dio, dopo aver istituito le leggi più semplici, cercherà il mondo più perfetto che possa nascere da tali leggi. Egli, di conseguenza, creerà uno stato iniziale dell'universo, sapendo che da quello stato, in accordo con quelle leggi, otterrà il mondo che desidera realizzare» (134).

Dunque, l'esigenza della semplicità delle leggi rappresenta un vincolo per la scelta divina ed una limitazione del bene realizzabile: il mondo esistente non è il migliore dei mondi possibili, ma il più perfetto tra quelli dotati di leggi massimamente semplici: «nel mondo attuale, non tutte le persone virtuose sono premiate, né tutti i viziosi vengono puniti. Esistono molti altri mondi possibili dove si danno connessioni più strette tra 'il fisico e il morale', nei quali c'è un maggior numero di virtuosi felici e di viziosi che pagano per le colpe commesse. Ma tutti questi mondi richiederebbero leggi più complesse, per esempio leggi fisiche che contemplino eccezioni per gli individui virtuosi e li sottraggano ai danni che soffrirebbero secondo il corso ordinario della natura. Realizzare questi mondi più perfetti potrebbe addirittura richiedere che Dio spesso agisca in modo improvvisato, al di fuori delle prescrizioni di qualsiasi legge, per esempio per salvare un profeta gettato nella fossa dei leoni, anche se stando alle leggi di natura l'uomo dovrebbe essere divorato» (135). Il perno della teodicea di Malebranche è l'affermazione secondo cui un Dio saggio, buono, immutabile e assolutamente semplice agisce attraverso volontà generali e mai attraverso volontà particolari. Su questa base è possibile spiegare l'esistenza dei mostri, delle deformità, delle calamità naturali, della sofferenza e del peccato, e soprattutto della sofferenza dei giusti e della felicità dei malvagi. Dio infatti non vuole nessuno di questi mali con una volontà particolare, Dio non sceglie i mali per se stessi, senza tener conto degli altri eventi, i mali sono invece l'effetto necessario

del corso ordinario della natura, regolato secondo le leggi più semplici: «Dio, obbligato com'è a seguire le leggi di natura, 'fa piovere sulle terre incolte così come sulle terre coltivate', perché questo è il risultato meteorologico al quale conducono tali leggi. Analogamente, se qualcuno 'lascia cadere una pietra sulla testa dei passanti, la pietra cadrà sempre con la stessa velocità senza discernere né la pietà, né la condizione, né le buone o cattive disposizioni dei passanti'. Proprio come la pioggia cade dove deve cadere, senza riguardi per quel che c'è sotto, così le pietre cadono come devono cadere le pietre, colpendo allo stesso modo le teste dei virtuosi e dei viziosi. In questi e altri casi, Dio sta semplicemente producendo le conseguenze naturali delle leggi di natura – leggi così semplici da non ammettere eccezione, e che implicano che, quando accadono determinate cose, ne debbano accadere anche determinate altre» (138). Ovviamente Dio potrebbe fermarsi ad ogni istante ed evitare, con volizioni particolari, gli eventi infelici, operando continuamente dei miracoli, ma in questo modo violerebbe il carattere generale delle sue vie e ciò sarebbe indice di uno spirito mutevole non adatto alla perfezione divina.

E così come nell'ambito della natura, anche nell'ambito della grazia Dio agisce attraverso volontà generali. Se infatti in questo ambito Dio agisse attraverso volontà particolari, tutti gli uomini sarebbero salvati, perché a ciascuno egli riserverebbe il grado di grazia, che è «una gioia che ha Dio come oggetto e che mette in moto la volontà umana verso il vero bene» (140), sufficiente a far sì che la sua devozione vinca sul piacere dei sensi: «Nella grazia, come nella natura, Dio agisce soltanto per volontà generali seguendo le leggi massimamente semplici che egli stesso è obbligato a seguire. La grazia è diffusa tra gli uomini nello stesso modo regolato con cui la pioggia è diffusa sulla terra. E, proprio come la pioggia occasionalmente cade in modo inutile sul suolo incolto, o in modo distruttivo sui fiumi in piena, così anche la grazia divina spesso cade su anime immeritevoli dei suoi premi e incapaci di farne un uso appropriato. [...] Chiedere a Dio di assicurare che la grazia cada soltanto su 'terre preparate' e perciò sortisca l'effetto ultimo per cui è finalizzata – la conversione del peccatore – significa, ancora una volta, chiedergli di agire con mezzi più complessi di quanto la sua natura gli consenta, violando la semplicità delle sue vie, interrompendo le leggi della grazia e operando per mezzo di volontà particolari – in breve, chiedergli di fare miracoli. Un Dio che agisce in modo generale, seguendo leggi semplici, produrrà talvolta, addirittura spesso, conseguenze infelici, sia che si tratti di disastri naturali o di un peccatore che non ha ricevuto abbastanza Grazia per sconfiggere il suo attaccamento ai piaceri sensuali. Ma questo è il prezzo che si deve pagare per avere un mondo ordinato, governato da una divinità che agisce nel modo in cui deve farlo un essere perfettamente saggio, giusto e semplice» (143).

Proprio in polemica con le posizioni di Malebranche del *Trattato sulla Natura e sulla Grazia*, Arnauld espone la propria posizione. La polemica si concentrò

in primo luogo sulla questione della grazia: «per la mentalità giansenista di Arnauld, l'idea di una grazia divina che non è sempre e necessariamente efficace, di una grazia che, per produrre i suoi effetti, richiede la cooperazione dell'individuo a cui è stata concessa, è puro pelagianesimo» (171). Arnauld sottolineava come qualsiasi volizione divina fosse necessariamente positiva, diretta, particolare e che dunque «ogni cosa presente nel mondo, non importa quanto piccola e insignificante, senza riguardo per la sua bellezza o deformità» (175), doveva essere stata voluta da Dio: «ogni disastro naturale, ogni cosa mostruosa, ogni frustrazione, ogni vita e ogni morte – e, in primo luogo, il destino di ogni anima in termini di salvezza o dannazione – è (come avrebbe ammesso anche Leibniz) una parte consapevolmente voluta del piano divino» (175). Arnauld ritiene che persino una singola goccia di pioggia cada per una volontà particolare di Dio, che essa cada su un campo coltivato o sul mare. Anche se non siamo in grado di comprendere il senso di quella volizione particolare, non significa che questi siano difetti e che la volontà positiva di Dio non li contempli. Certo Dio, per mettere in atto i suoi disegni eterni, si serve del corso ordinario del mondo, ma mentre il Dio di Malebranche agisce attraverso le leggi generali, il Dio di Arnauld agisce conformemente alle leggi, ma attraverso volontà particolari che prendono di mira specifiche cose ed eventi. Questo per quanto riguarda la natura, perché nell'ambito della grazia il Dio di Arnauld, «dispensato da qualunque legge o regola generale, agisce per salvare le anime individuali solo attraverso la sua infinita misericordia» (176).

Ma ciò che più profondamente Arnauld non poteva accettare né in Malebranche, né più tardi in Leibniz, era il Dio pensato in modo antropomorfo. Infatti, «nonostante le apparenze, Arnauld non fornì in realtà alcuna teodicea, [considerando] l'intero progetto di una teodicea fuorviante e basato sull'umana presunzione»: «questo non semplicemente perché credesse che la saggezza che guida l'azione divina ci sia inaccessibile, ma piuttosto perché, dal suo punto di vista, qualunque teodicea razionale presupporrebbe una concezione del tutto distorta della struttura dell'agire divino» (181). Seguendo Descartes, Arnauld riteneva infatti che affermare che la saggezza divina guidi la volontà significhi distruggerne la libertà: «dal suo punto di vista, la teodicea di Leibniz distruggeva l'onnipotenza e la libertà di Dio non meno di quella di Malebranche» (203). Tanto in Malebranche quanto in Leibniz vi è un primato della saggezza divina sulla volontà che Arnauld non poteva accettare: egli vedeva «Dio come un essere in cui volontà e intelletto sono un'unica cosa, e per il quale la volontà è legge a sé stessa» (184), «la volontà è la sua saggezza» (204).

Al di là delle differenze che sussistevano tra la posizione di Malebranche e quella di Leibniz, entrambi rifiutavano la teoria cartesiana della creazione delle verità eterne, teoria che affermava il primato della volontà sull'intelletto, facendo di Dio un essere «assolutamente libero e arbitrario, ossia che non è guidato o limitato da nessuna legge, nessun principio, nessun parametro o valore

indipendenti dalla sua volontà» (221): «sulle basi delle premesse fondamentali sulla natura divina e il comportamento razionale di Dio che essi condividevano nonché, in primo luogo, della loro convinzione che un Dio saggio agirà sempre per massimizzare alcuni valori oggettivi – la scelta del meglio o il modo di agire che meglio esprime i suoi attributi –, i due filosofi concordavano sul fatto che la posizione di Descartes sulle verità eterne era semplicemente sbagliata e anche pericolosa, [e che] la volontà del Dio razionalistico è limitata da verità eterne non solo logiche, ma anche matematiche, metafisiche e morali» (224 e 229).

La ricostruzione del dibattito conduce Nadler ad evidenziare due tradizioni contrapposte: «Da un lato c'è il Dio razionale di Malebranche e di Leibniz, dall'altro il Dio volontaristico di Arnauld. Il Dio razionale agisce proprio come agiamo noi, con delle ragioni e una concezione del bene. Il Dio volontaristico opera attraverso la pura e semplice volontà e trascende tutti i canoni razionali e morali» (240). Questa contrapposizione cela secondo Nadler un'ulteriore opzione, un'opzione che rimane nell'ombra, «– per dirla con le parole di Leibniz – un'ipotesi empia e irreligiosa' cui 'pochi guardavano senza inorridire', [...] con cui [tuttavia] sia il razionalismo sia il volontarismo, se portati avanti in modo troppo radicale e senza le necessarie cautele nei confronti delle possibili conseguenze, manifestavano un scomoda prossimità» (243). Questa opzione era costituita dallo spinozismo, di cui furono accusati, nel corso degli anni, tanto Leibniz quanto Malebranche, rispetto a cui entrambi dovettero a più riprese prendere le distanze, e che, seppur mai presente esplicitamente, è in realtà il «demone che Arnauld cercava di esorcizzare attraverso la critica alla teologia di Leibniz e Malebranche»: «Spinoza è presente nella 'necessità più che fatale' che Arnauld riteneva implicata dalla concezione leibniziana della scelta divina del mondo, ed è presente nella 'costrizione' e nell' 'obbligazione' sotto le quali operava il Dio di Malebranche e che ne distruggevano la libertà di indifferenza» (270). Tuttavia, la prossimità è solamente apparente, poiché nel pensiero di Spinoza si esprime una concezione di Dio e dei suoi rapporti con il mondo del tutto altra tanto rispetto alla posizione razionalista che a quella volontarista: il Dio di Spinoza è privo di intelletto e di volontà, è pura potenza causale immanente ai suoi effetti, e il mondo non è l'effetto di una scelta (che sia orientata o no dall'intelletto), ma un puro fatto, un fatto necessario ma del tutto privo di senso. Ciò permette di rintracciare nel suo pensiero una teoria del male ben più profonda del concetto di male-privazione presente nelle lettere a Blyenberg: il bene e il male lungi dal corrispondere ad un grado maggiore o minore di perfezione dell'essere, non sono che l'effetto immaginario del pregiudizio antropocentrico. La necessità naturale si trova in realtà *al di là del bene e del male* e l'ontologizzazione di questi concetti non è altro che la conseguenza della potenza dell'immaginazione che pone l'uomo come centro e misura dell'essere. Piove sulle terre coltivate, sugli oceani e sui deserti, piove per delle cause, ma senza una ragione. Piove, è un fatto!