

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]

A

Plus Ultra
Enciclopedismo barocco e modernità

by

Federico Luisetti

A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Comparative Literature in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, The City University of New York

2001

UMI Number: 3024816

Copyright 2001 by
Luisetti, Federico

All rights reserved.

UMI[®]

UMI Microform 3024816

Copyright 2001 by Bell & Howell Information and Learning Company.

All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

Bell & Howell Information and Learning Company
300 North Zeeb Road
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

© 2001

Federico Luisetti

All Rights Reserved

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in
Comparative Literature in satisfaction of the dissertation requirement for the
degree of Doctor of Philosophy.

8/28/2001

Date

8/28/2001

Date

Rhonda M. ...

Chair of Examining Committee

William E. Coleman

Executive Officer

Peter Carravetta

Ottavio Di Camillo

Supervisory Committee

The City University of New York

Abstract

by

Federico Luisetti

Adviser: Professor Robert Dombroski

My dissertation — a contribution to the history of ideas — analyzes the topic of encyclopedism through the study of the Baroque encyclopedias and their influence on the totalizing books of Enlightenment, early German Romanticism and philosophical Idealism. My principal aim is to cast light on a relatively obscure phenomenon, overshadowed by the extremely well documented encyclopedic procedures of the Renaissance and of the French Enlightenment. In doing so, I discuss many philosophical conceptions of the "absolutism of the Book", such as Hans Blumenberg's interpretation of legibility and Umberto Eco's semiotic encyclopedia.

The Introduction approaches the Western encyclopedic tradition by grasping its dependance on the theoretical issue of eschatology, and by proposing a basic typology of Baroque encyclopedias: rhetorical, magical and rationalistic. The First Part ("Baroque Encyclopedism") traces the development of Baroque and modern encyclopedism out of the late Renaissance paradigms (*artes memoriae*, *theatri* and *topicae*) through a close textual analysis of Johann Heinrich Alsted's *Encyclopaedia*

(1630), Athanasius Kircher's *Arca Noe* (1675), and Gottfried Wilhelm Leibniz' *Horizon de la doctrine humaine* (1693).

The Second Part ("Nec Ultra") focuses on the French *Encyclopédie* (1751-1772), on Novalis's *Allgemeine Brouillon* (1789/99), and on the Heideggerian interpretation of the Idealistic concept of *System* (in the *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1936). I argue that, after Leibniz' reconsideration of the "horizon" of a knowledge (*doctrina*), any modern encyclopedic attempt necessarily developed its own conception of *infinity*, thus reshaping the original eschatological dimension of the Book.

The conclusion indicates the dissolution of the Baroque thematic of encyclopedism in the positivistic and historicist emergence of a dictionaryal lexicography, and in the nihilistic ideal of a "hollow book" shared by both Mallarmé and Flaubert.

Indice

INTRODUZIONE	1
1. Catastrofe ed enciclopedia	2
2. La soluzione enciclopedica	10
3. Topica	16
4. La scienza nella perdita del mondo	21
5. Un mondo portatile	30
PARTE PRIMA: ENCICLOPEDISMO BAROCCO	35
I. Sygillum	36
1. Compimento dei tempi e dell'enciclopedia	45
2. Didattica della fine	59
3. Convergenza dei tempi	69
II. Arca	73
1. La nave magazzino	78
2. Il diluvio	84
III. Monade	92
1. Infinito e contingenza	102
2. Le <i>tabulae</i> di definizioni	110
3. L'eternità dell'enciclopedia	119
PARTE SECONDA: NEC ULTRA	129
I. Dizionario	133
1. <i>Encyclopédie, ou Dictionnaire?</i>	133
2. L'alfabeto dei pensieri umani	143
3. Autodissoluzione dell'enciclopedia	152
II. Libro	156
1. Un'infinità di libri romantici	156
2. Libro o natura?	163
3. La <i>Fantastik</i> enciclopedica	174
III. Sistema	179
1. Attualità dell'idealismo	183
2. La de-enciclopedizzazione della <i>scientia Dei</i>	187
3. L'idea totale	194
CONCLUSIONE	200
Bibliografia	209

Introduzione

“Sulle enciclopedie [...] In quella francese ci sono molti articoli male assimilati. Alcuni la ritengono il non plus ultra”

Novalis, *Opera filosofica*

1. Catastrofe ed enciclopedia

Le enciclopedie sono libri atipici, che raramente riescono ad occultare la precarietà dell'equilibrio fra l'orizzonte del loro compito e le richieste di moderazione imposte dalla tecnologia editoriale e dalle circostanze di ricezione. Siano esse consultative, speculative o arcane, chi si accosta a oggetti così ingombranti è portato ad accantonare la fiducia di partecipare a un rapporto “ingenuo” con la realtà. Si ha la sensazione che una ricognizione totale dello scibile si ponga inevitabilmente in concorrenza con l'immagine naturale del mondo, quando non addirittura con il suo diritto alla sopravvivenza, come accade nelle forme esaltate di escatologismo.

A causa dell'ampiezza del suo riferimento spaziale e temporale, l'enciclopedia s'imbatte frequentemente in riflessioni intorno al destino del cosmo e al rapporto fra verità e mondo. Esplicitamente (Leibniz) o implicitamente (Kircher), preliminarmente (Diderot) o in corso d'opera (Alsted), la legittimazione dell'enciclopedia incontra

ipotesi assolute quali il messianismo e il catastrofismo, le mitologie del progresso scientifico e le utopie letterarie. Che si tratti di *hybris* speculativa o di *sacrificium intellectus*, l'interrogazione sull'estensione massima del sapere pone alla ribalta l'imbarazzante questione del senso della totalità del senso, e in particolare di cosa significherebbe contemplare il mondo in un suo duplicato perfetto. È possibile che l'enciclopedia diventi una rappresentazione totale, pur appartenendo al proprio rappresentato? Che cosa ne sarebbe dell'immagine di un mondo, "prima" e "dopo" averne forzato l'essenza in un libro (o in un romantico "sistema di libri")?

A cavallo fra il XIX e il XX secolo, è la letteratura ad aver raccolto il testimone di questa tematica enciclopedica, mostrando con almeno due soluzioni radicali di tenere in debito conto la rifunzionalizzazione poetica delle pansofie barocche condotta dal primo romanticismo. E così, nel mentre Mallarmé ripropone la centralità metafisica del *Livre* — "Tout, au monde, existe pour aboutir à un livre" —, Flaubert ne neutralizza definitivamente il contenuto, il libro assoluto dovendo presentarsi come un "livre sur rien", o come una "enciclopedia in farsa".

Nei casi in cui la progettazione di enciclopedie non subisce la standardizzazione lessicografica imposta da apposite istituzioni (per esempio dagli Istituti per l'Enciclopedia) parleremo quindi di "enciclopedismo". Intendendo con ciò un'istanza sospesa fra la giustificazione e la realizzazione, una tematica racchiusa fra le meditazioni meta-enciclopediche leibniziane e l'attacco alla consistenza del mondo portato dall'escatologismo enciclopedico alstediano. Come avremo modo di mostrare, per l'appartenenza al paradigma apocalittico-catastrofico proprio della tradizione giudaico-cristiana, l'enciclopedia occidentale è costretta a confrontarsi con i

teologemi della fine e della redenzione. Poiché difficilmente, in una storia umana senza conclusione e costellata di continue produzioni di senso, un Libro divino verrebbe accettato come “Grande Codice”¹, sulla scorta della Bibbia i massimalismi occidentali del libro prediligono la “visione della storia come processo di crolli (o distruzioni) seguiti da rinascite (o ricostruzioni)” (Placanica, 1990: XIX).

L’accumulazione enciclopedica si inserisce per lo più tra gli effetti redentivi, sviluppandosi come fase positiva che segue al collasso dei vecchi ordinamenti (Kircher). Ma talvolta essa si concepisce quale indice dell’avvicinarsi della fine, presentandosi come un archivio della totalità condannata della storia, un inventario della terminale età del mondo (Alsted).

Il nesso fra i segni escatologici della fine e le visioni totali di rinnovamento — trasformazioni sociali o paradiso, regno dei santi o *plenitudo temporis* — ritorna nelle enciclopedie barocche come interdipendenza di completezza salvifica — Nuova Gerusalemme, Arca mistica, Panacea o Clavis — ed *epoché* del dato storico-sensibile. Infatti, “è nella disgregazione dell’unità falsa che solo si apre la possibilità di riguadagnare l’unità primigenia” (Carchia, 1999: 96)². Una parentela confermata dal

¹ Riprendendo una definizione di William Blake, il critico letterario canadese Northrop Frye considera la Bibbia un “Grande Codice”, una “biblioteca” e insieme un’“unità” immaginativa. Se la traduzione inglese del 1611 è la base storica della letteratura inglese, in quanto enciclopedia di temi, narrazioni e generi, la Bibbia rappresenta la forma più completa dell’“universo mitologico” occidentale (cfr. Frye, 1986).

² “‘Epoca’ è l’*epoché* (arresto, sospensione) della scienza astronomica greca: termine che, derivato da *epécho* (trattengo, mi indugio, occupo un posto), sta ad indicare quel punto in cui una stella, prima di invertire il suo corso, sembra arrestarsi toccando il culmine della parabola quale supremo momento di istantanea immobilità [...] Dopo l’arresto epocale, nulla potrà più essere come prima” (Placanica, 1990: XXVIII).

doppio significato del vocabolo greco *apokalypsis* (mantenuto nel tedesco *Offenbarung*), al contempo distruzione e rivelazione, annuncio della catastrofe e contemplazione (*hóizon*) della verità (Derrida, 1983: 67). E, a livello testuale, dalla moltiplicazione degli stili tipica del “tono apocalittico” — “dal momento in cui non si comprende più chi parla o scrive, il testo diviene apocalittico” (Derrida, 1983: 77) —, che ricorda la varietà stilistica dei testi enciclopedici, opere a più mani rivolte a un destinatario collettivo: nell’enciclopedia “ogni cosa ha il suo colorito, e ridurre i diversi generi ad una certa uniformità significherebbe confonderli” (Diderot).

Non si tratta tuttavia di aggiungere un ulteriore fenomeno al registro dei prodotti della secolarizzazione dell’escatologia cristiana, esemplificando la tesi sin troppo ovvia che vede l’enciclopedismo (nelle sue varie forme più o meno confessionali) occupare l’ambito speculativo e ideologico liberato dall’“invecchiamento” della Bibbia, bensì di cogliere la fisionomia della sperimentazione enciclopedica barocca, e di qui il passaggio alle totalizzazioni moderne che ne ereditano l’orizzonte epistemologico (dizionari, romanzi e sistemi). Identificando le proprietà di tali “meccanismi enciclopedici”, la storia delle idee potrà così fornire agli interpreti della modernità dei validi strumenti per apprezzare il riemergere di tramontati motivi enciclopedici in campi disparati quali il romanzo, la logica e la filosofia sistematica.

Partendo da una mappatura “interna” del fenomeno enciclopedico, sarà allora possibile valutare se alcune attuali modalità para-enciclopediche — quali ad esempio l’ipostatizzazione del linguaggio o dell’*écriture* — appartengano a una solida linea escatologico-enciclopedica. Ad esempio, è noto che dietro l’interesse di Walter Benjamin per i fenomeni enciclopedici — dall’allegorismo al collezionismo alle

“immagini dialettiche” — agisce la concezione ebraica del “tempo messianico” che, come hanno mostrato gli studi di Scholem e Taubes, nell’idea di interruzione e ricapitolazione nasconde un potente motore enciclopedico (Taubes, 1993: trad. it. 96ss.). Giorgio Agamben interpreta così in senso enciclopedico la *Jetztzeit* benjaminiana, il “tempo-ora” che trasforma nella permanenza, contraendo “l’intera storia dell’umanità” nell’attualità. È questo il significato della formulazione messianica paolina:

"per l'economia del pleroma dei tempi, tutte le cose si ricapitolano nel messia, tanto quelle celesti che quelle terrene" (Agamben, 2000: 133).

Agamben si spinge fino a indicare nella costellazione escatologica del verbo *katargein* l’origine della *Aufhebung* hegeliana, grimaldello totalizzante nascosto nell’apparato epistemologico della dialettica (ivi: 94-96). Il *katargein* paolino, tradotto *aufheben* da Lutero, distrugge la saldezza della legge per portarla a compimento, l’abolisce per conservarla.

Nel *Dramma barocco tedesco*, Walter Benjamin ha affrontato direttamente il nesso di escatologia e vocazione enciclopedica proprio del XVII secolo, cogliendo in quest’epoca profonde affinità con le proprie posizioni filosofiche. Nel teatro barocco la “tensione tra mondo e trascendenza” nasce dalla “soppressione dell’escatologia” (1980: 49), non dalla sua rimozione e nemmeno da una parziale secolarizzazione. Nella “dilazionante dilatazione della trascendenza” (ivi: 48) la mondanità assume un orizzonte enciclopedico. A una situazione teologica dominata dal “venir meno di qualunque escatologia” (ivi: 67), alla constatazione che “non esiste un’escatologia

barocca”, corrisponde “un meccanismo che raccoglie ed esalta tutto ciò che è noto sulla terra, prima di consegnarlo alla morte” (ivi: 49):

“Nel modo di pensiero teologico-giuridico che è così caratteristico del secolo, si esprime quella dilazionante dilatazione della trascendenza che sta alla base di tutti i provocatori accenti mondani che sono propri del Barocco. Poiché esso ha di fronte, antitetica all’ideale storico della restaurazione, l’idea della catastrofe. [...] Nella fuga dal mondo che è propria del Barocco, l’ultima parola è riservata non all’antitesi di storia e natura, bensì a una secolarizzazione senza residui della storicità dentro l’ambito dello stato creaturale” (ivi: 48, 81).

L’interruzione del rapporto fra mondo e trascendenza, che non elimina l’efficacia dei motivi apocalittici bensì li radicalizza "congelandoli", significa perciò un peculiare monopolio enciclopedico della finitezza, una soluzione alternativa alla dinamicizzazione della totalità procurata dall’irruzione dell’infinità nel metodo scientifico e nelle poetiche romantiche.

Il passaggio dalla prima alla seconda parte del nostro studio — dedicate rispettivamente all’enciclopedismo barocco (Alsted, Kircher, Leibniz) e ad alcune tappe della sua riconfigurazione moderna (Diderot, Novalis, Hegel) — corrisponde a una sostituzione di paradigmi. Mentre il XVII secolo elabora le proprie visioni enciclopediche sulla base dell’idea di *distruzione* (millenarismo, diluvio o

apocatastasi), la modernità mette alla prova la tenuta di questo genere sottoponendolo ai requisiti dell'*infinità* (regolativa, magica e metafisica)³.

Soffermandoci sul millenarismo dell'*Encyclopaedia* alstediana e sul catastrofismo kircheriano, avremo modo nella prima parte di constatare la tenacia con cui anche le calamità sociali e naturali si ribaltano in meccanismi cumulativi. Di contro, la confutazione leibniziana dell'apocatastasi origeniana accantona senza riserve l'applicabilità all'enciclopedia di nozioni escatologiche — siano esse l'eterno ritorno delle religioni cosmiche o la promessa soteriologica dell'apocalittica giudaico-cristiana —, assegnando il compito enciclopedico all'infinità della sostanza metafisica.

Le speculazioni combinatorie leibniziane confermano inoltre il paradosso dell'ostilità fra la dimensione *speculativa* e quella *operativa* dell'enciclopedia: mentre la moltiplicazione degli attributi delle monadi, con la sua vertiginosa richiesta di completezza, predilige la dimensione meta-enciclopedica, l'ideale moderno del progresso metodico giustifica il lento incedere nell'incompiutezza e la trasformazione pratica — destituzione — della problematica enciclopedica.

Cosa accade all'enciclopedismo umanistico quando il suo baldanzoso miscuglio di convenzionalismo semantico, metafisica eclettica e topica lascia il posto allo strumentalismo dizionario (Diderot), all'assolutismo letterario (Novalis) e alla

³ Da lettore attento di Friedrich Schlegel, Walter Benjamin parla di "enciclopedie magiche" per caratterizzare la totalità in miniatura costituita dalle collezioni di francobolli: "Gli album per francobolli sono enciclopedie magiche in cui si conservano i numeri dei monarchi e dei palazzi, degli animali e delle allegorie e degli stati" (Benjamin, 1983: 56).

sistematicità filosofica (Hegel)? Come cercheremo di mostrare confrontandoci con le tesi di Umberto Eco e di Hans Blumenberg, la modernità è in cerca di un nuovo equilibrio fra totalità e infinito, che finisce con l'ottenere al prezzo di subordinare il dominio enciclopedico ai principi di discipline particolari. A partire dal tardo Settecento, lessicografia, letteratura e filosofia speculativa si contendono perciò l'eredità barocca, erigendo su presupposti speciali le nuove enciclopedie del sapere. Alle riduzioni escatologiche dell'enciclopedismo barocco — che ancora assegnavano all'enciclopedia un punto di vista meta e trans-disciplinare — subentrano costruzioni fondate su interpretazioni unilaterali dei principi di ciascuna "scienza".

Sia che si tratti della materia infinita di Diderot, del mondo romanticizzato di Novalis oppure dell'intuizione intellettuale dell'idealismo tedesco, l'enciclopedismo moderno è segnato dall'indebolimento dei paradigmi apocalittico-ricostruttivi. Nella tradizione illuministica la lessicalizzazione delle conoscenze esprime l'infinitizzazione della materia, arrestandosi sulla soglia dell'indeterminatezza e della convenzionalità del formato alfabetico. Elogiando l'approssimazione, l'*Encyclopédie* escogita un compromesso di completezza e apertura votato alla proceduralità e alla provvisorietà:

“Il progetto dell'Enciclopedia deve appunto servire a collegare incremento e disciplina. È vero che Diderot la proclama Libro della Natura; però, per riguardi razionali e umanitari, un libro incompleto” (Blumenberg, 1984: 162).

Il “libro infinito” della *Frühromantik* coglie nella prolissità e frammentarietà la cifra della dilatazione temporale dell'enciclopedia, mentre nell'idealismo tedesco la

trasformazione della sistematicità leibniziana in deduzione trascendentale conduce alla mitologia razionale della enciclopedicità della filosofia.

2. La soluzione enciclopedica

In un noto saggio del 1955, *Aristotelismo e Barocco*, Guido Morpurgo-Tagliabue attribuisce al gusto barocco per le “soluzioni quiete” la causa principale dell’inattualità delle produzioni letterarie e intellettuali del Seicento. La crisi delle certezze rinascimentali non sfocia in un’“arte della crisi” ma in un’arte della conciliazione, “della soluzione, del risultato facile e artificioso, ancorché iperbolico”:

“[...] soluzione razionalistica, scettica, gesuitico-molinista, giansenista, cosmico-magica, etc. In tutti i casi quel che risulta è il bisogno di una soluzione unitaria, e nello stesso tempo l'artificiosa facilità con cui essa è ottenuta [...] La veridicità di Dio, le cause occasionali, l'armonia prestabilita [...] Questo è il Barocco. Le sue soluzioni non sono quasi mai momenti di forza, conquista: sono scioglimenti, abbandoni nella soluzione” (1987: 87-88).

Dall'elenco di ingegnose trovate filosofiche è assente però l'enciclopedismo, le cui difficoltà occuparono filosofi e eruditi, teologi e lessicografi sotto le rubriche della *mathesis universalis*, dei *systemi* e dei *dictionnaires*. Il secolo aperto dalle rivoluzioni enciclopediche dell’*Advancement of Learning* (1604) di Bacone e del *Lexicon Philosophicum* (1613) di Goclenio si conclude infatti con il leibniziano *Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer* (1697/8) e con il *Dictionnaire*

historique et critique (1697) di Bayle. Quale impresa intellettuale avrebbe potuto divenire così iperbolica e sincretistica pur mantenendo l'apparenza di un'innocua operazione repertoriale? Come segnalano le considerazioni di Benjamin sul "collezionismo barocco" (Benjamin, 1963), di Heidegger sulla "volontà di sistema" (Heidegger, 1971) e di Foucault sull'"età della rappresentazione" (Foucault, 1966), in quest'epoca intorno a ogni disciplina — dalla retorica citazionistica alla poetica allegorica, dalla museografia enciclopedica alla filosofia sistematica — e a ogni concetto — dall'*agudeza* alla monade, dall'*ego* cartesiano all'*ordo* — si coagulano delle totalità.

Una breve ricognizione delle forme enciclopediche, in un periodo a tal punto disponibile per questo genere da continuare a ristampare gli obsoleti trattati medievali di Vincenzo di Beauvais (lo *Speculum maius*) e di Bartolomeo Anglico (il *De rerum proprietatibus*, cfr. Cherchi, 1980: 35), segnala la diffusione del fenomeno. Mentre la filosofia e la teologia affiancano ai generi tradizionali della *summa*, del commentario e della disputazione (le *Disputationes* di Suarez sono del 1597) i più aggiornati ritrovati didattici dei *systemi*, *methodi*, *sciagraphiae* e *anatomiae* (nonché le varie *encyclopaediae*, *cyclopaediae* e *pansophiae*), la retorica e la lessicografia umanistica (neo-latina e volgare) danno alle stampe innumerevoli dizionari, *lexici*, *thesauri*, *silvae*, *bigarrures*, *poliantheae*, *theatri*, *florilegia*, *adagia*, *bibliothecae*, *cathalogi*, *officinae*, *cornucopiae*, oltre che onnicomprensivi trattati di stile (di "acutezze" e "concetti"), paralleli agli archivi enciclopedici della *polymathia*, dell'*historia*, dell'anatomia, del catalogo, del poema eroico e allegorico (Lerner, 1998). Medici, giuristi, alchimisti e scienziati naturali si dotano di repertori alfabetici e sistematici

(Tonelli, 1971: 40), gli storici eruditi compilano prolisse *chronologiae* e *polyhistoriae*, i cultori ramisti, lullisti e cabalisti dell'arte della memoria e dei linguaggi artificiali perfezionano le *artes*, le *clavis* e i *phari* (Rossi, 1960; Yates, 1966).

Se poi guardiamo al di là della carta stampata e dell'oratoria, com'è d'obbligo per un'epoca attratta dall'ideale dell'unità della ragione, ci imbattiamo nel variegato fenomeno del collezionismo enciclopedico, che con le *Wunderkammern* nordiche, le collezioni umanistiche e le raccolte di artisti, mercanti, dilettanti e amatori spinge all'estremo l'esperienza dei *trésors* medievali e degli studioli e gallerie rinascimentali. (Schlosser 1978; Pomian, 1987; Bredekamp; 1996; Bazin, 1967; Van Holst, 1967; Haskell, 1963). Ad Anversa, prima capitale del mercato d'arte europeo, la rappresentazione pittorica dei *cabinet de peintures* diventa addirittura un genere alla moda, in cui l'attività del collezionare assurge a motivo tematico (Speth-Holtheroff, 1957). Che al di sotto di queste totalizzazioni libresche e museali agisse una comune matrice enciclopedica lo dimostra per esempio la sistemazione delle collezioni di Palazzo Barberini: tra medaglie, armature, preziosi, reperti archeologici, sculture e dipinti spicca la biblioteca di Urbano VIII, e al suo interno la raccolta di Bibbie illustrate, a coronamento dell'involuppo di Cristianità e letteratura pagana, di cultura letteraria e artistica (Fumaroli, 1980: 208).

Aver accertato il proliferare degli enciclopedismi nel XVII secolo non significa però averne afferrato la specificità. Non basta infatti richiamare la “crisi della coscienza europea” (Hazard, 1935) per ottenere in risposta la “soluzione quieta” dell'enciclopedia, e tantomeno per stabilire deduttivamente i connotati di quelle

barocche. In quanto genere letterario, l'enciclopedia possiede una sua propria storia, e si può essere tentati di frantumare la tenue fisionomia di un “enciclopedismo barocco” nella molteplicità dei modelli storici. Ha così buon gioco la storiografia erudita nell'attribuire alla continuità della tradizione classica, medievale e umanistica la ricchezza e insieme la mancanza di specificità dell'enciclopedismo seicentesco. Se poco o nulla è davvero cambiato da Aristotele all'*Encyclopédie*, la vicende intermedie dell'enciclopedia scadono a dominio archeologico. Al meglio, i generi enciclopedici daranno vita a una *typologia perennis* su cui regnerà incontrastato ogni platonismo storiografico, l'arretramento delle origini confermerà l'attualità dei conflitti.

Da questo punto di vista, l'incomponibilità di enciclopedia razionalistica e empiristica (Salsano, 1985) prosegue la reazione del classicismo filologico umanistico e manieristico — età di *thesauri* e florilegi — contro la pedagogia scolastica delle *summae*, che a sua volta coronava il rinnovamento enciclopedico del Basso Medioevo (cioè la sostituzione dell'enciclopedia cristiano-neoplatonica dell'Alto Medioevo con quella arabo-aristotelica; cfr. Picone in Id., 1994: 15-21). Ma poiché, come dimostra l'imporsi del termine *encyclopaedia* (Henningsen, 1966), la storia dell'enciclopedismo medievale e umanistico è in gran parte quella dell'appropriazione dell'eredità greco-latina, con Agostino, Boezio e Isidoro di Siviglia a mediare fra l'enciclopedia pagana e quella cristiana, ogni successiva varietà dovrà ripercorrere alternative prefigurate da Plinio, Gellio, Macrobio, Ateneo, Quintiliano, Vitruvio o Seneca (Marrou, 1948; Gandillac, 1966; Hadot, 1984).

Il panorama si allarga così alla rivalità di (neo)platonismo e (neo)aristotelismo, di scienza pagana e cristiana (di *paideia* e rivelazione), e al loro interno alla polarità di

erudizione e saggezza, di *polymathia* e esemplarità. Al quale va aggiunta la coesistenza degli ordinamenti alfabetici e sistematici (che non è affatto invenzione moderna, cfr. De Vleeschauwer, 1956 e Marconi, 1982), oltre che la specializzazione apportata dall'aderenza ai confini disciplinari, sui quali s'innestano gli sviluppi dei repertori teologici, linguistici, naturalistici, scolastici e consultativi.

Ad essi Picone riconduce la varietà titolare delle enciclopedie: *etymologiae* e *origines*, *compilatio* e *distinctiones* per raccolte linguistico-letterarie, *de natura* e *de proprietatibus* per archivi di "cose", *institutiones* e *didascalion* per opere parascolastiche, *summa* e *trésor* per compilazioni consultative, *imago* e *speculum* per i generi teologici (Picone, 1994: 16 -17). Memore di questa sedimentazione plurisecolare, lo storico delle idee si addentra nel panorama barocco con la certezza di imbattersi in linee di demarcazione familiari e in soluzione già tentate. Lo scontro fra metodo e erudizione, che nel '500 assume le sembianze di una rivalità fra topica ramista e riscrittura manierista, fra *theatri* "metodizzati" e *silvae* di citazioni (Cherchi, 1980), riattualizza un dualismo stigmatizzato da Aulo Gellio nella Prefazione alle *Notti attiche* (Zimmermann, in Picone, 1994: 41-51); la sottomissione dell'enciclopedia all'escatologia da parte di Alsted evoca l'enciclopedismo cristiano di Vincenzo di Beauvais e di Agostino; l'arte dell'invenzione leibniziana riscatta la declinazione lulliana dell'*inventio*.

A un tale serbatoio di potenzialità enciclopediche attingerebbero allora i conflitti ideologici e confessionali del XVI e XVII secolo, con la tarda scolastica arroccata nella tradizione medievale delle *summae*, l'Umanesimo scettico e agostiniano (Montaigne) fedele all'enciclopedismo digressivo dei Padri della Chiesa

(esemplarmente riabilitato dall'Erasmus degli *Apophtegmata* e degli *Adagia*), la Controriforma aggrappata al canone bibliografico della *bibliotheca selecta* (Possevino), i calvinisti e i luterani intenti a sviluppare la pedagogia topica dei *methodi* (la pansofia di Herborn, la didattica melantoniana), l'Umanesimo retorico laico diviso tra il fronte manieristico delle riscritture parodiche (Rabelais, Garzoni) e gli atticismi ciceroniani (la Crusca e l'*Académie*), la filosofia protesa verso enciclopedismi empirici (Bacone), matematico-deduttivi (Spinoza) o eclettico-metafisici (Leibniz).

Se ci attenessimo alla sola storiografia erudita, dovremmo dunque imputare ad una fedeltà alle origini e ad una frammentazione culturale il triste accantonamento delle enciclopedie barocche nel magazzino dei reperti filologici. Più che una soluzione iperbolica e artificiosa, l'enciclopedismo del Seicento riproporrebbe in mutate circostanze modelli incomponentibili e totalità in competizione, consegnando l'unico scioglimento possibile a un ennesimo paradosso ingegnoso: "Il miglior libro del mondo è il mondo stesso" (Gracian, *El Criticón*, 1665).

Essenziale non sembra tuttavia il riconoscere la varietà e i precedenti delle imprese enciclopediche del Seicento, bensì il comprendere l'orizzonte in cui si muovevano gli autori tardo-rinascimentali e barocchi prima che l'immensa popolarità e autorità dell'*Encyclopédie* offrisse un prototipo insuperabile per la sintesi di apertura infinita della ricerca e di conservazione del sapere acquisito. In questo modo l'*Encyclopédie* condannava alla preistoria gli sproporzionati tentativi del secolo precedente e inaugurava l'irrelevanza filosofica delle enciclopedie contemporanee (dalla *Britannica* all'*Italiana*), al meglio voluminosi contenitori di nozioni elaborate altrove,

occasionalmente congiunte senza pretese speculative. In cosa consiste dunque ciò che sarebbe stato così bruscamente superato? È forse un caso che la morte dell'enciclopedia, come terreno di sperimentazione scientifica, corrisponda alla sua nascita come genere lessicografico e consultativo?

3. Topica

In genere, chi riconosce nelle enciclopedie barocche una fisionomia coerente la attribuisce al maturare, dopo secoli di incubazione, di una *topica universalis* che radicalizzando la parte “inventiva” della retorica umanistica, e trasformandola in una disciplina al servizio di un *ordo* puramente formale, farebbe piazza pulita sia delle sottigliezze logiche della scolastica che del patrimonio culturale di “giudizi pratici” racchiuso negli *endoxa* aristotelici (Morpurgo-Tagliabue, 1987; Schmidt-Biggemann, 1983). In questo caso, le divergenze interpretative risiedono meno nella valutazione dell'impatto della topica che nella determinazione della tradizione di riferimento, indicata ora nell'arte mnemonica (Yates, 1966), ora nella pedagogia umanistica di Agricola e Melantone (Vasoli, 1968; Goyet, 1996), ora nell'affermarsi del ramismo e delle tecniche tipografiche (Ong, 1958; Serrai, 1984).

Riconosciuta la flessibilità e diffusione della nozione di luogo topico, è comprensibile che gli studi letterari si appoggino alla *Toposforschung* per destabilizzare i particolarismi delle storie letterarie nazionali, richiamando di volta in volta l'universalismo metodico, pedagogico o poetico di questo trans-genere

umanistico (Curtius, 1992; Fumaroli, 1980; Carravetta, 1996). L'enciclopedicità dell'epoca coinciderebbe dunque con l'imporsi di un genere universalizzante, con la fascinazione per uno strumento confuso e malleabile, in grado di mettere in salvo la tradizione classica sotto forma di presentazione metodica. Come mostrano i repertori bibliografici di Draud (1611) e Lipen (1679-1685), la dimensione del fenomeno è tale da influenzare ambiti disciplinari disparati, dai *loci communes theologici* ai *loci legales, iuridici, philosophici, dialectici, practici et historici* (Cochetti, in Serrai 1984: 135-153). Anche chi della topica stigmatizza l'impiego retorico, si propone poi di rimpiazzarla con un'arte inventiva che ne conservi gli aspetti tassonomici, come la *Topica* e la *Prontuaria* baconiana, o la *Scientia generalis* leibniziana:

“Ma è vero che, fra i metodi di luoghi comuni che io conosco, non ce n'è nessuno che valga qualcosa, poiché tutti presentano il volto di una scuola e non d'un mondo e trattano questioni volgari e ripartizioni pedanti, al tutto prive di vita o di riferimento all'azione” (Bacone, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, 1665, V, 5; trad. it. cit. in Serrai, 1984: 43).

“Ma si vede soprattutto che l'arte di scoprire è poco nota fuori delle matematiche, giacché i topici non servono solitamente che da luoghi metodici in cui disporre passabilmente i nostri pensieri, non contenendo che un catalogo di termini vaghi e di massime apparenti comunemente accolte. Ammetto che sono di gran uso in retorica e nelle questioni che si trattano in modo divulgativo, ma quando si tratta di giungere alla certezza e di trovare verità nascoste nella teoria e, di conseguenza, nuovi vantaggi per la pratica, occorrono ben altri artifici” (Leibniz, *Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer*, 1697/8, trad. it. in Leibniz, 2001).

Che cosa s'intende dunque con “luogo comune”? Per rispondere è necessario affrontare la polisemia del termine. Benché la teologia e la filosofia aristotelica non rinuncino all'uso didattico delle citazioni (così nel *De locis theologicis libri duodecim*

di Melchior Cano, 1563), a partire dal Quattrocento la rivalutazione della topica coincide con la riforma della dialettica e con la polemica umanistica nei confronti del *modus scholasticus*. In autori come Valla, Erasmo e Ramo, alla farraginoso logica sillogistica è contrapposta un'arte dell'invenzione, votata a custodire i contenuti etici, religiosi ed esistenziali della tradizione classica e cristiana.

Tuttavia, come ricorda Morpurgo-Tagliabue, gli umanisti finiscono con il sottrarre la dottrina dell'*inventio* al contesto retorico, mettendo a repentaglio l'unità dei tre momenti dell'*inventio*, *dispositio* e *elocutio*, e minando così la coabitazione di logica e retorica. Una volta immessa nella dialettica (Agricola, Ramo), l'invenzione abbandona il suo legame con la dottrina "empirica" degli *endoxa* e con il sistema convenuto dei "giudizi pratici", trasformandosi in un'arte formale rivolta a stabilire le "leggi del definire" (Morpurgo-Tagliabue, 1987: 24). Un destino parallelo a quello della *dispositio*, che esce dalla retorica e, come *ordo*, confluisce nei dibattiti sul metodo.

Caratteristica dell'enciclopedismo barocco è la conflazione programmatica della triplice dimensione della topica: erudita, logica e tipografica ("i topici del pensiero come luoghi logici, i topici del discorso, come luoghi retorici e linguistici, e i topici dei documenti, quali luoghi di indicizzazione", Serrai, 1984: 9). Dove ogni variante è in realtà il risultato di un lungo processo storico: mentre la tradizione che da Quintiliano e Cicerone conduce a Lorenzo Valla privilegia le finalità retoriche dei luoghi, intesi come puri contenitori di "circostanze" e "res" (gli *endoxa* aristotelici), Boezio e poi Rodolfo Agricola si attengono alla dottrina dell'astrazione, servendosene in senso formale (Goyet, 1996). I manuali di erudizione, i florilegi di massime e

citazioni del *modus oratorius* non derivano infatti dal contenuto dei *topoi* alcuna conseguenza logica, elencandoli come indici classificatori per raccogliere gli *exempla*, per sfuggire alla necessità dell'ordine sillogistico con la copia della varietà retorica⁴. Di contro, la pedagogia di Agricola, Melantone e Ramo innesta il carattere di premessa “probabile” dei contenitori di argomenti (nel solco di Aristotele e Boezio) sul tronco del dibattito intorno al metodo, di cui finiscono con il rappresentare l'aspetto portante⁵.

Non è necessario perciò condividere il riduzionismo sociologico di Walter Ong, che nella “spazializzazione mentale” connessa alle tecniche tipografiche indica una sorta di rivoluzione culturale parallela a quella newtoniana (Ong, 1958), per accertare che nei “topici dei documenti”, cioè nell'organizzazione grafica dei libri a stampa, è massima la prossimità di *loci* ed enciclopedia. Pur rappresentando un aspetto marginale delle ambizioni enciclopediche, gli indici e i cataloghi bibliografici di

⁴ “*Loci communes* erano stati considerati da una lunga consuetudine letteraria — e riuniti in apposite antologie e florilegi — le sentenze, gli apoftegmi, le massime, le favole, gli esempi, gli apologhi, le metafore, le immagini poetiche, le parabole, i detti sapienziali, i ‘luoghi di memoria’, che si riferivano alle formule in cui il pensiero degli antichi aveva distillato ciò che occorreva sapere, ricordare, ripetere e citare [...] Era un vero e proprio genere che, soprattutto dopo l'invenzione della stampa, aveva avuto una fioritura straordinaria; le raccolte si chiamavano *Proverbia*, *Polyantheae*, *Similitudines*, *Adagia*, *Exempla*, *Emblemata*, *Collectanea*, *Loci Sacrae Scripturae*, *Sententiae Patrum*, *Gnomae Poetarum*, *Placita Philosophorum*, *Dicta Historicorum*, *Hieroglyphica*, *Viridaria Sacra et Prophana*, *Margaritae*, *Aphorismi*, *Racemationes*, *Animadversiones*, *Topica*, *Pandectae*, *Apophthegmata*, *Flores*, *Florilegia*, *Manipulus Florum*, *Biblia Aurea*, *Loci*, *Loci Communes*, *Epitome Sapientiae*, *Sophilogia*, *Pharetrae*, *Symphoniae*, ecc.” (Serrai, 1984: 5-6).

⁵ Francis Goyet (1996) e Cesare Vasoli (1968) hanno ricostruito con dovizia di particolari questa antica divaricazione, sottolineando il trattamento formale dei *loci dialettici* o di “pensiero”, e contestualizzando la riforma di Pietro Ramo, a cui si deve la definitiva sovrapposizione di logica e retorica all'interno della *methodus*.

argomenti traghettano sui lidi dell'enciclopedia il genere della *bibliotheca universalis*. Sotto l'influsso della pedagogia ramista e degli strumenti bibliografici e catalografici, la partizione "spaziale" dei volumi in anatomie, schemi, alberi, tavole e dicotomie colonizza le pagine a stampa rimpiazzando, talvolta senza residui, la scrittura narrativa. In opere quali l'*Encyclopaedia* di Alsted, le sinossi e le "sciagrafie" costituiscono l'essenziale, con un procedimento che ricorda da vicino quello impiegato da Conrad Gesner nella sua monumentale *Bibliotheca Universalis* del 1545, o da Johann Heinrich Hottinger nel *Bibliothecarius quadripartitus* del 1664 (cfr. Serrai, 1984: 11, 128). Mentre il primo ripartisce 950 loci in 12 gruppi di *loci generales* (*scriptura, lex, Deus, cultus Dei, creatura, homo, Christus, ecclesia, sacramenta, magistratus, artes, virtutes et vitia*), il secondo li aggrega in 6 classi principali di "cataloghi" (*chronologicus, logicus, theologicus, grammaticus, topographicus e syncriticus*).

Fortunatamente, alla difficoltà di comprimere in un quadro unitario le forme della topica va di pari passo l'opportunità di indicare il termine *ad quem* della sua diffusione, testimoniato nella seconda metà del XVII secolo dal decremento del numero di pubblicazioni ispirate a questi criteri. Quale che sia stata la sua importanza, la decadenza della topica segna l'inizio della supremazia dell'enciclopedia e del metodo moderni:

"Che nei primi decenni del secolo XVIII il genere letterario e bibliografico dei loci communes sia ormai definitivamente passato di moda, è confermato anche dalla assenza nel grande catalogo sistematico di Francke (1750-1756) di una sezione o di una classe, o di un capitolo, o almeno di una rubrica che siano intestate ai loci

communes, pur figurandovi — in quella parte che, dedicata alla *Historia litteraria*, avrebbe potuto legittimamente ospitare anche le trattazioni e i repertori di luoghi comuni — un libro (XVIII) intitolato *De methodo studiorum*, che tra i suoi capitoli presenta un *De ratione excerptendi* (VI), un *De memoria artificiali* (VII), e un *De Encyclopaedia, cognatione et nexu scientiarum; item de polyhistore* (IX)” (Cochetti, in Serrai, 1984: 133).

4. La scienza nella perdita del mondo

“La scienza positiva è scienza nella perdita del mondo”. La caratterizzazione husserliana del compito della fenomenologia, che come il motto delfico del “conosci te stesso” e quello agostiniano dell’*in te redi* prelude alla costituzione di una dimensione interiore (o trascendentale) protetta (Husserl, 1950: 33), ci riporta alla stretta correlazione fra perdita e recupero, caratteristica dell’enciclopedismo barocco. La sua condizione di partenza ricorda da vicino, per urgenza e calamitosità, quella affrontata dallo zurighese Konrad Gesner (1516-1565) attraverso il mastodontico canone bibliografico della *Bibliotheca universalis* (1545). Il suo intento di classificare l'intero patrimonio librario occidentale proviene infatti dalla “traumatizzante emozione giovanile procuratagli dalla notizia del sacco di Buda e della distruzione della prestigiosa biblioteca del re Mattia Corvino” (Balsamo, 1992: 29). Questo ricordo, attualizzato dall'invasione turca e dal rischio di dispersione dei fondi bibliotecari, gli consiglia il progetto di una bibliografia universale, di un immane *catalogus* per una *bibliotheca* ideale.

Eppure, come accade per gli archetipi teologici del diluvio e della confusione delle lingue, la consistenza di una tradizione può venir messa a repentaglio sia dalla distruzione materiale che dall'ipertrofia. Nel progetto di enciclopedia per Luigi XIV, Leibniz giustifica così l'utilità di un "vero Teatro della vita umana" descrivendo la condizione di impotenza della tradizione causata dall'eccesso di informazione:

“Talvolta mi vedo costretto a paragonare le nostre conoscenze a una grande bottega, o magazzino, o deposito privo d'ordine e di inventario: noi stessi, infatti, non sappiamo cosa possediamo di già e non possiamo servircene alla bisogna” (Leibniz, 2001; trad. it. di E. Pasini).

E Bacone, nell'aforisma XXXI del Primo Libro del *Novum Organum*:

“Nelle scienze ci si aspetta invano un grande progresso dalla sovrapposizione e dall'inserimento del nuovo sul vecchio” (Bacone, 1858: trad. it. 89).

Piuttosto che una manifestazione di fiducia nella sovrabbondanza della conoscenza, come sarà invece per l'*Encyclopédie*, l'enciclopedismo barocco reagisce allo smarrimento provocato dall'eccesso, ribalta il disorientamento e la carenza in metodo di accumulo. Un secolo più tardi, venuti meno i presupposti per l'apologia del creato, l'azzeramento della cosmicità e della razionalità autoevidente del mondo porta con sé insperate possibilità di totalizzazioni enciclopediche:

“La nudità dell'animo, infatti, come un tempo quella del corpo, è compagna dell'innocenza e della semplicità” (ivi: trad. it. 31).

Il tramonto dello stoicismo umanistico, dell'aristotelismo scolastico e del neoplatonismo rinascimentale rende impraticabile le classificazioni di un Gesner o le gerarchie teologiche caratteristiche degli enciclopedismi medievali. Inoltre, per la sua natura repertoriale, l'enciclopedia barocca non può abbracciare un costruttivismo assoluto, prendendo avvio dalla supposizione che “que toutes les choses ne sont point” (*Abrégé delle Méditationes*, Cartesio, 1897-1913: IX, 9). Anche quando sembra avvicinarvisi — come in Bacone: “la ricostruzione del sapere va fatta dalle stesse fondamenta” (aforisma XXXI; 1858: trad. it. 89), o in Leibniz:

“non c'è che da figurarsi di quali lumi si avrebbe bisogno per poter fare da sé in un'isola deserta, o far fare da popoli barbari, se vi si andasse a finire trasportati dal vento, tutto ciò che di utile e confortevole può fornire l'abbondanza di una grande città” (Leibniz, 2001) — quel che viene pensato è in realtà che “un'arte sia andata perduta e che la si debba ritrovare” (*ibidem*).

È il problema del resto, della configurazione di ciò che si salva, non quello dell'inizio, a occupare l'enciclopedismo. Sin dalla *Prefazione all'Instauratio magna* Bacone ironizza sulla presunzione dei filosofi di poter ricominciare da capo, un caso eclatante di *idola theatri*:

“Non mancarono tuttavia coloro che, con maggiore audacia, si misero a ricostruire per intero l'edificio della conoscenza e, affidatisi all'impeto dell'ingegno, abbattendo e distruggendo quanto già esisteva, aprirono un varco a se stessi e alle proprie opinioni. Da questo sconvolgimento non derivò granché [...]” (Bacone, 1858: trad. it. 19).

E tuttavia definire la rifondazione del sapere “*unica salus et sanitas*” (ivi: 67) significa privilegiare il momento distruttivo, la *redargutio philosophiarum et demonstrationum*, e farne il presupposto di ogni riparazione.

Con il metabolizzare l'annientamento del mondo e la sua salvezza i sistemi barocchi recuperano le antiche discipline dell'*ars memorativa* e del collezionismo. Il “campo magnetico della colpa” (Benjamin), la minaccia di una fine dei tempi e della glossolalia si stemperano in riduzioni metodiche, a partire dalle quali le nozioni teologiche di salvezza e redenzione, di ricapitolazione messianica e compimento dei tempi assumono valenze enciclopediche. L'applicazione del dubbio scettico all'esistenza delle cose sensibili, che in Cartesio significa una propedeutica alla rifondazione della certezza nelle idee chiare e distinte, nelle enciclopedie di Alsted, Kircher e Leibniz è tenuta dalle distruzioni dell'escatologia, del diluvio e dell'apocatastasi.

Non è quindi sufficiente indicare nella sintesi enciclopedica di eclettismo e metafisica, così tipica dell'epoca, una barriera al dilagare dello scetticismo e del manierismo⁶. Bacone, Alsted, Comenio, Kircher e Leibniz contrastano la deriva soggettivistica e il settarismo con un recupero *in limine* degli ideali universalistici del Rinascimento; ma, al contempo, essi condividono l'esigenza scettica di dominare e ridirigere il momento della perdita. Per l'enciclopedismo valgono infatti le stesse

⁶ “Per riassumere brevemente, il conflitto che minacciava la Repubblica delle Lettere doveva essere affrontato, come mostrato da Vossius, attraverso una procedura eclettica, un importante risultato della quale fu lo sforzo di raccogliere una documentazione esaustiva sul sapere in un ordine enciclopedico utile per l'insegnamento e l'apprendimento” (Loemker, 1972: 45).

considerazioni che Max Horkheimer ha dedicato nel 1938 al rapporto fra le posizioni di Montaigne e Lutero (Horkheimer, 1968: trad. it. 218): la “libertà interiore” a cui aspirano i riformatori e la “quiete piacevole” goduta dal borghese colto di orientamento scettico, cioè il loro contenuto positivo, convergono nell'affidarsi all'assoluto disprezzo di sé e all'astensione dal giudizio (ivi: trad. it. 206). Il “*sancta sanctorum* interiore” dell'uomo moderno è ottenuto al prezzo dell'accettazione “che non siamo in grado di riconoscere un ordine assennato al mondo” (ivi: trad. it. 206). Quando “il mondo si trasforma in un incomprensibile ‘fuori’” (*ibidem*) le uniche certezze sulle quali è possibile fondare una conoscenza positiva sono il dubbio e la trascendenza, cioè le manifestazioni filosofiche e teologiche della debolezza della ragione umana. Allo stesso modo, ciò che ha fatto epoca conducendo all'enciclopedia illuministica non sono le regole di induzione, bensì la *pars destruens* del primo libro del *Nuovo organo* baconiano: la confutazione degli *idola* “*quae mentes humanas obsident*” (Bacone, 1858: 93).

L'enciclopedismo barocco si affianca perciò segretamente alla scepsi proprio nel suo attenersi a una “direzione conservatrice” (Marquard, 1981: 30). Avendo assistito alla rovinosa disgregazione dei principi originari e al conflitto delle scuole filosofiche (“*inter philosophos olim dissensio et scholarum ipsarum varietas*”, Bacone, aforisma 76 *Nuovo Organo*), l'enciclopedista cerca riparo nella pratica e nel concetto di “conservazione”. Come gli scettici, che “non sono affatto coloro che, per principio, non fanno nulla; soltanto, essi non fanno nulla in termini di principio” (Marquard, 1981: 30), *gli enciclopedisti sanno di non conoscere l'essenziale e perciò pretendono di conoscere tutto*, secondo il precetto che “*Neque enim eorum quae inventa sunt nos*

poenitet” (“Non dobbiamo infatti pentirci di ciò che abbiamo scoperto”, Bacone, 1858: trad. it. 23). In modo tale che l'accento cada sul momento della sottrazione dell'evidenza dei fenomeni, non sulla concatenazione progressiva della certezza sensibile e delle cause. Collocandosi sul crinale della sparizione del mondo o della sua insensatezza (diluvio, escatologia, *epoché*, confutazione degli *idola*) accade all'enciclopedista, come a chi è in punto di morte, di assistere alla ricapitolazione totale degli eventi passati⁷.

Le totalizzazioni dei repertori barocchi preludono perciò alle strategie di completezza utilizzate dalla filosofia moderna. Un esempio rilevante di una minaccia la cui attualità riguardi con esclusività il piano filosofico è contenuto nelle *Meditazioni sulla filosofia prima* (1641-1642). Com'è noto, Cartesio riprende qui l'impostazione del *Discorso sul metodo*, ribaltando in certezza metafisica la strategia scettica del dubbio e quella romanzesca del *malin génie* (“Descartes' definitive doubt is the mirroring image of his definitive certainty”, Williams, 1986: 124). La parte positiva, la “rational reconstruction of knowledge” (Matthews, 1992: 201) intorno al criterio delle idee chiare e distinte, richiede una *pars destruens* commisurata al compito, il fosco antefatto di una “generale distruzione” della saldezza dell'evidenza:

“Oggi, dunque, liberata opportunamente la mia mente da ogni preoccupazione, procuratomi un ozio sicuro, raccolto in solitudine, mi

⁷ È la strada battuta dall'heideggeriano “essere-per-la-morte”, che in un'epoca di esistenzialismi metafisici consegna la sopravvivenza della sistematicità filosofica all'attualità dell'escatologia: “L'essere-alla-fine significa esistenzialmente per l'Esserci: essere-*per-la fine*” (Heidegger, 1927a: trad. it. 369).

applicherò finalmente con serietà ed in libertà a questa generale distruzione delle mie opinioni” (Cartesio, 1994: trad. it. 665).

Data la difficoltà di iniziare dall’inizio, i filosofi del XVII e XVIII secolo ricorrono frequentemente all'espedito dello “stato d'eccezione”, all’esperimento mentale del doversi difendere da pericoli più o meno immaginari⁸. In Hobbes, ad esempio, il terrore reciproco (*mutuus metus*) che regna nello stato di natura giustifica la pacificazione sotto l'autorità del sovrano, e in Rousseau lo squilibrio delle forze nello “stato originario” spinge al “patto sociale”. Quando è posta a repentaglio la “conservazione” degli individui e “il genere umano perirebbe, se non cambiasse la sua maniera d’essere”, ecco profilarsi una “forma di associazione” che lo difende e protegge (Rousseau, *Contratto sociale*, Libro I, cap. VI)⁹.

Una tipologia delle crisi filosofiche di derealizzazione e dei corrispondenti salvataggi ricostruttivi e legittimativi comprenderebbe perciò, con una certa approssimazione da modello *passe-partout*, l’*epoché* scettica e le credenze millenaristiche, il buddismo Zen e il *bellum omnium contra omnes*, il male radicale e le ipotesi di trasformazione del reale in sogno¹⁰. A cui seguirebbero i perfetti e

⁸ “Bachelard insegna che l’epistemologia è sempre congiunturale e che le sue proposizioni sono determinate dal pericolo principale del momento” (Bourdieu 1992: 150).

⁹ Nella formulazione di Engels ricordata da Carl Schmitt: “L’essenza dello Stato come della religione è la paura dell’umanità di fronte a se stessa”.

¹⁰ Con Husserl, “l’esperienza sensibile in generale, nella cui evidenza il mondo ci è dato costantemente, non è senz’altro da accettare come evidenza apodittica [...] non solo l’esperienza singola può decadere al livello di apparenza sensibile, ma anche l’eventuale intero nesso di esperienze, colto in unità, può mostrarsi come apparenza, assumendo l’aspetto di un sogno coerente” (Husserl, 1950: trad. it. 51).

completi ordinamenti della fiducia e della fede, della saggezza e dell'agire politico, della teodicea e dell'evidenza.

Dobbiamo perciò distinguere fra catastrofi reali e sospensioni *metodiche* della certezza. Terremoti, inondazioni, guerre, rivoluzioni e malattie accadono nel mondo fisico senza regolarità, coinvolgendo la materialità degli oggetti e i corpi degli individui. Ad essi, innanzitutto, si sopravvive. Prima di offrirsi alla riflessione, lo scorrere del tempo accorcia e poi toglie la vita, disperde le testimonianze storiche, corrode i monumenti obbligando a cure, archiviazioni e restauri. Delle minacce reali, le catastrofi filosofiche mantengono soltanto l'imperativo alla messa in salvo e l'utopia di una nuova collocazione per ciò che nelle fattezze precedenti è andato perduto.

Il primo nucleo contenutistico assimilato dalle tipologie filosofiche del recupero è invece rappresentato dalle perturbazioni dell'esperienza: nel caso dell'ascetismo, della crisi della civiltà, della perdita dei valori, dell'attesa escatologica, sono in pericolo determinate strutture affettive ed assiologiche dei soggetti¹¹. I sommovimenti di specifiche esperienze religiose, ideologiche o estetiche, dettano la qualità della risposta allo squilibrio oltre che le caratteristiche del nuovo ordine. Le forme delle risorte istituzioni politiche, della fede e della coscienza denunciano la correlazione alla metabolizzazione delle minacce, siano queste uno stato di guerra, di peccato o di

¹¹ "L'espressione "crisi" è, per il suo contenuto diagnostico e prognostico, indicativa di una nuova coscienza" (Koselleck, 1959: 204). Secondo Koselleck l'impiego del termine crisi in ambito sociale e il conseguente nesso fra sommovimento politico e genesi di un nuovo ordine s'impongono soltanto con la guerra d'indipendenza americana (ivi: nota 125, p. 249).

disorientamento. Persino il collezionismo e l'allegoresi barocche, secondo Walter Benjamin, discendono dalla preoccupazione seicentesca per la "confusione" e la "frammentarietà"¹². I paradigmi filosofici di minaccia e salvezza aggiungono alla struttura di preservazione materiale e rifunzionalizzazione propria degli strati naturali ed esperienziali la clausola della ripetibilità e della controllabilità: l'ironia platonica, la finzione di una situazione naturale di instabilità sociale, l'atteggiamento dubitativo dello scettico o la riduzione fenomenologica dell'evidenza pongono al riparo dalle contingenze storiche, affidandosi all'attività costruttiva del soggetto filosofico¹³.

Qual è dunque lo statuto delle enciclopedie barocche, che per la natura dei loro contenuti partecipano sia dell'astrattezza della filosofia che del riferimento alla materialità degli oggetti da collezione? Di quali catastrofi e redenzioni si sono servite le totalità enciclopediche? Come vedremo, nell'*Encyclopaedia alstediana* l'attesa apocalittica conduce allo sfinimento del concetto classico di verità, mentre nell'*Arca Noe* kircheriana la devastazione del diluvio impone di conservare le creature e i risultati delle arti nei modi di una ritrovata *scientia Dei*. In polemica con tali concezioni, nel *De l'horizon de la doctrine humaine* (1693) Leibniz azzarda il calcolo

¹² "Il grande collezionista è originariamente toccato dalla confusione, dalla frammentarietà in cui versano le cose in questo mondo. Era stato lo stesso spettacolo ad occupare tanto gli uomini dell'epoca barocca. In particolare l'immagine del mondo dell'allegorista non può essere spiegata senza l'appassionato turbamento di fronte a tale spettacolo" (Benjamin, 1963: trad. it. 277).

¹³ L'abitudine di certa storiografia a leggere nella "crisi" e nella "demolizione" delle certezze di un'epoca le ragioni per l'emergere di quella successiva mima a livello di storia delle idee i meccanismi filosofici di garanzia dell'evidenza. Ad esempio, ecco come Paul Hazard descrive la transizione all'età moderna: "Era necessario, si pensava, distruggere l'antico edificio, che aveva riparato male la grande famiglia umana; e il

del numero delle verità "da enciclopedia", sconfessando il paradigma origeniano della reintegrazione finale del cosmo: l'ipotesi di una conclusione dello sviluppo dell'universo dimostra per assurdo l'infinità delle "verità sensibili", e su di esse dovrà venire eretta la nuova enciclopedia.

5. Un mondo portatile

Nel tentativo di metodizzare la perdita, e di ribaltarla in strategia d'accumulo, l'enciclopedismo del Seicento affronta in maniera spettacolare le conseguenze dell'abbandono del presupposto classico dell'eternità del mondo, oltre che della crisi della sua variante cristiana, la vita eterna. Poiché il mondo è infinito sia spazialmente che temporalmente e non si presenta più come un Tutto ingenerabile o come una unità terminabile dal secondo avvento di Cristo, l'orizzonte temporale delle conoscenze passa in primo piano, e con esso la preoccupazione di mettere in salvo un nucleo stabile di verità¹⁴. È questa la differenza sottolineata da Heidegger fra la "compagine" greca del sapere e la "volontà di sistema" propria del XVII. Il sistema, o comunque un'enciclopedia metodizzata, supplisce al sospetto che prima o poi il mondo si dimostri

primo compito era un'opera di demolizione. Il secondo era di ricostruire e di gettare le fondamenta della città futura" (Hazard, 1935: XI).

¹⁴ Per Aristotele "è impossibile che un corpo infinito sia sensibile": "Da quanto esposto risulta dunque evidente che il corpo del tutto non è infinito" (Aristotele, *De caelo*, A I, 276 a 7)

incoerente con l'erigere un mondo portatile¹⁵. Perduta la relazione al mondo come compagine, cioè totalità reale immediata, non sono più i fenomeni a presentarsi come enciclopedici ma è l'enciclopedia a raccogliarli in unità.

Nelle pagine precedenti abbiamo ripetutamente sottolineato il profondo impatto causato dall'irruzione dell'infinito nel campo enciclopedico. A ben vedere, in gioco è il senso stesso della nozione di totalità. Mentre una *totalità finita* include, al limite, la propria giustificazione, una *totalità infinita* — sia questa la totalità dinamica del Romanticismo o l'infinità regolativa illuministica — resta vulnerabile di fronte alle interrogazioni sui fondamenti. La prassi enciclopedica rischia allora di trasformarsi in un progresso indeterminato della giustificazione, quando non addirittura della realizzazione. Sia la limitatezza che l'interminabilità del compito presentano interrogativi insormontabili, conducendo ora all'identità di senso e totalità (Alsted) ora al sospetto di incomponibilità (Leibniz).

Come vedremo più in dettaglio nel capitolo successivo, in Alsted la premessa della finitezza delle facoltà umane sfocia nell'ipotesi che la totalità del senso sia raggiungibile. In questo caso il senso della totalità coinciderebbe con la totalità della sua esposizione, dal momento che nessuna verità sfuggirebbe al dominio della

¹⁵ Un buon esempio è il “museo microscopico” leibniziano: “alla fine del 1677, [Leibniz] scrisse in due versioni — una in latino, la prima, e una francese — un breve articolo ispirato a Leeuwenhoek e a Hooke, forse destinandolo al ‘Journal des Sçavans’, sulla tecnica per fabbricare en bricoleur piccole lenti di ingrandimento sulla fiamma della lampada. A conclusione della versione francese si legge: ‘Ma, in più, un curioso potrà formarsi un intero gabinetto di microscopi, avendo tanti microscopi quanti oggetti e lasciando l’oggetto fisso e attaccato vicino alla lente. In tal modo si avrà come un teatro della natura in poco spazio e come una miniera ricca di facili

presentazione enciclopedica. Se la totalità ha un significato, questo apparterrà al suo catalogo. Conseguentemente, l'*Encyclopaedia alstediana* indica nel successo della raccolta — cioè nell'inefficacia delle scienze mondane — un segno dell'approssimarsi della fine. La rappresentazione enciclopedica diventa una dottrina della chiusura della conoscenza, che comprende l'indicazione dell'*éscathon*.

L'esperimento combinatorio leibniziano dell'*Horizon de la doctrine humaine* (1693) e della *Restitution universelle* (1715) dimostra invece per assurdo l'infinità della sostanza e del contenuto rappresentativo delle "piccole percezioni". Si tratta in definitiva di una meditazione sui limiti metafisici dell'enciclopedismo, dato che Leibniz domanda che cosa ne sarebbe della razionalità in un mondo la cui struttura si accordasse alle capacità descrittive dell'umanità "nello stato presente". Poiché il computo delle verità attingibili necessita di una misura determinata¹⁶ — sia pure questa il "non plus ultra dell'enunciazione umana in questa vita", ossia le parole ottenute attraverso la combinazione delle lettere di una frase leggibile da un uomo in mille anni (ivi: 41) — anche nel caso di un progresso indeterminato della conoscenza il calcolo del "numero di verità di cui gli uomini sono capaci" (ivi: 37) si arresterebbe sull'"esaurimento" delle possibilità. Giungerebbe allora il momento in cui sarebbe impossibile "faire de Roman, qu'un autre n'ait déjà fait", "nihil dici, quod non dictum sit prius" (ivi: 38-9). Il libro del mondo diverrebbe la ripetizione universale

esperimenti [...]'. Nella versione latina, questa galleria era chiamata un 'museo microscopico'" (Pasini, in Leibniz, 2001: 43).

¹⁶ "È possibile determinare il numero di tutti i libri possibili che non eccedono una lunghezza definita, formati da parole che possiedono o meno un significato; questo comprende anche di conseguenza tutti i libri dotati di un senso"(Leibniz, 1991: 67).

dell'identico, confermando la propria inutilità. Al meglio, il nulla del senso dell'enciclopedia avvalorerebbe l'eterno ritorno dell'uguale.

Leibniz, nel tematizzare l'assurdità razionale di un'impresa enciclopedica fondata su mezzi espositivi limitati e su un mondo finito, formula dunque esplicitamente l'esigenza di *abbandonare i modelli escatologici e ripensare il compiuto enciclopedico a partire dalla dimensione dell'infinito*. Ma di che infinito? Le risposte a questo dilemma terranno occupati gli enciclopedisti per almeno altri due secoli.

È probabile che il contributo fondamentale di Leibniz all'enciclopedia vada colto nella sua incapacità di realizzarne una. Rendendo problematica l'eredità barocca e umanistica, egli eleva l'enciclopedia a problema filosofico, e indica la via da percorrere alle speculazioni architettonico-sistematiche del kantismo e dell'idealismo. Leibniz propone una aporia insolubile, perlomeno nel quadro della sua concezione dell'infinito (di qui l'introduzione del concetto di intuizione intellettuale da parte dell'idealismo tedesco). Nonostante l'infinità della sostanza dischiuda quella che chiameremo *l'enciclopedizzazione dell'empiria* — legittimando perciostesso la colossale operazione enciclopedica dell'illuminismo francese —, la rivendicazione dell'infinità espressiva ne rende inattuabile (oltre che indesiderabile) la realizzazione completa. Una conseguenza aggravata dalla dimostrazione dell'assurdità razionale di una enciclopedizzazione legata a motivi escatologici e a strumenti finiti. Questa aporia segnerà la storia successiva dell'enciclopedismo, riaffiorando ad esempio nella difesa romantica dell'incompiutezza, o nel tentativo idealistico di riattualizzare i motivi

escatologici (la filosofia della storia) per riattingere alla sistematicità perduta della metafisica tardo-scolastica e delle pansofie barocche¹⁷.

¹⁷ Poiché attribuiamo a Leibniz sia il distacco dai modelli teologici di enciclopedizzazione che l'impostazione della dimensione filosofica dell'enciclopedismo, ci soffermeremo in seguito sull'interpretazione heideggeriana del concetto leibniziano di sistematicità (*infra*: Parte II, cap III). Il suo tentativo — nei *Principi metafisici della logica* (1928) — di ricondurre le tendenze enciclopediche leibniziane a una *scientia Dei* pensata nei termini cartesiani della *repraesentatio* soggettiva, va infatti di pari passo con la difesa delle soluzioni enciclopediche idealistiche; il che significa, a nostro avviso, il disconoscimento del nucleo teorico della problematica enciclopedica.

Parte prima

Enciclopedismo barocco

Syggillum

Chiunque si accinga a rintracciare un significato unitario nelle 2397 pagine dell'*Encyclopaedia alstediana* verrà colto dallo sconforto di fronte alla mole e all'eclettismo dell'opera¹⁸. La situazione è purtroppo aggravata dalla relativa oscurità del contesto storico: l'*Encyclopaedia* raccoglie i contenuti di trattati e manuali redatti da una rete di istituzioni pedagogiche dell'Europa centrale (i ginnasi, le accademie e le università di Herborn, Danzica, Marburgo, Heidelberg, Breslaia, Hanau, Elbing, Brieg) nel periodo della cosiddetta “seconda Riforma”, la fase successiva al 1570 in cui erompono i movimenti confessionali e semi-confessionali calvinistici. Pur avendo tenuto a battesimo figure quali Johannes Althusius e Rudolph Goclenius, è questo un ambiente culturale poco studiato, sacrificato sia dalla storiografia sulla Germania della Riforma che dalle indagini intorno agli ispiratori centro-europei della Royal Society: Hatlib, Dury e Comenio (Hotson, 2000: 2). Inoltre, in seguito alle conseguenze della Guerra dei Trent'anni, il patrimonio intellettuale prodotto alla corte dell'Elettore Palatino andò disperso fra le province olandesi, la Transilvania e l'Inghilterra, così che

¹⁸ Alsted “the arch-eclectic”, “the would be reconciler of the irreconcilable” secondo Hotson (2000: 228).

per noi l'*Encyclopaedia* alstediana appare un isolato e quasi indecifrabile monumento di erudizione.

Eppure Johann Heinrich Alsted (1588-1658) fu un sistematizzatore a tal punto influente che all'*Encyclopaedia septem tomis distincta* (1630) dobbiamo in larga misura il successo del termine “enciclopedia”¹⁹. Leibniz e Diderot ne riconobbero l'importanza, il primo progettando un rifacimento dell'*Encyclopaedia*, il secondo intervenendo sulla voce *Leibnizianisme* dell'*Encyclopédie*, per affermare la linea Alsted-Leibniz-philosophes²⁰. Ma l'imponente varietà di metodi e la quantità di discipline trattate impedì sin dal principio l'assimilazione di quest'opera, destinata all'ammirazione prima che alla revisione, all'incremento o alla critica²¹.

¹⁹ La prima edizione dell'*Encyclopaedia*, che porta il titolo di *Cursus philosophici Encyclopaedia libris XXVII*, risale al 1620. L'edizione principale è però quella del 1630, che con poche varianti fu ristampata nel 1649 nella cattolica Lione. Disponiamo ora della riproduzione anastatica dell'opera del 1630 a cura di W. Schmidt-Biggemann, con ampia bibliografia di J. Jungmayr (*Encyclopaedia*: XIX-XXXIII). Nel panorama dell'attività alstediana, l'*Encyclopaedia* segue opere di taglio mnemotecnico e didattico quali la *Clavis artis lullianae* (1609), la *Panacea philosophica* (1610) e il *Theatrum scholasticum* (1610), oltre che i corsi “metodicizzati” di logica (*Compendium I. systematis logici*, 1611), matematica (*Elementale mathematicum*, 1611), teologia (*Methodus SS. Theologiae*, 1611), filosofia (*Philosophia digne restituta*, 1612), fisica (*Systema phisicae harmonicae*, 1612), grammatica (*Compendium grammaticae latinae*, 1613), metafisica (*Metaphysica*, 1613) e retorica (*Rhetorica*, 1616). Successivi alla silloge enciclopedica del 1620 sono il *Thesaurus chronologiae* (1624) e lo scritto millenaristico *Diatribes de mille annis apocalypticis* (1627). Gli interessi dell'Alsted editore rispecchiano l'orientamento dell'università riformata di Herborn: il lullismo (con la pubblicazione dell'*Artificium perorandi* di Giordano Bruno, 1612 e dell'*Opera omnia* di Bernardo di Lavineta, 1612) e la teologia e metafisica eclettiche (con la pubblicazione del *Systema systematum* di Bartolomeo Keckermann, 1613).

²⁰ Cfr. rispettivamente Schmidt-Biggemann (*Encyclopaedia*: XV) e Proust (1962: 198)

²¹ Importanti osservazioni sull'*Encyclopaedia* sono contenute in Wundt (1939), Belaval (1969-74) e Schmidt-Biggemann (1983).

I lunghissimi elenchi di precetti e regole, l'incedere classificatorio e la proliferazione di dicotomie ramiste hanno spesso indotto gli studiosi a scorgere nell'*Encyclopaedia* i tratti distintivi dell'"enciclopedismo barocco", dove enciclopedica sarebbe l'erudizione e barocco l'elettismo²². E tuttavia con Alsted il ramismo, compiutamente innestato sulla riforma pedagogica melantoniana e percorso da motivi riconducibili al lullismo occultistico e al neoplatonismo eclettico in voga nel *milieu* calvinistico, perviene alla completa realizzazione delle proprie potenzialità rappresentative, esponendosi in tal modo all'accantonamento. Poco importa che Leibniz e Diderot facciano di Alsted il loro precursore: divenuta nel frattempo una testimonianza archeologica di erudizione, l'*Encyclopaedia* legittima progetti incompatibili ed esonera dal fardello del confronto.

Benché Alsted sia l'autore del trattatello *Diatribes de mille annis apocalypticis* (1627) e venga spesso accostato a millenaristi quali Joseph Mede di Cambridge e Johannes Piscator di Herborn, secondo Howard Hotson egli non sarebbe affatto un esponente del millenarismo calvinista, ma bensì un apocalittico convertito. Hotson, il più attento studioso del maestro di Herborn, ritiene infatti che Alsted abbia riformulato in senso millenaristico le attese escatologiche in seguito all'occupazione e distruzione di Herborn da parte delle truppe di Tilly e Wallenstein nel 1625-6 (Hotson, 2000: 182-222). Il 1694, data indicata sino ad allora come *terminus* per la

²² "L'*Encyclopaedia* di Alsted appare ancor oggi come il modello per eccellenza dell'enciclopedismo del XVII secolo. Una costruzione elaborata e complessa, che dà vita nei praecognita e in ogni regione della scienza a una concezione metafisica ancorata al principio dell'armonia universale riflesso nell'immagine del cerchio con al

fine del mondo, prende a significare l'inizio di un regno millenario dei santi, e la breve età di illuminazione che introduce il secondo avvento e il giorno del giudizio viene sostituita dall'inedere turbolento del millennio. Il millenarismo biblico della *Diatribè*, mutuato senza particolari innovazioni dall'*In Apocalypsis commentarius* (1613) di Piscator, avrebbe pertanto la funzione di celare il nucleo ermetico del suo enciclopedismo sotto la veste teologica e l'autorità di Piscator, salvaguardando al contempo il nucleo apocalittico della dottrina.

Hotson ipotizza infatti che la prima fase dell'attività didattica e editoriale alstediana abbia i tratti di un'utopia rigenerativa di matrice ermetica, sostanzialmente mantenuta nelle opere più tarde:

“L'espressione più acuta delle attese apocalittiche ottimistiche [di Alsted, NdA] dipende meno dai modelli correnti dell'esegesi apocalittica protestante che non da idee astrologiche e cosmologiche intimamente collegate al suo lullismo e neoplatonismo” (Hotson, 2000: 200-1).

Il passaggio dal “quasi-millenarismo” (cioè dalla visione di un breve periodo di ritrovata perfezione mondana antecedente alla fine del mondo) dei primi scritti, al “pieno millenarismo” (ivi: 224) successivo al 1625, sarebbe perciò meno rilevante delle “aspettative apocalittiche di ispirazione ermetica” (ivi: 225), che in un modo o nell'altro sopravvivono a qualsiasi interpretazione di Apocalisse, 20.

centro la convergenza tra la dialettica di Ramo e la metafisica eclettica” (Tega, *Encyclopédie et unité du savoir de Bacon à Leibniz*, in Becq, 1991: 86).

Secondo Hotson, le fonti dei calcoli e della visione escatologica alstediana risiedono nelle speculazioni cosmologiche dell'astrologo boemo Cipriano di Leowitz e del fisico silesiano Johannes Dobricius, nell'interpretazione delle quattro monarchie di Daniele da parte dell'alchimista polacco Michael Sendivogius e nelle profezie temporali sulla quarta monarchia nordica della *Confessio* rosacrociata (ivi: 200). Avvalendosi della comune matrice neoplatonica di queste posizioni, Alsted introdurrebbe una sintetica "rhetoric of circularity" di ascendenza lulliana (ivi: 199), mutuata da Giordano Bruno e dai trattatisti rinascimentali dell'*ars memorativa*. La corrispondenza metafisica fra le sostanze non significherebbe altro che una analogia fra cicli astrologici, ripetizioni storiche e procedimenti circolari della *Cyclognomica*, in una parola all'arte di memorizzare *sub specie ciclica* l'intero curriculum enciclopedico²³. L'"enciclopedia topica", raccolta apparentemente eterogenea di trattati disposti per *praecepta e regulae*, funzionerebbe dunque come un'"enciclopedia combinatoria", un repertorio standardizzato di argomenti che, tramite un'*inventio* circolare, lo studente sarebbe in grado di utilizzare per generare le più svariate combinazioni di concetti e discipline (cfr. Hotson, 2000: 169-170).

²³ La *Cyclognomica*, l'arte di trattare qualsiasi argomento tramite "circoli dialettici", è posta da Alsted fra le discipline minori (le "farragines disciplinarum"), a margine dell'*Encyclopaedia* (Lib. XXXV, pp. 2328-2337). La sua utilità è soprattutto didattica, ma nel sussumere gli scopi dell'*inventio* dialettica si presenta come logica generale. Sui circoli di cui essa si compone e che ricalcano il procedimento dell'*ars magna* lulliana, vanno collocati i termini dell'enciclopedia per ottenere tutte le possibili combinazioni. A seconda che riguardino termini omogenei o eterogenei (cioè appartenenti o meno alla medesima disciplina), le combinazioni vengono dette "interne" o "esterne" (Hotson, 2000: 167).

Ma la saldatura fra le profezie millenaristiche e la circolarità ermetica — ossia, in una parola, l'*Encyclopaedia*! — resterebbe estranea agli orizzonti di qualsiasi platonismo se non fosse per la peculiare convergenza di una visione esaltata del piano soteriologico e di una “antropologia ottimistica” di stampo umanistico (ivi: 77). Le speranze di Alsted ricalcano infatti quelle del teologo polacco Bartholomäus Keckermann: *restaurare la perduta perfezione dell'uomo per mezzo di un'educazione enciclopedica* (ivi: 73). Contravvenendo alle formulazioni ortodosse della teologia riformata, la quale assegna al fedele uno stato di “debolezza” al cospetto dell'irraggiungibile potenza divina e sospetta di qualsiasi approccio metodico alla “santificazione”, Keckermann e Alsted ritengono che le facoltà conoscitive siano sufficientemente sviluppate per ricostruire l'*imago dei*, e che “la grazia non distrugga o scompigli la natura, bensì che la coltivi, la adorni e perfezioni” (ivi: 76)²⁴. La definizione di *philosophia* abbandona le partizioni aristoteliche e finisce con il coincidere alla stessa enciclopedia, che comprende le discipline strumentali, la medicina, il diritto e la teologia, cioè tutte le scienze utili a ricomporre “artificialmente” la perfezione primordiale dell'uomo (ivi: 74-5). Approfittando della

²⁴ La dottrina calvinista della “santificazione” s'intreccia con le tematiche della “rigenerazione”, dell’“inabitazione” di Cristo e della *theiosis* (“divinizzazione”). Dal momento che il '600 segna una ripresa dell'esigenza di conferme esistenziali della conversione, sembra lecito inquadrare la pansofia alstediana fra le varianti eterodosse di questa nozione teologica piuttosto che sottolinearne (come fa Hotson, 2001: 75-7) l'estraneità alla tradizione riformata. Come sostiene il teologo Tuomo Mannermaa, è verosimile interpretare la stessa dottrina della “giustificazione”, caposaldo della teologia riformata, come una variazione sul tema della divinizzazione, cioè della partecipazione dell'uomo alla vita divina (cfr. Carletto, *Ermeneutica della giustificazione. Da luterò all'Ecumenismo*, testo inedito presentato al Comitato scientifico della Fondazione San Carlo di Modena).

libertà dottrinale sul tema della santificazione, e più in generale della mancata confessionalizzazione della teologia calvinistica, Keckermann e Alsted (ivi: 77-8) sovrapporrebbero così un ideale classicistico di perfezione naturale a metodologie ramiste, a suggestioni ermetiche e a utopie di riforma religiosa.

Da Keckermann Alsted deriva inoltre sia la partizione dello scibile in *praecognita* (i presupposti comuni delle scienze) e *sistemata* (gli oggetti particolari delle scienze) che la suddivisione in *praecepta* (a loro volta suddivisi in definizioni, divisioni e regole corrispondenti all'essenza, alle parti e alle proprietà delle discipline), *commentaria* (esposizione dettagliata degli argomenti) e *gymnasia* (esercitazioni pratiche). Ad essi Alsted aggiunge i *lexica* (le definizioni dei termini), ma soprattutto traghetta l'“aristotelismo metodico” di Keckermann fuori dal *corpus* aristotelico, applicandolo alle arti liberali, strumentali, meccaniche e alle *farragines disciplinarum*, le arti minori o occulte (ivi: 31-36)²⁵. Alsted si trova così a “rivolgere il metodo di Keckermann contro di lui” (ivi: 88), impiegandolo al servizio di un'arte *de omni scibile*, del tipo dell'*ars memorativa* propagandata da Giordano Bruno e dai commentatori rinascimentali di Raimondo Lullo. L'enciclopedia abbandona l'orizzonte ristretto dell'esposizione metodizzata della filosofia aristotelica e si

²⁵ Alsted, fra i primi a seguire Goclenius sul territorio dell'*Ontologia*, inaugura la scienza della *Pneumatica* (o *Pneumatologia* o *Somatologia*, *Encyclopaedia*: 631). Nei volumi delle arti meccaniche e delle *farragines disciplinarum* l'etichettamento combinatorio suggerisce altre bizzarre invenzioni. L'elenco delle arti meccaniche registra così le discipline dell'*Ars fullonia*, dell'*Ephippiaria*, della *Cupedinaria* e della *Clasmatica*, mentre nell'*Architectonica* (o “scienza della corretta costruzione”, *Encyclopaedia*: 26) figurano *Ichnographia*, *Sciagraphia* e *Eurythmia*. Per quanto attiene alle discipline dell'interpretazione esse comprendono, oltre a *Critica* e *Apodemica*, anche la *Paroemiographia* e l'*Aenigmatographia*.

tramuta in “logica alchemica”, in “panacea philosophica”, secondo una *via brevis* ermetica contestata da Keckermann (ivi: 82-90).

Grazie al dinamismo garantito dal suo motore circolare, l’“enciclopedia combinatoria” testimonierebbe secondo Hotson la “consapevolezza epistemologica dell’infinità della conoscenza” (*ibidem*). L’*Encyclopaedia* utilizza infatti forme concentriche “vive, generative, mobili, animate, infinite e intelligenti”, che preludono alla visione di un “universo infinito” (*ibidem*), una concezione che sarebbe confermata da questa affermazione alstediana:

“Circulus, seu infinitum harmonicum, est methodus tractandi unam eandem rem infinitis modis” (Alsted, *Panacea philosophica*, p. 45, cit. in Hotson, 2000: 171).

Ci chiediamo peraltro se del “trattare un medesimo argomento in modi infiniti” sia più rilevante il “medesimo argomento” o “i modi infiniti”. La figura del cerchio unisce al progresso infinito — o meglio indefinito — della rotazione la staticità e la chiusura di un movimento ripetitivo. Prima o poi, se gli elementi di partenza sono finiti, si esaurirà la combinazione dei predicati e delle categorie, e il movimento dei cerchi concentrici assomiglierà a quello di una vite senza fine. I *principia* delle scienze disposti sulle ruote della *Cyclognomica* e associati ad ogni altro termine dell’*Encyclopaedia* daranno pur sempre luogo — come insegna Leibniz nel *De l’Horizon de la doctrine humaine* — a un numero limitato di aggregati. A meno che le scienze dell’*orbis doctrinalis* non contengano una quantità infinita di proprietà, e che

le nozioni poste sulle ruote lulliane rappresentino soltanto un inventario provvisorio destinato all'incremento se non addirittura alla revisione.

La molteplicità conchiusa delle categorie comprese nell'*Encyclopaedia* corrisponde invece ai confini temporali assegnati dall'escatologismo di Alsted alla ricerca della verità. Poiché l'inizio del millennio è previsto per il 1694, al teologo calvinista non resta che sigillare il bilancio della scienza umana, e far fruttare ciò che si possiede in vista della vita eterna. L'indagine filosofica intorno alle essenze è sostituita dalla cristallizzazione della storia. L'"infinità di modi" dispiegata dall'enciclopedia si applica a "un medesimo argomento". Non resta che aspettare e il reale diventerà razionale, nel senso beffardo secondo cui tutto ciò che si è stati in grado di comprendere riguardava ciò che era dato di comprendere nei tempi assegnati.

Perciò, dato che le implicazioni dell'escatologismo (più o meno millenaristico) di Alsted non si lasciano inquadrare completamente fra le conseguenze dell'ermetismo e di una ottimistica antropologia umanistica, c'è da chiedersi se sia sufficiente attribuire alle metafore circolari, caratteristiche del neoplatonismo ermetico, la responsabilità di un *monstrum* come l'*Encyclopaedia*. Indubbiamente, soltanto l'*ars analogiae* del neoplatonismo poteva giustificare il passaggio di circolo in circolo: dall'*orbis* disciplinare ai ricorsi storici alla rivoluzione cosmica. E soltanto la gerarchia metafisica delle sostanze poteva consigliare di sovrapporre *ordo* e *methodus*, cioè *dispositio* didattica delle arti e tecniche logiche della dimostrazione²⁶, in aperto conflitto con la precauzione epistemologica dell'ammirato Giacomo Zabarella. Ma per

fare del voluminoso agglomerato di tavole ramiste e profezie apocalittiche il *systema omnium systematum* a cui aspira l'*Encyclopaedia* alstediana è necessario che altri principi siano all'opera, e ad essi dedicheremo i paragrafi successivi.

1. Compimento dei tempi e dell'enciclopedia

Come osserva Schmidt-Biggemann, l'elettismo alstediano si sviluppa a partire dalla collocazione liminale della sua enciclopedia, concepita “al termine della riforma dell'Umanesimo e sulla soglia del Barocco” (*Encyclopaedia*: III). In cosa consiste tuttavia la sistematicità delle anatomie alstediane, in una “prima forma di libertà” che prelude alla *mathesis* cartesiana (Belaval, 1969-74), o in una spazializzazione della dialettica tesa ad “eliminare il suono e la voce dalla comprensione del mondo intellettuale” (Ong, 1958)²⁶? L'*Encyclopaedia* stabilisce un nuovo concetto di sostanza, esemplifica le tendenze ermetiche del neoplatonismo oppure, per il parassitismo dell'*ars copiae verborum e rerum* (*Encyclopaedia*: 2338), essa prelude a una sorta di divisione del lavoro, di autonomizzazione delle “scienze operative” dai requisiti di purezza di quelle “speculative”? Quanto pertiene al ramismo e quanto alla

²⁶ “Haec itaque absque dubio praestat ordo methodicus, quem vocant [...]” (*Encyclopaedia*: 1).

²⁷ Walter Ong coglie l'estremizzazione alstediana del metodo ramista e la sua ormai paradossale collocazione: “La stessa dialettica ramista dimostra di essere una fra le arti delle enciclopedie di Alsted, dal momento che Alsted è un ramista più fedele di Keckermann” (Ong, 1998: 299).

metafisica nell'*ordo methodicus* invocato da Alsted nell'*Admonitio* introduttiva (Encyclopaedia: 1)?

Abbiamo appreso dagli studi di Frances Yates (1966) e di Paolo Rossi (1960) che le pansofie del XVII secolo affondano le loro origini in un'*ars memoriae* trasformatasi in enciclopedismo a contatto con le correnti cabbalistiche e lullistiche del neoplatonismo rinascimentale. Scritti alstediani come la *Clavis artis lullianae* (1633), la *Panacea philosophica* (1610) e il *Systema mnemonicum duplex* (1610) si distinguono dai trattati del secolo precedente per l'affievolirsi del simbolismo mitologico, oltre che per la minore importanza attribuita alla parte inventiva della logica. L'individuazione dei principi comuni alle scienze è asservita alla *dispositio*, che in Ramo comprende arti della memoria e dottrina del giudizio (la sillogistica). Prima che la ricerca della *clavis* si sposti con Cartesio sulla *mathesis*, con Leibniz sulle lingue universali e il calcolo logico e con Bacone sull'*interpretatio naturae*, Alsted realizza una sintesi fra le sovradimensionate ambizioni della retorica tardo-rinascimentale, le tecniche della nuova logica e i contenuti della baluginante ontologia.

Su questa stessa linea, Schmidt-Biggemann ribadisce essere la memoria il filo conduttore umanistico che sostiene l'intero disegno dell'opera (Encyclopaedia: IV-VII), un giudizio parallelo a quello di Ong, che in Alsted legge l'espansione incontrollata della dialettica (con all'interno topica, mnemonica e sillogistica),

divenuta ormai sinonimo di qualsiasi nozione appresa²⁸. La posizione marginale assegnata da Alsted alla mnemotecnica non contraddice questo schema, visto che l'intero dominio della dialettica ha subito una mutazione radicale²⁹. Se l'*ars memoriae*, per secoli incubatrice delle istanze umanistiche, figura soltanto in modo indiretto nell'*Encyclopaedia*, è perché sembra giunto a conclusione il travaso della mnemotecnica e della logica nella dottrina *de methodo*. All'*Encyclopaedia* bisogna applicare perciò le stesse precauzioni valide per Ramo, il quale non privilegia l'autonomia della memoria in quanto arte ma da essa mutua nozioni fondamentali del metodo, fra cui l'ordinamento sistematico e classificatorio degli *argumenta*, i *loci* enciclopedici³⁰.

D'altra parte, poiché il superamento dei precetti melantoniani e la trasposizione delle problematiche retoriche in una logica incentrata sulla *methodus* è tendenza propria anche agli ambienti più rigorosamente aristotelici (cfr. la sezione “de

²⁸ “Nel 1609 [nella *Clavis artis Lullianae*, N.d.A] Alsted rende ancor più disimpegnata la terminologia di Ramo, facendo della dialettica l'arte della conoscenza (*sciendi*)” (Ong, 1958: 180).

²⁹ La *Mnemonic*, come arte a sé distinta dalla *Rhetorica*, figura nel libro XXXI, “in farraginibus disciplinarum”, quindi fra le discipline alle prese con “il vario e l'eterogeneo”, quali ad esempio l'*Historica* e la *Chronologia* (cfr. la *Tabula XXXIV* per una sciagrafia della *Mnemonic*). La *Clavis Logica* assegna l'arte della memoria alla “memoria intellettuale”, mentre l’“intelletto” si occupa di “voces” e “res”, a sua volta parte della logica “speciale”, separata dall'*inventio* e dalla *dispositio* (*Encyclopaedia*: 465).

³⁰ Cfr. Rossi (1960: 160): “Nonostante i dubbi avanzati da Ramo sulla possibilità di una disciplina della memoria come arte autonoma, anzi, proprio in forza di questi dubbi, la sua concezione del metodo come disposizione sistematica e ordinata delle nozioni è in grado di assorbire molte ‘regole’ della mnemotecnica”.

Methodis” di Zabarella, in *Opera Logica*, 1573)³¹, l’attenzione per questi motivi non pare sufficiente a caratterizzare l’aspetto innovativo dell’opera alstediana. A che cosa conduce il protagonismo del metodo? Possiamo accontentarci di indicazioni sulla sua provenienza, o dobbiamo accettare la sfida di cogliere nell’organizzazione didattica di un contenuto tradizionale un’operazione in se stessa, non soltanto il distillato di una logica o di tecniche tipografiche innovative?

Gli strumenti tassonomici presi in prestito dalla dialettica ramista — la pratica dicotomica e l’omogeneità non resistente dei contenuti, ridotto da Ramo a pura e semplice *analisi* universale dei generi (le “pedantical divisions” stigmatizzate da Bacone) — appaiono esigui se commisurati al compito della restituzione dell’*imago Dei*. In assenza di considerazioni meta-enciclopediche, epistemologiche e metafisiche, come passare dalla litania delle suddivisioni in *generalis* e *specialis*, *subjectum* e *subjecti*, *principia* e *affectiones*, *genere* e *specie* alla panacea?

Benché Alsted rinunci alla precauzione epistemologica zabarelliana di distinguere fra *methodus* e *ordo*, ciò non significa che l’intera enciclopedia venga dedotta *from top down* da nozioni metafisiche. L’apologia introduttiva dell’ordine ne descrive l’inclusione in territori disparati: nella Chiesa come corpo mistico, nello Stato e nella famiglia come principio d’unità, oltre che nell’insegnamento come sostegno alla memoria e all’apprendimento. Per questo fine si tratta di dispiegare l’“ordine metodico” tramite le sinopsi topiche e tabulari dette “madri della memoria”

³¹ “La sola logica è l’arte della memoria. Non si dà nessuna mnemotecnica al di fuori della logica [...] Se dunque l’ordine è la madre della memoria, la logica è l’arte della

(*Encyclopaedia*: 1). Nell'*Encyclopaedia*, non troviamo una ontologia di stampo suàreziano, cioè scienze organizzate intorno a concetti trascendentali, bensì un archivio di principi. La presentazione totale della conoscenza è un obiettivo a portata di mano perché l'avveniente millennio riduce l'*organon* aristotelico a "ossa" e "scheletro" dell'enciclopedia (*ibidem*). Il superamento della metodologia della dimostrazione contenuta negli *Analitici secondi* avviene in nome di una *esposizione* delle scienze. Se ci chiediamo quale sia l'essenza di tale esposizione otteniamo l'enciclopedia, ovvero *la conversione in totalità delle scienze della logica delle scienze*. Tutto ciò ricade nel territorio della sistematicità alstediana. In cosa consiste dunque tale sistematicità?

Per rispondere a questo interrogativo fondamentale sbarazziamoci innanzitutto della nozione produttiva di scienza: la pratica delle scienze consiste per Alsted nella loro classificazione, la quale va finalizzata all'insegnamento. L'articolazione delle arti si riduce all'insieme delle conoscenze acquisite all'interno di ciascuna di esse, opportunamente configurate secondo la gerarchia discendente delle loro cause e proprietà. L'iniziatore di questo approccio è Pietro Ramo, ma sarebbe Alsted a condurlo alle estreme conseguenze, elevandolo a fondamento di un'enciclopedia. La classificazione delle discipline riempie l'intero concetto di scienza, reciso dalla dipendenza dall'affinamento degli strumenti conoscitivi³². Non basta perciò notare

memoria. Trattare dell'ordine è infatti il compito della logica" (Alsted, 1610: 5, cit. in Rossi, 1960: 202).

³² "Ciò che più conta, anche il teologo calvinista restava sempre ancorato a un tipo di sapere non nuovo nei suoi effettivi contenuti, legato alla metafisica scolastica,

l'orientamento pedagogico degli scritti alstediani se non si comprende il ruolo giocato da una conoscenza trasmissibile, prima che incrementabile o perfezionabile.

Fedele alla tradizione pedagogica umanistica, Alsted individua nelle arti il vero obiettivo, ma di esse privilegia la rilocabilità dei motivi sulla specificità dei contenuti. A differenza di Francesco Bacone — che nell'*Advancement of Learning* indirizza la tradizione retorica sull'indagine della natura, affiancando all'invenzione degli argomenti una “invenzione delle arti” in cui rientrano i metodi dell'*interpretatio naturae* — Alsted stabilisce la chiusura della raccolta perfetta del sapere. Certo, nemmeno in Bacone l'*inventio* mira alla scoperta di nuove verità: il metodo di scoperta risiede nel territorio compreso fra la selva e la chiarezza, fra l'oceano e la *clavis*. La scienza enciclopedica della natura non può compiere il passaggio dall'ignoto al noto, che sarebbe una forzatura dell'efficacia degli strumenti di ricerca e un accantonamento del lavoro di “estrazione” delle nature semplici. Ma in Bacone domina l'ideale dell'applicazione tecnica, che pertiene pur sempre alla possibilità di ridirigere i processi naturali, di affinare le arti in vista di risultati. Il metodo è votato al potenziamento delle facoltà conoscitive e al loro dispiegamento sui fenomeni reali. Non creazione di effetti a partire da ipotesi ma nemmeno trasmissione di contenuti eterni di verità, buoni per una tassonomia cosmica e inutili per il perfezionamento del rapporto con i processi latenti.

Deposto l'ideale magico-tecnologico di intervento sulla natura, il metodo alstediano dà fondo alle potenzialità sconcertanti introdotte dal ramismo, procedendo allo

all'aristotelismo melantoniano e a certi esiti e sviluppi della tradizione patavina, come

smembramento dei contesti originari di trasmissione del sapere nel nome di un ideale “grafico” di studio. L'impianto dell'enciclopedia del 1630 riconfigura un sapere tramandato attraverso definizioni e citazioni e innervato dalle arti liberali “inferiori e superiori”, ovvero da filologia, filosofia, teologia, giurisprudenza e medicina. In Alsted la scansione del tutto esclude la contestualizzazione pragmatica. Non si ricercano all'interno dei *loci* gli argomenti più adatti al convincimento del pubblico, non si pratica un'abilità in vista di uno scopo: alla completezza del possesso dei fondamenti delle discipline si addice soltanto la presentazione dell'insieme. Il “sistema” delle varie scienze, fissato negli schemi dicotomici delle sciografie iniziali, incorpora le abitudini classificatorie di ogni disciplina — dizionari per la lessicografia, florilegi di citazioni per la retorica, luoghi comuni per la logica e così via — nella struttura unitaria di *praecepta e regulae*³³ e nella litania degli attributi ricorrenti: *generalis e specialis, docens e utens, genesis e analysi, finis e media, materia e forma, naturalis e artificialis, communis e propria*. Ma così l'asservimento della topica all'idea di esposizione globale ne sbilancia la struttura interna, la *dispositio* e l'*ordo* trionfano sotto le vesti di un puro artificio editoriale.

Una volta sottratte all'applicazione e orientate alla *gloria Dei*, le arti a cui è votata l'*Encyclopaedia* conducono segretamente alla sconfitta della *theoria* come contemplazione e alla riformulazione della nozione di enciclopedismo, trasmessa dai greci e rinnovata dagli *specula* medievali. In gioco è l'interesse dell'erudizione, non

quelli connessi ai nomi di Jacopo Zabarella o di Giulio Pace” (Vasoli, 1975: 416-7).

l'unità del cosmo. Sostenitore della principale delle tre leggi del metodo di Ramo, Alsted ha in mente una totalità che riposa sull'*omogeneità* delle conoscenze, sulla pura liceità del transito da una disciplina all'altra e sulla finitezza numerica delle verità acquisibili (il patrimonio scientifico della tradizione). Egli si allontana dalle forme terminali dell'enciclopedismo rinascimentale, pur restando al di qua di quell'indirizzo "progressivo" che la storia della filosofia dovrà indicare retrospettivamente nella seduzione leibniziana per le verità conservate al di sotto o al di là della soglia intellettuale, dischiuse dall'idea del continuo della natura e dell'infinità dell'analisi. L'enciclopedismo controriformistico kircheriano — centrato sulla collezione di *mirabilia* e sulla non-sistematizzabilità di una natura alla mercé dell'imperscrutabile disegno provvidenziale — spartisce con i compendi di Alsted soltanto la disponibilità a tematizzare la totalità dei contesti di senso.

Quanto all'ispirazione lulliana, essa va distinta sia dalla versione matematizzante del *Pharus Scientiarum* (1659) del gesuita Sebastiano Izquierdo, che da quella "arcana" di Giordano Bruno che nel *De umbris idearum* (1582) dispone sui cerchi di Lullo 600 immagini allegoriche di decani, pianeti, *mansiones* lunari e dello zodiaco, combinabili ad ogni rotazione in modo da generare un sistema astrale. Confortato dalla distinzione di Bernardo de Lavinheta fra *sensibilia* e *intelligibilia*, cioè fra immagini e trascendentali, Alsted scioglie il lullismo dalle più scottanti implicazioni

³³ "I precetti sono le medesime definizioni e distribuzioni. Le regole, per esprimerci correttamente, sono in parte teoremi volti alle conoscenze, in parte canoni volti all'azione" (Encyclopaedia: 75).

magiche del neoplatonismo rinascimentale, e si concentra sulla discesa dai *generalia* agli *specialia*, sulla ripetitività dei processi intellettivi.

Ogni interpretazione dell'*Encyclopaedia* che si limiti a osservare l'equivalenza metafisica di armonia universale e cerchio enciclopedico manca pertanto il nucleo speculativo dell'enciclopedia. Se da un lato è legittimo indicare nell'elogio alstediano dell'*ordo methodicus* il luogo della convergenza di ramismo e metafisica eclettica, difficile è farne per questa via il prototipo di una *panacea*. La funzione principale delle *tabulae* — modellate su quelle di Fregius e di Giulio Pace in modo da costituire l'“economia o anatomia dell'*Encyclopaedia*”, ovvero lo “scheletro” (cioè “ossa” e “nervi”) dell'opera (Encyclopaedia: 1) — è didattica. Esse rendono “più spedita l'intelligenza”, più “facile e durevole la memoria” e in tal modo delegano all'inteprete il compito di fornire lo “spirito, il corpo e il sangue di questi sistemi” (*ibidem*). L'arte della memoria è subordinata alla “comprensione metodica” della totalità, definita come quel tutto “da apprendere nel corso di questa vita” (*ibidem*).

La premessa del metodo alstediano è perciò contenuta nel *telos* prima che nella struttura di ciò che è dato di conoscere. L'accelerazione impressa dalle sintesi e definizioni alstediane consuma la realtà ontica, ricomponendo la divergenza fra temporalità storico-individuale e temporalità cosmico-teologica:

“E questi sono i sei millenni [...] Dal momento che la settima rivoluzione planetaria, la più importante e universale, avanza nel sesto millennio, è imminente la trasformazione di questo mondo, fra l'anno 1604 e il 1642. Una volta compiuta questa settima rivoluzione, i pianeti ritornano alle posizioni originarie: in questo modo la fine dei regni del mondo è calcolata dagli esperti di astronomia” (Encyclopaedia: 46).

Nell'enciclopedia scorgiamo l'incipiente *renovatio mundi*, la sua stesura vale come prova dell'avvicinamento della fine dei tempi. Come nello *Speculum maius* (1256/1259) di Vincenzo di Beauvais — che riprende a sua volta la sequenza dell'*Imago mundi* di Onorio: *mundus archetipus*, *mundus exemplatus*, *mundus temporalis*, *mundus renovationis* — l'*Encyclopaedia* comprende, e partecipa, alla *consummatio* del mondo³⁴.

Quanto detto sinora rimanda alla trasformazione subita a partire da Melantone dalla definizione ciceroniana del metodo quale *compendiaria via*. Per quale ragione una tale insistenza sul dover essere risolti *breviter* i passaggi del metodo (*Encyclopaedia*: 442), sul valere l'enciclopedia come “comprensione metodica di tutte le cose da apprendere in questa vita” (*Encyclopaedia*: 1)? Il fine a cui mira Alsted è l'inibizione della sensibilità per il tempo, non l'accelerazione metodica della conquista del reale. A uno scopo del genere è adatta l'enciclopedizzazione degli eventi mondani, mentre il platonismo matematizzante e il panteismo magico prospettano un universalismo acosmico e un'infinitizzazione vitalistica del principio. La settima rivoluzione planetaria chiude il ciclo temporale e l'enciclopedia da raccolta nel tempo si fa

³⁴ Nel *Libellus apologeticus*, prologo e giustificazione dello *Speculum*, Vincenzo di Beauvais interpreta l'enciclopedia sulla base delle profezie di Daniele, inserendola fra la moltiplicazione della scienza sacra e profana (Luisignan, 1979: cap. 2). Il progetto di esporre *totam rerum naturam* presupponeva la *scientiae multiplicatio*, cioè uno dei segni del compimento apocalittico dei tempi: “Già appaiono dei segni di questo compimento futuro da tempo predetto dallo spirito santo profetico. Fra questi, il primo è la diffusione del peccato e a causa sua il venir meno della fede e della carità. Fra gli altri, il secondo è la moltiplicazione delle scienze [...]” (*Speculum historiale*, XXXI, 107, cit. in Becq, 1991: 205).

raccolta assoluta, sottratta alla fallibilità della padronanza e passibile soltanto di efficacia didattica³⁵.

Ci apprestiamo a un inventario quando siamo certi che altre merci non sono in arrivo. E infatti la mappatura della totalità delle arti le espone alla conclusione.

Compiuta l'*Encyclopaedia* è futile procrastinare l'opera nel tempo, non resta che la grande utopia comeniana di una “ricognizione di tutti i beni, con tutti gli inventari di essi”:

“Non ritengo si possa giungere ad una conoscenza universale di tutte le cose, al loro possesso e uso, se non attraverso una nuova e universale: I Ricognizione di tutti i beni, con tutti gli inventari di essi II Collazione degli inventari con le cose, per vedere se esse sono veramente come ci dicono le nostre classificazioni o registi III Disposizione di quelle già trovate per usi e universali [...] Non ho detto invano che sono da rivedere tutti gli inventari. Poiché tutto deve essere accuratamente descritto, ci si preoccupi che niente rimanga fuori. Si dovranno, allora, consultare tutti i repertori precedenti, universali e particolari, antichi e moderni, da qualsiasi persona siano stati preparati. Ma poiché è vano cercarli, si debbono utilizzare allora quelli che sono in nostro possesso e prima di tutti il sacro libro di Dio, la Bibbia, che non è nient'altro se non il commento dello stesso Dio su quelle cose che ci ha dato in

³⁵ “Nel quadro dell'enciclopedia, anche l'“historica” aveva, anzi, il suo luogo specifico; ed il suo scopo era chiaramente indicato nella costruzione di una ‘catena storica’ che legasse la storia dei fatti umani con lo stesso ordine metodico necessario per le altre forme del sapere. Un simile scopo poteva però essere raggiunto solo per mezzo di una periodizzazione rigida e rigorosa che permettesse di dividere il corso della storia in precisi ‘intervalli’, connessi anch'essi a procedimenti di memorizzazione facili e spediti [...] Alla compiuta unità di tutte le conoscenze, arti e discipline, al dispiegato ‘teatro’ del sapere rispondeva, insomma, la conclusione certa dei tempi, la divina celebrazione dell'ultima pace. Nel grande circolo cosmico che saldava il chiuso anello delle età e del mondo, l'enciclopedia rispecchiava un processo ormai quasi compiuto, l'immagine dell'“ordine” già prossimo al suo estremo ‘sigillo’” (Vasoli, 1978: 27-28).

questa vita e ci ha riservato in quella futura” (Comenio, 1637, trad. it. 521)³⁶.

In Alsted la scienza futura, appiattita per mancanza di tempo sulla scienza del futuro, lascia il posto *alla prescienza di un'assenza di futuro*. Se possediamo l'insieme del sapere e se questo è comunicabile, fra metodo e insegnamento non vi sarà distinzione. Esclusa la possibilità dell'incremento delle verità, la scienza enciclopedica si riduce alla disposizione delle nozioni acquisite:

“Ma per l'appunto le definizioni e le suddivisioni, che servono a spiegare la natura della scienza, hanno una posizione di primo piano anche all'interno dello stesso metodo delle scienze — metodo il quale a sua volta altro non è se non una scorciatoia cui si ricorre per insegnare e descrivere qualsiasi facoltà intellettuale, arte o scienza” (Encyclopaedia: 48, trad. it. 243).

Questa estrema torsione della *topica* la rende una preparazione alla fine.

Consideriamo la posizione occupata dalla metafisica nello schema generale: essa è introdotta soltanto nella XII tavola, e le sue suddivisioni (in parte generale e speciale, in principi-affezioni e divisioni-proprietà) subordinano le proprietà dell'essere all'ordinamento retorico. In Alsted non scorgiamo né una sistematizzazione deduttiva, alla Spinoza, che dalle proprietà della sostanza infinita discenda alle sostanze individuali, né una descrizione alla Suárez, dall'*ens qua ens* ai suoi analoghi. La sistematicità precede la metafisica perché l'enciclopedismo escatologico ha la meglio

³⁶ Secondo Walter Benjamin questa tendenza barocca all'accumulo culmina nell'ideogramma e nell'allegoresi: “L'ideale barocco del sapere, l'immagazzinaggio, il

sull'ontologia. Mentre la circolarità idealistica del concetto *rende enciclopedica la filosofia*, la circolarità combinatoria dell'*Encyclopaedia* alstediana raccoglie lo “scheletro” della storia nell'enciclopedia, elevando ad attività filosofica la compilazione dell'enciclopedia.

L'urgenza del pensiero della fine si associa perciò al “congelamento” della tradizione e delle scienze. In modi paragonabili a quelli dell'escatologismo del cristianesimo primitivo, la sfiducia nella consistenza del reale blocca l'ammirazione per la produttività della natura. Perché aspettarsi una riserva di verità in un mondo condannato all'estinzione e alla mutazione qualitativa? Ma per divenire “conclusione” e non semplice cancellazione del cosmo e della storia, l'inizio dell'ultimo millennio dovrà terminare un processo terminabile, sfinire un possesso finibile. Nel porsi questo obiettivo, il teologo-didatta abbandona i panni del profetismo e veste quelli ben più operosi dell'enciclopedismo.

La sistematizzazione retorica di ciò che ci si lascia alle spalle nel trapasso epocale tradisce un tentativo estremo di conciliazione: l'armonizzazione dell'assolutismo teologico della trascendenza con il relativismo umanistico dell'erudizione. Poiché all'uomo nella presente condizione di peccato è preclusa la prescienza divina, Alsted coglie la certezza della fine nella perfezione della tradizione. Se le verità raggiunte si completano senza esclusione e sono apprendibili sotto forma di totalità conclusa tramite con un unico per quanto poderoso sforzo cognitivo, non vi sarà spazio per ulteriori nozioni. La sopravvivenza della specie umana significherebbe d'ora innanzi

cui coronamento era costituito dalle gigantesche biblioteche, si realizza

un'incessante e insensata ripetizione del già noto. L'attingibilità delle arti è proporzionata alla penuria delle verità da esse contenute.

Affare umano, esse dispongono di conoscenze complete ma precarie, evidenti ma inefficaci, pure ma numerabili. Sono queste le verità soggette alla fine in quanto finite, e alla perdita in quanto attualmente possedute. Guidata dalla libertà di fronte alle cose e dalla schiavitù nei confronti delle nozioni acquisite, l'*Encyclopaedia* è un contenitore di discipline ereditate e di neologismi per arti coniabili a partire dalla redistribuzione dell'erudizione. L'esaltata visione di una pedagogia totale³⁷ e l'impresa di una ricapitolazione completa del sapere sfuggono tanto all'ozio teoretico aristotelico quanto all'armoniosa formazione del *cives* romano, impronta inconfondibile dell'enciclopedismo umanistico. A dispetto dell'ideale classico di perfezione preso in prestito da Keckermann — “conoscenza piena, chiara, dimostrativa e certa degli oggetti più elevati; conformità della volontà e del desiderio sensibile a questi oggetti; temperanza del sentimento e degli umori corporali” (Hotson 2000: 75) — è la finitezza dell'uomo, il suo mancargli il tempo, che impone alla ragione l'ordinamento di verità naturali e storiche. Proprio perché accessibili esse risultano in definitiva inutili. Se il tutto è conoscibile, la scienza del tutto predisporrà l'animo alla necessità del suo superamento.

nell'ideogramma” (1963, trad. it. 191).

³⁷ Cfr. di Comenio, principale allievo di Alsted, la *Didactica magna* del 1633.

2. Didattica della fine

L'*Encyclopaedia*, peculiare sintesi di manualistica e combinatoria, di retorica e dialettica, ritaglia dunque per la *Didactica* l'intero quarto libro (cfr. pp. 89-130), inserendola fra le “scienze preparatorie” (*praecognita*)³⁸. Ci troviamo di fronte allo svezamento di questa disciplina le cui regole, fagocitate dal metodo (“tramite il metodo vengono disposti tutti i generi di temi e argomenti”, *Encyclopaedia*: 82) si diffondono per l'intera enciclopedia ben al di là del quarto libro. La didattica alstediana è stretta fra due opzioni: farsi specifica e divenire disciplina fra le altre, oppure confluire nel metodo e di qui nella dialettica³⁹.

L'introduzione al quarto libro propone l'interrogativo, prima definendo la didattica quale “metodo dell'apprendimento” (*Encyclopaedia*: 89) e subito dopo chiedendosi se “la didattica sia necessaria”, se sia “la logica l'arte dell'apprendimento” (*ibidem*). La soluzione è la seguente: la logica ha a che fare con “il metodo di apprendere e insegnare il sistema delle discipline” (*Encyclopaedia*: 89) ma non con “i fini, gli ostacoli e i mezzi” della trasmissione scolastica del sapere. Sono questi ultimi ad essere studiati nella parte generale, mentre la parte “speciale” affronta le motivazioni specifiche per lo studio di ogni scienza. Tra i mezzi “remoti” (oltre che “interni”, “attuali” e dipendenti dall'intelletto e non dalla volontà) troviamo l’“*ordo*, di cui

³⁸ È qui esposta la genealogia della *Didactica*, nonché le ragioni della sua problematica distinzione dalla logica. Oltre a Bonneus, Alsted si rifà a Vives, Erasmo, Ramo, Sturm, Keckermann e Martini (*Encyclopaedia*: 89).

³⁹ “Per Alsted [...] la didattica è difficilmente distinguibile dalla dialettica, dal momento che questa è l'insegnamento dello studio della filosofia” (Ong, 1958: 164).

maestra è la *Logica*” (Encyclopaedia: 5); fra quelli strumentali, “genesì” e “analisi”.

La logica rientra perciò nei mezzi e infatti, a dispetto delle affermazioni d'apertura, “il metodo di apprendere e insegnare” è indistinguibile dall'*ordo* e dagli strumenti dell'apprendere e dell'insegnare.

La trattazione dei *praecognita* si rifà nell'*Encyclopaedia* allo schema della *Philosophia digne restituta* (1612), che a sua volta ricalca le posizioni di Clemens Timpler (*Technologia*, 1606), di Matthias Martini (*Idea methodica*, 1606) e soprattutto di Bartholomaeus Keckermann (*Praecognita*, 1608):

“Questa [*l'Encyclopaedia*] è divisa in due parti: la prima riguarda le pre-conoscenze di tutte le discipline, l'altra le discipline stesse. Le premesse di tutte le discipline sono trattazioni anticipate che preparano l'animo dello studente ad una più agevole comprensione delle discipline [...] La partizione suprema dell'*Encyclopaedia* è quella prodotta da pre-conoscenze e sistemi. Le pre-conoscenze non sono altro che una diligente preparazione con la quale viene pre-insegnata la natura e lo studio delle discipline” (Encyclopaedia: 49-50. Cfr. Hotson, 2000: 29-31).

In quanto arti riflessive che tematizzano la natura stessa e non i contenuti delle discipline, esse si rivolgono alle disposizioni mentali (*Hezilogia*), al concatenamento delle discipline (*Technologia*), alla stabilità dei principi (*Archelogia*) e all'efficacia dell'insegnamento (*Didactica*).

In tal modo Alsted persegue un orientamento ramista, utilizzando però la terminologia di Jacopo Zabarella al quale dobbiamo la riformulazione degli *habiti* intellettuali aristotelici. Due infedeltà verso l'aristotelismo, equivalenti a una rottura insanabile, sanciscono l'espansione ramista e poi alstediana del metodo: la centralità

della presentazione didattica e l'unificazione delle procedure. Mentre in Zabarella le considerazioni intorno ai *praecognita* si pongono fedelmente nel contesto del primo libro degli *Analitici posteriori*, ricercando le proprietà della dimostrazione (esistenza, forma e materia, significato) e il “movimento mentale” che permette di progredire dal noto all'ignoto (Zabarella, 1966: 498), Alsted muove dalla sovrapposizione di *ordo doctrinae* e *ordo naturae* codificata dai commentatori platonizzanti. L'organizzazione formale dei contenuti delle arti corrisponde alla gerarchia di essenze del mondo naturale, così che la *dispositio* dei concetti scientifici si sovrappone come *ordo methodicus* al metodo dimostrativo.

Per Zabarella fra *ordo* e *methodus* c'è invece incompatibilità: l'uno è rivolto alla pedagogia delle scienze, l'altro alla ricerca delle verità. Il metodo non va confuso con l'insegnamento, esso è una tecnica di acquisizione delle conoscenze non un *instrumentum significandi*: il fatto che una disciplina metodizzata sia anche trasmissibile non aggiunge nulla alla sua costruzione logica, come dimostra l'esempio dell'architetto per il quale è decisiva l'abilità di costruire edifici non il fatto di poter insegnare la propria arte (ivi: 93-94). Il metodo rivolto al contesto didattico è perciò una semplice pedagogia delle arti *per habitum logicae* e non un *ordo methodicus* dai risvolti metafisici. In Alsted, come in Ramo, le operazioni di *genesis* e *analysis* svolgono invece funzioni didattiche ma sono prive di rigore logico, difettando nella formalizzazione e nella definizione degli obiettivi: “Si dicono correttamente genesi e

analisi le due ali con le quali la *Logica* può volare attraverso tutti i generi dello scibile” (Encyclopaedia: 443)⁴⁰.

Zabarella condanna la *methodus unica* ramista e rivendica la specificità dei metodi per ciascun ambito dell'essere⁴¹. L'*Opera logica* fa seguire alla *scientia* vera e propria (le scienze contemplative: metafisica, matematica e filosofia naturale) la *prudentia* e l'*ars* (le scienze operative suddivise a seconda dei fini: azioni umane oppure operazioni materiali). Soltanto delle prime si danno premesse, perché soltanto le scienze dimostrative sono scomponibili in una catena ordinata e immutabile di sostanze, affezioni e principi, dei quali tratta il *Liber de tribus praecognitis* (*Opera logica*, 1966: 498-530). Per questa ragione Zabarella contesta la sovrapposizione della logica della dimostrazione aristotelica a quella galenica (cfr. il libro *De methodis*), oltre che ai quattro metodi sostenuti dai fisici (dimostrativo, risolutivo, definitivo, divisivo). Gli unici procedimenti accettabili, che come tali rappresentano delle specie

⁴⁰ In Ramo non troviamo nemmeno la dogmatica giustificazione melantoniana dell'evidenza e universalità delle *notiones communes* (*Erotemata dialecticae*, 1547), sulla falsariga delle “anticipazioni” della logica stoica.

⁴¹ La centralità attribuita al metodo tradisce lo scivolamento degli obiettivi della dialettica dalla logica del giudizio a quella dei topoi. I *loci* della tradizione inaugurata dal *De inventione dialectica* (1444) di Rodolfo Agricola, ormai indistinguibili da categorie, predicabili e argomenti, finiscono per intaccare la parte sillogistica. Tale nuova impostazione è perseguita da Ramo con la messa tra parentesi della normatività del procedimento dimostrativo, l'autonomizzazione della parte topica e, momento finale, l'inserimento della sezione dedicata al metodo nelle partizioni del giudizio. Sulla scia di Johann Sturm, Ramo ricalca la trattazione del metodo sui procedimenti dicotomici propri della topica; le categorie aristoteliche finiscono così per indicare delle proprietà delle arti (sostanza = fisica, medicina e teologia, matematica = quantità, filosofia morale = qualità, dialettica = relazione). L'accavallamento di umanesimo retorico e scolasticismo delle arti, la confluenza di logica formale e topica risulta in astratte quanto semplicistiche regole formali (le tre leggi del metodo di

del sillogismo, sono quello “compositivo” (*demonstratio propter quid*) e “risolutivo” (*demonstratio quia*); e il primo, che muove dalle cause e procede agli effetti, riguarda esclusivamente delle scienze contemplative.

Di contro, nell'*Encyclopaedia* Alsted amalgama l'approccio di Zabarella e la riscrittura ramista dei metodi galenici di *analysis* e *synthesis*: “Il metodo è unico per quanto riguarda le leggi appena esposte, non è tale per quanto riguarda i soggetti” (*Encyclopaedia*: 442)⁴². L'unità del metodo si riassume per il maestro parigino nell'equiparazione dei due movimenti a percorsi inversi di un unico processo, a varianti logiche o retoriche dell'*usus*. L'*analysis* consiste in un esercizio di scomposizione di argomenti, discorsi o discipline, la *synthesis* (o *genesis*, *compositio*) nel riassetto degli elementi così ottenuti (Ong, 1958: 263-267). Allo stesso modo Alsted rivolge il metodo sia all'“invenzione” che alla “dottrina” e nella “specie” “perfetta” della seconda figurano, a fianco delle tre leggi ramiste del metodo (*lex omogenia*, *lex collocationis*, *lex colligationis*), l'*analytica* (o *resolutiva*) e la *syntetica* (o *compositiva*) (*Encyclopaedia*: 441)⁴³. Pur accettando l'idea del maestro padovano

Ramo), quel che sempre più va raccogliendosi all'ombra dell'ambiguo termine di “metodo”.

⁴² Cfr. il cap. XIX, *De methodo* (e in particolare la parte sulla logica dimostrativa, *Encyclopaedia*: 441-442).

⁴³ Le tre leggi proposte da Alsted riformulano le ramiste *Lex de omni* (o *veritatis*), *Lex per se* (o *homogenei*), *Lex de universali* (o *sapientiae*). Esse prescrivono, rispettivamente, l'indagine completa in tutta la sua estensione di un soggetto, la connessione necessaria di ogni proposizione di una scienza e la convertibilità della definizione con il definito. Cfr. Ramo, *Scholae dialecticae* (IX, IV).

sul legame fra metodo sintetico e scienze teoretiche⁴⁴, Alsted assegna una *ratio posterioris* alla dicotomia zabarelliana. Tanto più che quanto detto sinora pertiene alla sola *logica docens*, mentre è in quella *utens* che gli *adminicula* della genesi e dell'analisi dispiegano la loro universalità scientifico-didattica (cfr. *Encyclopaedia*: 443-459). Come d'abitudine negli ambienti ramisti, Alsted colloca infatti il metodo nella *dispositio* accanto ad assiomatica e sillogistica; ma troviamo paragrafi *de methodo* sia nella sezione *generalis* che in quella *specialis* (teologica e giuridica), sia nella *logica docens* che in quella *utens* della logica (cfr. libro VIII, *Logica*).

Dopo aver accantonato l'indipendenza dei fini della logica e la specificità degli ambiti ontologici, la riduzione della arti al possesso "mentale" da parte di un discente pone alla ribalta le condizioni dell'apprendimento:

“Se, infatti, ci si impegna a comprendere che cosa venga insegnato di una qualsiasi scienza, ci si accorgerà che l'obiettivo è uno solo: arrivare a capire l'abito mentale più idoneo alla facoltà cui si ricorre [...] A ciò si aggiunge il fatto che una scienza altro non è se non un abito dell'intelletto, che orienta le principali facoltà dell'uomo a conoscere la verità o ad attuare il bene. Non si perdonano dunque in quisquiglie coloro i quali propongono con metodo una dottrina degli abiti dell'intelletto e la integrano con una sistemazione delle varie scienze” (*Encyclopaedia*: 48, trad. it. 244).

Gli strumenti della didattica — ispirazione divina, istruzione, libri, razionalità, virtù morali e tecniche logiche — portano allo scoperto la trama delle facoltà intellettuali. Il movimento è circolare: quando il maestro indirizza l'allievo verso i

⁴⁴ “Il metodo sintetico è quello con il quale si ordinano le discipline teoretiche e le loro parti [...] Il metodo analitico è quello con il quale si ordinano le discipline pratiche e le loro parti” (*Encyclopaedia*: 441).

contenuti di una disciplina, gli espone in verità la natura delle sue predisposizioni mentali. Nel caso di una didattica riuscita, perché modellata sui principi delle scienze, avremo di fronte sia l'impalcatura assiomatica della disciplina che un uso “naturale” delle disposizioni intellettuali. La logica delle scienze, risolta in didattica, sfuma nell'arte del rilevamento degli “abiti mentali”, e il metodo, come rappresentazione di questa forma comune, sovrappone con esattezza pedagogia disposizioni mentali e contenuti di verità.

Che cosa distingue la prospettiva di Alsted dalle sintesi di metafisica e logica avanzate da lullisti, cabalisti e apologeti dell'*harmonia mundi*? Quali promesse contiene questa confluenza di metafisica e pedagogia? Dove risiede la coerenza, l'*ordine metodico* invocato quale fine specifico dell'enciclopedia? Forse nelle 36 proprietà dell'undicesimo libro sulla metafisica in cui l'*ordo*, accanto a *numerus*, *perfectio* e *pulchritudo*, figura come “divisione unita secondaria delle affezioni del soggetto della parte generale della scienza prima”)?⁴⁵ O nei dispersi accenni della *Logica* al metodo? Che cosa fa dell'*Encyclopaedia* il *systema omnium systematum* piuttosto che la pedante collazione di tutti i manuali scolastici delle arti?

I primi quattro libri dei *precognita* sono preceduti da una partizione generale dell'*Encyclopaedia*. Il suo scopo è di renderci familiare la stessa suddivisione principale in “pre-conoscenze” e “conoscenze”, oltre che la serie dei trattati particolari

⁴⁵ Cfr. la tavola dodicesima (*Encyclopaedia*: 9) e il Cap. X *De Ordine* (ivi: 587). L'orientamento didattico dell'enciclopedia è responsabile della maggiore attenzione riservata all'*ordo* — di cui pure è confermata l'appartenenza alla *Logica* — nel quadro della *Didactica* (ivi: 94-100), e più specificamente dei paragrafi sull'ordine dei fini, degli studi, dei mezzi e delle circostanze dell'apprendimento/insegnamento.

raggruppati secondo arti liberali superiori, inferiori, meccaniche e discipline composte. La prima dicotomia, la *definitio* e *partitio* dell'enciclopedia, introduce a questo metodo espositivo. Ma se ci atteniamo alla terminologia adoperata nella prefazione ai quattro libri delle premesse, anche le “conoscenze” o “sistemi” (i *systemata* presi in prestito da Keckermann), cioè i libri delle arti che seguono ai *praecognita*, finiscono per partecipare della natura preparatoria di questi ultimi: l'insieme delle definizioni e suddivisioni non aspira che a fornire le “premesse interne” delle scienze, di cui *Hezilogia*, *Technologia*, *Archelogia* e *Didactica* sono “premesse esterne”⁴⁶.

Di che cosa è dunque premessa l'intero progetto enciclopedico? Ritorniamo al quarto capitolo della *Didactica*. Dalla *tabula quinta* sappiamo che esso appartiene ai “beni in atto della parte intellettuale dell'animo”, a sua volta “mezzo remoto interno” della parte generale della *Didactica* (*Encyclopaedia*: 5). Nel novero delle cause finali, Alsted sottolinea la distinzione fra il “fine semplicemente ultimo” della *gloria dei* e quello “ultimo” dello studio, che risulta in un certo “tipo di vita o facoltà” (*Encyclopaedia*: 96). È la terminologia della prima parte della *Didactica*, che esordisce con le “finalità” dello studio e prosegue con *impedimenta* e *media*

⁴⁶ “In primo luogo sono da considerarsi premesse alcuni concetti intrinseci e inscindibili, che risultano dislocati nel cuore stesso delle scienze; appartengono a questo primo modo la definizione e la suddivisione di ciascuna scienza [...] Sono poi da considerare le premesse esterne, le quali vengono preposte alle discipline come prolegomena in modo tale che la mente del discente si prepari a recepire quanto viene promesso dalle premesse interne” (*Encyclopaedia*: 48, trad. it. 244).

(Encyclopaedia: 89)⁴⁷. D'altronde, la stessa dottrina delle cause finali (libro IV della *Didactica*) non fa altro che dipanare le implicazioni pedagogiche di precetti stabiliti nell'*Archelogia*: fra l'apprendibilità dei contenuti e la loro natura dev'esserci convertibilità reciproca, tanto che anche nello schema dell'*Hezilogia* dobbiamo poter leggere le conquiste della *Didactica*.

Nella *Didactica* troviamo anche una precisazione sugli scopi dell'opera dalle implicazioni dirompenti. Con Seneca, Alsted condivide la massima: “Unus homo ad omnia natus non est” (Encyclopaedia: 96). È la tradizione educativa umanistica oltre che la distribuzione provvidenziale dei ruoli a consigliare di limitare la portata dell'*Encyclopaedia*: “Per quale ragione, si chiederà qualcuno, se le cose stanno in questo modo tu ti dedichi all'*Encyclopaedia*, nella quale tratti di tutto lo scibile?” (*ibidem*). La risposta ripete l'avvertenza con cui si apre l'*Encyclopaedia*: materia dell'opera sono i *principia*, cioè lo scheletro delle scienze, non la pretesa di “eccellere in qualsiasi genere di vita e facoltà” (*ibidem*). Lo studio dei precetti di tutte le scienze è utile a farci “scegliere una disposizione e una professione a cui dedicarci completamente” (*ibidem*). Questa restrizione della portata dell'enciclopedia contrasta con le virtù prometeiche associate al possesso di un sapere totale (Bruno, Bacone). Alsted trascura le applicazioni magiche dell'enciclopedismo rinascimentale e dirige gli schemi dei *theatri* a un fine radicalmente opposto, alla specializzazione professionale e all'acquietamento intramondano.

⁴⁷ I mezzi e le condizioni del metodo didattico riguardano tre scopi, divisi in “sommi” (*gloria Dei e salus animae*), “medi” (*cognitio e usus cognitionis*) e “bassi” (*honor, gloria, hopes, amici, autoritas*) (Encyclopaedia: 5, 89-90).

È quindi la specificità dei fini a fare dell'enciclopedia un momento propedeutico e della propedeuticità una totalità di principi. Lo scibile epitomizzato in precetti e regole realizza l'imperativo metodico secondo le intenzioni proprie del sistema teologico: l'ordine enciclopedico non significa l'arrangiamento astratto di contenuti neutrali (non si presenta cioè come una *mathesis* cartesiana), ma una premessa per il raggiungimento di scopi proporzionati. I due fini supremi, la celebrazione della potenza divina e la salvezza dell'anima ("mensura disciplinarum omnium, catholica et praecipua, debet esse gloria Dei et salus nostra aeterna", *Encyclopaedia*: 73) sopravanzano la competenza "interna" delle scienze: su questo punto l'*Archelogia* è esplicita, *gloria dei e salus aeterna hominis* sono fini "esterni" esclusi dal pieno possesso dell'uomo (cfr. *Encyclopaedia*: 73-74).

Dati i confini della filosofia della storia escatologica, l'enciclopedia non si rivolge all'umanità secondo le modalità sperimentate negli stessi anni da Bacone e Leibniz, cioè in vista del progresso delle scienze e dell'allargamento della base temporale del loro dispiegarsi. L'incommensurabilità dei fini esterni impone piuttosto *la scelta di una sola occupazione*; a rendere enciclopedica ciò che altrimenti non sarebbe che una formazione specialistica è l'"apprezzamento religioso del lavoro laico professionale indefesso, continuo, sistematico" (Weber, 1991: 231). L'addizione della sensibilità escatologica alla condotta di vita professionale calvinistica porta direttamente all'enciclopedia. In essa il "controllo metodico" dello stato di grazia e lo "stile ascetico dell'esistenza" (*ibidem*: 213) vengono a loro volta metodizzati e sintetizzati. Piuttosto che l'infinità e apertura indefinita della conoscenza (Hotson 2000: 171) l'*Encyclopaedia* registra la totalizzazione combinatoria delle *idées reçues*, la cui

esposizione trasforma la vita del fedele in attesa laboriosa: l'enciclopedia apre a ventaglio lo *skeleton* dei traguardi raggiunti, e li riduce a materiale su cui si esercita la conprova dell'elezione. L'*admonitio* introduttiva suona perciò come un sardonico avvertimento,

“Tu, lettore benevolo, ricerca lo spirito, il sangue e la carne in questi sistemi, e riempi lo scheletro osseo e nervoso in modo che possieda un corpo animato” (Encyclopaedia: 1).

Come corpi morti, esposizione museale di resti esangui che prefigurano il compimento apocalittico della storia, le arti dell'*Encyclopaedia* si prestano alla vivisezione o all'esercitazione, distogliendo dall'interrogazione sul senso del mondo.

3. Convergenza dei tempi

Proprio per il suo orientamento apocalittico, l'*Encyclopaedia* alstediana sembra dunque contrastare l'idea blumenberghiana secondo cui l'“urgenza” della fine renderebbe impraticabile il compromesso con il mondo. Per Blumenberg le attese escatologiche cristiane ripetono la fuga gnostica nella trascendenza, dal momento che esse sono “connesse con valutazioni negative o addirittura con demonizzazioni del mondo esistente, le quali sembrano ammettere un'unica soluzione: la fine” (1986: 79: trad. it. 98).

Indicando i confini temporali della storia umana, Alsted si procura invece dei saldi vincoli contenutistici (il leibniziano *horizon de la doctrine*) e su questa base può condurre a termine ciò che l'imperativo moderno al "compito infinito" lascia in sospeso: l'*Encyclopaedia* è in grado di "cogliere la propria topografia". Ora, ci si può legittimamente domandare quale sia la portata di un escatologismo che, in attesa della fine dei tempi, sembra dimostrare maggior cura per l'archiviazione dei beni posseduti che per l'immagine della salvezza. Ma anche questa circostanza va inserita fra le condizioni più vantaggiose per l'enciclopedia, nel punto di intersezione di Umanesimo e Puritanesimo, di classicismo e trascendenza.

Nel mostrare l'enciclopedizzabilità, cioè la finitezza, coerenza e trasmissibilità delle conoscenze, Alsted espone "l'inutilità dell'autoaffermazione", l'esaurimento delle possibilità di scienza e il limite terminale della combinatoria mondana. Alle intenzioni dell'*ars combinatoria* leibniziana, in generale delle topiche sbilanciate sull'incremento della dottrina, l'*Encyclopaedia* risponde con l'immagazzinaggio, per ricavare da questa operazione la prova della superfluità dell'avanzamento delle scienze. "Escatologizzazione per mezzo dell'enciclopedia", si è tentati di dire.

Tutto ciò è comprensibile, d'altronde, anche sulla base della concezione blumenberghiana della temporalità "estranea" del mondo:

"Questo fenomeno, il fatto cioè che all'uomo non è indifferente se il mondo che continua ad esistere al di là del tempo della sua vita abbia o no ricordo di lui, è il più forte indizio della sua lotta contro l'estraneità del tempo del mondo" (1986: 303, trad. it. 334).

Nel confrontarsi con i lunghi periodi astronomici, l'orizzonte di senso dell'individuo, prigioniero dei parametri del "tempo della vita", scopre una fondamentale "indifferenza del mondo", l'irriducibilità dell'esistenza del mondo. Anche Husserl, che nella *Quinta Meditazione cartesiana* ricerca una mediazione fra la soggettività assoluta e l'intersoggettività, deve arrendersi al principio della "simultaneità" dell'esperienza dei soggetti dell'esperienza e quindi della necessaria esistenza di una "sfera di indifferenza verso tutti" (Blumenberg, 1986: 306, trad. it. 338).

Nel *Thesaurus chronologiae* (1624) è palese l'applicazione dell'imperativo enciclopedico alla nozione di una temporalità "estranea". Esporre tabularmente la filosofia della storia agostiniano-gioachimita significa infatti per Alsted ribadire la superabilità della storicità del mondo, credere che "tempo della vita e tempo del mondo finiscano col coincidere" (Blumenberg, 1986: 79, trad. it. 98).

L'enciclopedismo escatologico postula la convergenza di tempo individuale e tempo del mondo (a sua volta compreso nel quadro della storia sacra di creazione e parusia) e da essa deriva le premesse per una ricapitolazione enciclopedica: il "compromesso vantaggioso col mondo" dell'escatologismo alstediano non risulta in un'accelerazione metodica della conquista del reale bensì in una mappatura della "totalità di rimandi", in una sciagrafia dei dati naturali, tecnologici, storici, teologici e metafisici. L'enciclopedia diviene il luogo dell'indifferenza temporale di uomo e mondo,

sottraendosi sia alle aporie della temporalità esistenziale che all'interminabilità del progresso scientifico⁴⁸.

⁴⁸ Poiché in Heidegger il senso del mondo è indicato nell'“essere-nel-mondo” proprio del *Dasein*, la cui essenza è irriducibile alla presenzialità degli enti intramondani, la totalità di questa struttura temporale rivela la costitutiva “trascendenza” del mondo: “Il mondo — ancora secondo l'orientamento del concetto comune di trascendenza — è il vero trascendente, ciò che è molto al di là degli oggetti, e allo stesso tempo questo oltre è, in quanto esistente, una determinazione fondamentale dell'essere-nel-mondo, del *Dasein*” (Heidegger, 1927: 424-25, trad. it. 287). La dimensione escatologica dell'“essere-per-la morte” scongiora la problematica enciclopedica, perché rifugge la sfera intramondana della “pura sussistenza” delle cose: “Che cosa può significare una descrizione del ‘mondo’ come fenomeno? Far vedere ciò che si manifesta come l'‘ente’ intramondano. Il primo passo consiste allora nella enumerazione di tuttò ciò che c'è ‘nel’ mondo: case, alberi, uomini, montagne, astri. Possiamo descrivere gli ‘aspetti’ di questi enti e raccontarne le modificazioni. Ma tutto ciò rimane manifestamente un ‘affare’ prefenomenologico privo di ogni rilievo fenomenologico” (Heidegger, 1967: 63 trad. it. 88).

Arca

Il gesuita tedesco Athanasius Kircher occupa una posizione di rilievo nel panorama enciclopedico barocco, al quale ha contribuito con opere dai titoli fantasiosi di *Turris*, *Arca*, *Sphinx*, *Musurgia*, *Phonurgia*, *Magnes*, *Tariffa*, *Poligraphia*, *Lingua*, *Ars*⁴⁹. Che si tratti del commento di un passo biblico, della proiezione geometrica di un *instrumentum* meccanico o dell'elaborazione di una lingua artificiale, in questi scritti, come d'attonde nel famoso Museo Kircheriano allestito presso il Collegio Romano — secondo Schlosser l'unico ad avvicinarsi nella sua struttura alle raccolte d'arte e di

⁴⁹ Kircher è autore di opere di carattere teologico-metafisico (*Ars magna lucis et umbrae*, 1646, *Itinerarium extaticum*, 1656, *Iter extaticum II*, 1657), di esegesi biblica e storia della Chiesa (*Diatriba de prodigiosis Crucibus*, 1661, *Historia Eustachio mariana*, 1665, *Arca Noë*, 1675 e *Turris Babel*, 1679), di magnetismo, ottica, musicologia, medicina, storia civile, teoria politica, tecnologia e storia naturale (*Ars Magnesia*, 1631, *Primitiae gnomonicae catoptricae, hoc est horologiographiae novae specularis*, 1635, *Magnes, sive de Arte Magnetica*, 1641, *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*, 1650, *Scrutinium phisico medicum contagiosae luis, quae pestis dicitur*, 1658, *Pantomerum kircherianum*, 1660, *Mundus subterraneus*, 1664-1665, *Magneticum naturae regnum*, 1667, *Latium*, 1671, *Principis Christiani archetipon politicum*, 1672, *Phonurgia nova*, 1673), di egittologia (*Prodrum coptus*, 1636, *Lingua aegyptica restituita*, 1643, *Obeliscus Pamphilius*, 1650, *Oedipus aegypticus*, 1654) e di combinatoria matematico-mistica (*Institutiones mathematicae*, 1630, *Arithmologia*, 1665, *Tariffa kircheriana*, 1677).

meraviglie proprie dell'area nordeuropea (Rivosecchi, 1982: 141)⁵⁰ — Kircher ricerca tramite un'erudizione eclettica e digressiva i lineamenti della *prisca theologia*⁵¹.

Come ricorda Dino Pastine (in Casciato, 1986: 27-38), il platonismo ermetico kircheriano è guidato dal semplice presupposto dell'"unità reale" del cosmo:

“Se il mondo naturale e le stesse costruzioni umane ci appaiono come una selva di simboli, uno sguardo più attento e penetrante ci porterà a riconoscere che la selva è in realtà un ordinato giardino, disegnato con mano sapiente, e che i simboli sono rivelazioni dell'armonia e dell'assoluta razionalità del Tutto” (ivi: 28)⁵².

Attraverso il filtro dell'*ars combinatoria* Kircher legge nei geroglifici egiziani la manifestazione originaria della “scrittura sacra” (sopravvissuta alla cacciata dal Paradiso e alla confusione delle lingue), a partire dalla quale diviene possibile ricostruire le vicende storico-provvidenziali dell'umanità (*China illustrata*, 1667) e

⁵⁰ Come testimonia la recente mostra organizzata a Palazzo Venezia, il Museo del Collegio Romano è oggi al centro di un rinnovato interesse. Su di esso si veda in particolare la sezione “Il museo come enciclopedia concreta” e la bibliografia a cura di Rivosecchi, in Casciato, 1986: 297-373, oltre che Lugli (1986) e Findlen (1995).

⁵¹ “Secondo J. V. Schlosser, il Museo Kircheriano era, insieme con quello di M. Settala a Milano, l'unico ad avvicinarsi nella sua struttura alle “raccolte d'arte e di meraviglie” proprie dell'area nordeuropea: in Italia la divisione tra arte e tecnica, precisatasi prima che altrove, aveva influito sui criteri organizzativi dei musei, che tendevano specializzarsi. È una osservazione esatta, ma non bisogna credere che questa divisione fosse già tanto profonda, altrimenti non si spiegherebbe l'ammirazione incondizionata che circondava il Museo, tanto diffusa da permettere al suo creatore di affermare che ‘nessun visitatore straniero che non abbia visto il Museo del Collegio Romano può affermare di essere veramente stato a Roma’”.

⁵² La posizione occupata da Kircher nel panorama seicentesco è oggetto di contrastanti interpretazioni. Mentre Frances Yates lo classifica fra i “reazionari” (1972), assieme a Robert Fludd e ai Rosacroci, Valerio Rivosecchi (1982) sottolinea la mediazione di panteismo simbolico ed ermetismo neoplatonico testimoniata dal Museo romano e dalla collaborazione con Bernini alle iscrizioni dell'Obeliscus Pamphilius.

costruire un linguaggio universale (*Polygraphia nova*, 1663, *Ars magna sciendi*, 1669). Ma mentre la *Polygraphia nova* si limita a una riformulazione della "steganografia" di Tritemio, l'*Ars magna sciendi* (1669) assegna caratteri "reali" a nozioni reali, postula cioè una corrispondenza perfetta di concetti e ideogrammi.

Già la sua biografia, con l'eccezionalità e il prestigio dei ruoli ricoperti, permette di intravedere l'orizzonte culturale della sua sterminata produzione editoriale⁵³. Nato a Geisa, presso Fulda nel 1602 ed entrato nell'Ordine nel 1618, padre Athanasius sfugge dal collegio di Paderborn durante la Guerra dei Trent'anni, trasferendosi prima a Colonia e poi a Heiligenstadt, Magonza, Würzburg, Coblenza, Avignone ed infine a Roma (dal 1635), dove, come esperto di scrittura geroglifica, viene introdotto da Nicolas de Peiresc alla corte del cardinale Francesco Barberini. Aggrappato ai suoi autori prediletti — Ermete Trimegisto, Platone, Agostino — dalla cattedra di matematica del Collegio Romano Kircher poté così operare con il favore di Urbano VIII per la diffusione dell'ermetismo cristiano, incurante sia della condanna pronunciata dal Possevino contro l'*Orapollo* che della dimostrazione dell'inautenticità del *Corpus Hermeticum* da parte di Isaac Casaubon⁵⁴.

⁵³ Kircher intrattenne rapporti epistolari con più di 760 corrispondenti, fra i quali scienziati, fisici, missionari, papi e imperatori. Fra gli interlocutori ricordiamo Gassendi, Torricelli e il giovane Leibniz, avvinto dalla "speranza" di lingua filosofica universale risvegliata dalla *Poligraphia nova* (parte del carteggio Leibniz-Kircher è pubblicato in "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia", XIII, 1937, pp. 229-247. Il nucleo più consistente dell'intero epistolario kircheriano è conservato negli Archivi dell'Università Pontificia Gregoriana, APUG 555-APUG 568, e comprende 2143 lettere indirizzate a Kircher e 148 del gesuita tedesco. Per informazioni introduttive cfr. Fletcher, 1988).

⁵⁴ Ad esclusione delle opere di Galileo Galilei e della III e IV parte dei *Principia Philosophiae* di Cartesio, sembra che Kircher non avesse alcun interesse per i filosofi

Da un punto di vista ideologico, il proposito è ad un tempo espansionistico e conservatore: fornire alla Compagnia di Gesù, impegnata in prima linea sul fronte missionario, un apparato dottrinale universale e tuttavia rispettoso della tradizione teologica cristiana. In Kircher il Cristianesimo, minacciato dal relativismo culturale e dalla dilatazione temporale della storia naturale e umana, mantiene la propria centralità soltanto a patto di venire inglobato nella più antica sapienza originaria. La varietà delle tradizioni religiose è ricondotta all'unità degli insegnamenti ermetici, e questi a prefigurazione dei dogmi e degli eventi della storia sacra. Metodo comparatistico e ricerca degli archetipi collaborano a un processo orientato dall'“ignoto al noto”, dall'Oriente al più familiare Egitto, dalla scrittura geroglifica al neoplatonismo (Rivosecchi, 1982).

Kircher riserva un trattamento enciclopedico persino alla propria figura pubblica, identificandosi ora con San Atanasio ora con Enea, e inserendo citazioni a chiave dall'*Eneide* nei frontespizi delle proprie opere. Come il vescovo di Alessandria del IV secolo, esiliato a Roma durante la controversia sugli Ariani, il gesuita di Fulda si rifugia a Roma allo scoppiare della Guerra dei Trent'anni; come Enea, Kircher è un esule e un esploratore del *mundus subterraneus* (Findlen, 1996). I biografi gli attribuirono invece i tratti di Dedalo, Archimede e Pitagora, prediligendo il Kircher inventore di macchine prodigiose, che dimostra con il potere degli esperimenti condotti nelle sale del Museo il possesso e la validità della sapienza originaria.

suoi contemporanei (Pastine, 1978: 27-34). Per una ricostruzione complessiva del pensiero kircheriano, cfr. Reilly, 1974; Godwin, 1979; Rivosecchi, 1982; Gomez de

Kircher è perciò un esponente dell'erudizione magico-enciclopedica, di cui si è tentati di riconoscere una specifica declinazione "gesuitica" ("L'opera enciclopedica di Kircher è una glorificazione della sapienza che deriva da Dio", in Casciato, 1986: 237). Ma qui cominciano le difficoltà. Perché se da un punto di vista dottrinale il suo allegorismo, la metafisica della luce e l'ermetismo sono consoni alle tendenze neoplatoniche del tardo Rinascimento, da quello formale le sue opere si distinguono per lo spiccato *iconismus* con cui sono descritte le macchine inventate — corrispondenti ai *jucunda spectacula* esposti nel Museo —, che richiama l'orientamento empirico delle *planches* dell'*Encyclopédie* (ivi: 237). Così come la nuova disponibilità combinatoria degli elementi del cosmo platonico — svolta in fantasiose genealogie sotterranee, sublunari e angeliche — proietta un modello di enciclopedismo analogico prossimo all'esotismo e alla smisuratezza della *Frühromantik*. Ma è lecito scorgere nelle enciclopedizzazioni meravigliose kircheriane un'anticipazione della *Fantastick* novalisiana e della sua vocazione totalizzante? Oppure, come cercheremo di dimostrare affrontando l'interpretazione di Emmanuel Lévinas dell'arca di Noè, archetipo teologico di ogni raccolta salvifica, l'enciclopedismo e l'arca kircheriana rappresentano soprattutto una forma pre-metodica di conservazione, ancorata alle implicazioni teologiche della distruzione?

Liano, 1986; Leinkauf, 1993. Per il rapporto fra magia e filosofia naturale è d'obbligo ricordare il capitolo sul *Mundus subterraneus* di Thorndike, 1958: 567-90.

1. La nave magazzino

L'elezione della costellazione metaforica dell'arca di Noè a *catalogus catalogorum* dell'attività museale è una tendenza costante nella storia del collezionismo, così come ricorrente è la trasformazione del “mito di Noè” in una fenomenologia atemporale dell'archiviazione:

“Nel mito di Noè quale ur-collezionista risuonano tutti i temi del collezionismo in quanto tale: desiderio e nostalgia, salvezza e perdita, l'impulso ad erigere un sistema permanente e completo contro la distruttività del tempo” (Elsner e Cardinal, 1994: ix).

Assecondando la disponibilità del motivo biblico, i visitatori seicenteschi battezzarono perciò “the Ark” quei *naturalia* e *artificialia*, in mostra nella casa di campagna dei Tradescant a Lambeth, che confluirono poi nelle raccolte dell'*Ashmolean Museum* (Ovenell, 1986); e nel primo Ottocento il collezionista americano Charles Willson Peale realizzò di propria mano una copia del dipinto di Charles Patton raffigurante un *Noè e la sua Arca* (Stewart, 1994: 219)⁵⁵.

⁵⁵ Susan Stewart interpreta l'attività collezionistica di Peale applicando una variante psicoanalitica della dialettica di perdita e conservazione. Peale regisce alla morte del figlio con una elaborazione “museale” del trauma, l'esposizione di quadri di cadaveri e di oggetti animati si spiega come elaborazione del lutto causato dalla perdita del figlio, come uno svincolare la libido dall'oggetto per offrirgli un sostituto fantasmatico: “così come la teoria freudiana del lutto deriva dalle traumatiche conseguenze della guerra, Peale sviluppa il suo museo come un antidoto contro le perdite della guerra e come un gesto contro il disordine e l'estinzione della conoscenza” (Stewart, 1994: 223).

Finché resse il paradigma (neoplatonico) del collezionismo enciclopedico rinascimentale — cioè, con buona approssimazione, dal trattato di Samuel Quicchelberg (le *Inscriptiones vel tituli theatri amplissimi*, 1565) alle *Wunderkammern* barocche — l'arca di Noè si presentò effettivamente come ur-collezione, e non soltanto, dato che una certa indistinzione di lessicografia e museografia offriva la specificità di un territorio allegorico per il miraggio dell'ur-enciclopedia:

“Ma in realtà per tutto il Seicento, nonostante l'elemento specializzazione stia cominciando ad affacciarsi sempre più solidamente, rimane invariato lo schema di una collezione come terreno di confronto fra materiali eterogenei assunti in un sistema di sapere circolare, in cui potersi muovere senza soluzione di continuità” (Lugli, 1986: 274).

A questa tipologia appartengono i tre libri dell'*Arca Noë* di padre Athanasius Kircher (1675), trattato di storia sacra dedicato alle vicende precedenti il diluvio, ai cento giorni dell'evento catastrofico e alle azioni di Noè successive al ritiro delle acque. Rappresentante di spicco del collezionismo magico-enciclopedico barocco e artefice del Museo del Collegio Romano (“l'unico ad avvicinarsi nella sua struttura alle “raccolte d'arte e di meraviglie” proprie dell'area nordeuropea”, Rivosecchi, 1982: 141), Kircher dà vita con l'*Arca Noë* a un museo illustrato di cognizioni storiche, geografiche e teologiche, il *pendant* cartaceo di quel “museo come enciclopedia concreta” che fu il Collegio Romano. In base alla traducibilità del piano museale e di quello enciclopedico, il simbolismo dell'arca abbandona il perimetro del collezionismo, trovando nel nuovo contesto letterario le condizioni per un'ulteriore

sviluppo: ora non si tratta più di un reperto del museo che addita ai principi costitutivi del tutto, l'arca diventa l'involucro dell'enciclopedia. La centralità assegnata alla storia biblica del diluvio libera il mitologema della nave-collezione dalle cornici esterne, dando fondo al nucleo figurale dell'enciclopedismo cattolico: l'arca come allegoria della Chiesa e quest'ultima come allegoria del mondo ("Noè, tipo di Cristo nell'arca della sua chiesa" scrive Kircher).

Il motivo, che ricorre con insistenza nella propaganda gesuitica, attualizza con intento ideologico la tradizione del *De arca Noe* di Gregorio d'Elvira e dei *De arca Noe morali* e *De arca Noe mystica* di Ugo di San Vittore, che sulla struttura dell'arca poggiavano complesse allegorie della sapienza divina, dell'*arbor vitae* e della Chiesa mistica. Il paragrafo "Sull'esposizione dell'arca mistico-allegorico-tropologica" (Arca: 149-154) non fa che riprenderne gli elementi essenziali: l'interpretazione di Noè quale figura di Cristo, nuovo Adamo, giusto senza legge e predicatore penitente⁵⁶, e del diluvio quale battesimo-purificazione, a cui si aggiungono le corrispondenze allegoriche tra arca e Chiesa, specificate dalle relazioni simboliche tra materiali, suddivisioni spaziali della nave e periodizzazione della storia cristiana.

Forte di questa impalcatura teologico-ermetica, la parte più consistente del primo libro, a ridosso della rievocazione della stirpe corrotta dei giganti e della vita di Noè ("Sullo stato delle cose prima del diluvio"), svolge i dettagli applicativi del piano

⁵⁶ Cfr. l'etimologia di Noè in *Genesi* 5, 29, e il carattere adamitico della nuova alleanza con Dio stretta da Noè in seguito al diluvio.

sovranaturale di salvataggio del mondo⁵⁷. Il racconto, corredato di proiezioni geometriche della nave-magazzino, espone la scelta del materiale, le dimensioni e la forma dell'arca, in base al criterio della rivelazione a Noè della *scientia divina* — posseduta nello stato paradisiaco, oscurata dal peccato e conservata sull'arca grazie a una rivelazione aggiuntiva — e delle corrispondenze allegoriche: le proporzioni dell'arca riflettono quelle del corpo umano, dell'altare di Mosè e del tempio di Salomone (“Sulla proporzione dell’arca con la simmetria del corpo umano, e sulla sua grandezza”, ivi: 34)⁵⁸. La stessa divisione interna, in tre piani modulari di dodici vani ciascuno, risponde all'essenza naturale e morale di ciascuna specie animale, con il piano inferiore occupato da quadrupedi e rettili, quello di mezzo da viveri e attrezzi e

⁵⁷ Alla *Sectio I* (“Sullo stato delle cose prima del diluvio”), che descrive la stirpe corrotta dei giganti e la vita di Noè, segue il capitolo “Sulla costruzione dell’arca di Noè”, così suddiviso: “I Sulle finalità della provvidenza divina nella costruzione dell’arca. II Sui materiali dell’arca costruita da Noè. III Sul bitume, e i suoi tipi, con i quali l’arca è stata spalmata dentro e fuori. IV Sulla regione dell’Eden dove Noè ha ritenuto di costruire l’arca. V Sulla scienza di Noè infusa da Dio stesso per portare a compimento l’arca. VI Sull’apparato di strumenti necessario a costruire l’arca. VII Dopo l’esortazione ai popoli empì Noè inizia la costruzione dell’arca. VIII Sul cubito, il piede, e il palmo, le misure dell’arca. IX Sulla proporzione dell’arca con la simmetria del corpo umano, e sulla sua grandezza. X In che modo Noè pose per primo le fondamenta dell’arca. XI Sulla forma dell’arca di Noè secondo gli interpreti delle sentenze” (“Sinossi dell’opera, in Libri, Sezioni e Capitoli”, Arca: 34).

⁵⁸ La proporzione uomo-arca, introdotta da Filone Alessandrino nelle *Quaestiones in Genesim* (II, 1), riguarda in Agostino il corpo di Cristo (*Contra Faustum*, XII, 39; *De civitate Dei*, XV, 26). Quanto alla tesi di Vitruvio sulla corrispondenza simbolica fra le dimensioni del corpo umano e quelle del tempio di Salomone, essa ricevette nuovo impulso grazie alle *In Ezechielem Explanationes* dei gesuiti Juan Bautista Villalpando e Jerónimo Pardo, sostenitori controriformistici dell’«architettura rivelata» (Klein, 1970: trad. it. 160). Per stabilire quale fosse la forma esterna dell'arca, Kircher passa in rassegna, nell'ultimo paragrafo del secondo capitolo del primo libro, le proposte di Origene, Ugo di San Vittore, Gaetano, Nicolas de Lyre nonché dell'architetto «Josepho Furtenbach, che ottimamente e brevemente ha descritto la costruzione dell’arca di Noè» (ivi: 44).

il superiore da uomini e uccelli (“Sulla scienza comunicata a Noè riguardo a ciò che era necessario alla costruzione dell’arca”, ivi: 45)⁵⁹.

Avendo definito l'ordine dei corridoi, delle stalle, delle sentine e delle cabine, Kircher inserisce un lungo elenco degli animali accolti sull'arca. È questa la parte più schiettamente enciclopedica del trattato, condotta sul modello dei bestiari medievali e arricchita da disegni, aneddoti, notazioni geografiche e rimandi alle fonti più disparate. La raccolta si conclude con una “Nomeclatura animalium” e un “volucrum” in cinque lingue (ivi: 101-102), con gli indici del carico e della designazione dei compartimenti e con due grandi tavole riepilogative: una *Ichnographia* della ripartizione e del contenuto della nave e una “Proiezione grafica della suddivisione dell’arca di Noè”. In tal modo l'arca allegorica si trasforma visivamente in una collezione galleggiante di esseri.

Si è accennato a come la simbolica del Noè-collezionista abbia sedotto anche la letteratura critica. Un vero e proprio topos degli studi museali è divenuto infatti quel paragrafo delle *Considerazioni al Tasso* dove, per svalutare la descrizione della selva contenuta nella *Gerusalemme Liberata* — paragonata all'indeterminatezza classificatoria delle *Wunderkammern* nordiche (lo “studietto di qualche ometto curioso”) e contrapposta all’ideale classicistico del collezionismo umanistico mediceo (“un guardaroba, una tribuna, una galleria regia”, Galilei, 1943: 96) — Galileo Galilei

⁵⁹ “Questo ‘ordine zoologico’, che suddivide gli occupanti dell'arca secondo tre categorie principali: gli insetti e i rettili, i quadrupedi (ivi compresi gli anfibi) distinti in domestici e feroci, e gli uccelli (pur comprendendo in questo complesso anche degli animali ereditati dai *Bestiari* medievali come il grifone, l'unicorno o la sirena), viene infatti a riflettersi sulla distribuzione interna” (Perugini, 1986: 207).

rievoca il genere pittorico dell'ingresso degli animali nell'arca di Noè, esempio dell'"accatastamento" dei materiali nelle collezioni nordiche di *mirabilia*⁶⁰.

Data l'appartenenza del collezionista Kircher alla tradizione "tassiana" stigmatizzata dal Galilei, potremmo aspettarci di ritrovare una disordinata concitazione anche nell'illustrazione dell'"Entrata degli animali nell'arca", una delle prime tavole dell'opera. Nell'arca-museo gli animali avanzano invece "absque ulla confusione", a coppie come suggerito dal testo sacro⁶¹. All'accatastamento da *Wunderkammern* è preferito il galateo marziale, supportato dalla confutazione dell'opinione secondo cui gli animali, turbando la disciplina di questo *exercitus*, avrebbero potuto raggiungere l'arca "a nuoto" nel bel mezzo del diluvio. Siamo ancora agli inizi del processo di distruzione, quando la successione teologica di punizione e redenzione non ha ancora compiuto il suo corso, ma già la logica del collezionismo

⁶⁰ "E pecca il nostro poeta in quella maniera che falleria quel pittore, che dovendo rappresentare una caccia particolare, accatastasse nell'istesso quadro conigli, lepri, volpi, capri, cervi, lupi, orsi, leoni, tigri, cignali, bracchi, levrieri, alcuni pardi, e in somma tutte le sorti di fiere e animali di caccia con ogni maniera di cacciagione: e poi questa tal pittura saria più simile ad una rappresentazione dell'entrata nell'arca di Noè, che ad una caccia naturale" (Galilei, 1943: 195). Per la contrapposizione di "gallerie", "studietti", collezioni naturalistiche umanistiche e *mirabilia* principeschi rimandiamo a Bolzoni (1995: 241).

⁶¹ "E all'improvviso, da ogni angolo delle quattro regioni del Mondo, vidi avvicinarsi all'Arca una sorta di esercito composto da tutte le specie animali, e con ordine meraviglioso, senza confusione, ora a gruppi di due ora di sette, si presentavano al loro conservatore, come fossero mandati da Dio a Noè, e poco dopo si vide il cielo intero venire riempito da una moltitudine di volatili, i quali con simile ordine e senza confusione, di nuovo per gruppi di due o sette, secondo la direzione attesa da Noè, entrarono dal tetto dell'Arca" (Arca: 122). Nel paragrafo "Del modo e delle ragioni del raduno degli animali dal Mondo intero pochi giorni prima", Kircher espone la meticolosa procedura stabilita da Dio, tramite gli angeli, per l'ingresso degli animali nell'arca.

sacro ha escluso ogni spontaneità salvifica, facendo del suo protagonista un esperto “architetto e marinaio”, un custode delle tecniche:

“Colui al quale, a causa della sua infinita potenza e sapienza, si addicono i modi di conservazione e le cause di innumerevoli mondi, ha deciso di mettere in salvo il perduto genere umano per mezzo di un’arca di legno, quasi una dispensa della natura intera, dopo aver delegato Noè ad architetto e marinaio” (Arca: 16).

2. Il diluvio

È nota la predilezione barocca per il tema del diluvio: ai confini di storia biblica e storia naturale, il diluvio occupa infatti una posizione privilegiata nelle controversie dell'epoca. Dalla seconda metà del Seicento, e in concomitanza alla scoperta di nuovi continenti e ai progressi della scienza naturale, il catastrofismo biblico diviene un paradigma di storia naturale, alternativo a quello dei “lenti processi”⁶². Al fine di garantire l'universalità del diluvio e l'unità del genere umano a partire da Adamo, Sir Mathew Hale rievoca le navigazioni dei Tiri e dei Fenici e John Woodward elenca le

⁶² Quasi contemporaneamente all'*Arca Noë* kircheriana, Thomas Burnet pubblica a Londra la sua *Telluris theoria sacra* (1675), opera fondamentale per comprendere le complesse diatribe intorno al diluvio, punto di snodo della trasformazione dell'immagine barocca del mondo, della sua storia e vicende geologiche. In questo testo il diluvio conserva una problematica medianità all'interno della storia sacra: «La teoria burnetiana della Terra si presentava come «sacra» in quanto, com'è detto nella prefazione, non si limitava a considerare la «comune fisiologia» terrestre, ma intendeva prendere in esame quelle *maiores vicissitudines* di cui parla la Scrittura e che costituiscono quasi i cardini della divina Provvidenza. Gli stati passati della Terra

narrazioni del diluvio conservate presso Sciti, Persiani, Babilonesi, Frigi e Africani (Rossi, 1979: 252) Fatta eccezione per Cartesio, da Leibniz (che nella *Protagea* si intrattiene estesamente sul tema del diluvio) a Vico (la cui *Scienza Nuova*, pur limitandosi ai tempi post-diluviani, è in fin dei conti una riflessione sulle conseguenze dell'“erramento ferino” causato da quello sconvolgimento) l'evento biblico è commentato con assiduità e anima numerose polemiche (Bligny, 1973).

Anche in Kircher l'insistenza sulla centralità del diluvio rientra perciò in una strategia di difesa della filosofia della storia cattolica, i cui lineamenti apologetici Dino Pastine ha ricostruito con attenzione al complesso rapporto di innovazione filosofica ed expansionismo culturale⁶³. Le esotiche pubblicazioni illustrate di Kircher, insediato nella postazione di comando della macchina propagandistica gesuitica, testimoniano innanzitutto della politica missionaria della Compagnia di Gesù, impegnata sul fronte dell'allargamento dei confini del mondo cattolico e minacciata dalle ipotesi di poligenetismo e di relativismo culturale⁶⁴. Se però abbandoniamo il

sono il paradiso e il diluvio, quelli futuri la conflagrazione universale alla quale farà seguito un nuovo paradiso» (Rossi, 1979: 54).

⁶³ “La vera novità introdotta da Kircher all'interno del platonismo ermetico consiste nell'aver applicato il metodo dell'analogia e del simbolismo alla ricostruzione biblica e agostiniana della storia universale. Come le teste di profeti e sibille che negli affreschi rinascimentali sovrastano le raffigurazioni di particolari avvenimenti storici, una serie di figure allegoriche corre al di sopra del dramma umano rappresentato nel tempo e ne rivela il mistico significato. Questo ulteriore sistema di corrispondenze che eleva l'intelligibilità dei fenomeni al di sopra della dispersa empiricità dell'immediato, non solo nell'immobile mondo della natura ma in quello mutevole della storia, è suggerita all'autore proprio dallo sforzo di recuperare alla sua visione unitaria anche la realtà delle culture esotiche e di sottometterne la comprensione alle necessità del suo programma apologetico e apostolico” (Pastine, 1978: 28).

⁶⁴ Queste finalità sono dichiarate da Kircher sin dalla prefazione all'*Arca Noë*, come ricorda Don Cameron Allen nella sua storia iconografica della “legend of Noah”:

terreno ideologico, sorge la questione del rapporto fra le caratteristiche della totalità salvata e le modalità della punizione divina. Quale conseguenze imprime sul ridondante sistema allegorico dell'arca la genesi diluviana della nave-Chiesa? È il diluvio una forma di riduzione, di essenzializzazione del mondo dato fra le altre, o possiede sue qualità ed effetti peculiari? A questo proposito, confrontiamo la descrizione kircheriana dell'arca con quella di Emmanuel Lévinas:

“Perigliosa architettura dell'indipendenza, costruzione “in aria”, o architettura di massima sicurezza, quella che permette ai muri di sostenere le loro stesse basi, come nell'apologo *midrascico* dell'Arca Santa che portava i suoi portatori. La fenomenologia husserliana la ricerca ancora mediante la *riduzione* nella quale il mondo è ciò che è ed è il suo essere nella coscienza ridotta che “si fonda da sé”, nella genesi spontanea del “presente vivente”. Nella storia della filosofia, impresa sempre ricominciata e il cui eterno ricominciare negli “eterni principianti” che sono, secondo Husserl, i filosofi, ha ufficio di indipendenza o di autosufficienza, una maniera di attenersi all'Origine, vale a dire di nulla ricevere dal di fuori nella pura presenza [...] Per ritornare ancora all'immagine dell'Arca — dell'Arca di Noè questa volta — che si chiudeva soltanto dal di fuori, l'umanità non ha la chiave della porta che la isola dal mondo” (Lévinas, 1992: 40).

La relazione istituita da Lévinas fra arca midrascica e coscienza —

l'autofondazione dell'arca equiparata alla genesi della soggettività trascendentale —

“Nella prefazione al libro, Kircher dichiara che il suo proposito è di raggiungere un accordo fra i vari resoconti della narrazione di Noè, di esporre il significato letterale del Diluvio, di riunire e riconciliare le precedenti trattazioni dei Padri e dei commentatori più tardi, e di illustrare l'intera storia sacra in modo appropriato” (Allen, 1983: 183). Un problema di grande attualità scientifica, era quello della “trasmigrazione dei popoli” (Arca: 187-192), e di come “gli animali attraverso tutte le regioni del globo siano giunti alle isole” (ivi: 195-197).

deriva così da un certo “isolamento” dal mondo⁶⁵. È questa la chiave del passaggio all'arca di Noè, dal momento che il termine ebraico per l'arca dell'alleanza (*aron*) non coincide, e non viene mai associato nella tradizione rabbinica, a quello che indica l'arca di Noè (*tebah*)⁶⁶. La densità simbolica dell'arca presuppone una sottrazione del mondo, come già nel *De arca Noe morali* di Ugo di San Vittore:

“L'arca del diluvio, così come abbiamo detto, è il segreto del nostro cuore, nel quale dobbiamo ripararci dalla confusione di questo mondo” (Migne, 1841, vol. 176: 636).

Ciò che distingue l'arca kircheriana da quella di Lévinas è perciò l'importanza assegnata da Kircher, nel corso della separazione dell'arca dal mondo, alla grande narrazione del diluvio:

“Il Secondo Libro mostra una terribile catastrofe, poiché essendosi rotte le fonti del grande abisso, aperte le cateratte del cielo, e inaridita la superficie terrestre, non rimase alcuna via di fuga a nessun uomo o animale, tutti andarono incontro a una morte terribile, fatta eccezione per otto anime, che in tal modo fecero naufragio” (Arca: *Praefatio ad Lectorem*).

⁶⁵ Ricordiamo che in Husserl il metodo delle “riduzione trascendentale” consiste in un atteggiamento filosofico per cui l’“esistenza del mondo che appare e che vale per me in generale come mondo reale” viene messa tra parentesi (Husserl, 1950: 9). Accantonando qualsiasi giudizio e presa di posizione sul mondo, il filosofo è libero di concentrarsi sulla vita della coscienza: “io sono divenuto il puro spettatore di me stesso” (ivi: 13).

⁶⁶ Ma la confusione è già propria della traduzione greca, dato che in greco *kibotos* indica sia l'arca dell'alleanza che quella di Noè.

Lo sviluppo allegorico dell'arca emerge da un'apocalisse intermedia, dal momento che è la punizione divina a mutare in collezione la vita residua: “Noè e la sua famiglia sono il tipo della perfetta totalità che dovrà venire messa in salvo dalla nuova arca, la Chiesa” (Beicke, 1964)⁶⁷. Come nelle mitologie mesopotamiche e indoeuropee, il racconto biblico fa del diluvio uno “spartiacque” epocale, fra i primordi e la storia attuale: se non fosse per il venir-dopo dell'arca, la sua autonomia si confonderebbe con l'imporsi di un'origine.

Conforme a questa posizione mediana è la qualità dell'evidenza catastrofica, il suo affidarsi a narrazioni indirette, a testimonianze e tradizioni mitologiche. E così come il racconto platonico del mito di Deucalione è introdotto dai depositari egiziani del sapere originario (“Platone ci presenta Solone che racconta di aver saputo dai sacerdoti della città di Sais in Egitto che una volta, prima del diluvio, c'era una grande isola, chiamata Atlantide” , Montaigne, 1966: 268), per confermare la veridicità dell'ipotesi diluviana Kircher ricorre a un lungo capitolo di mitologia comparata:

“Presso diversi antichi popoli si ritrova la memoria del diluvio di Noè, da che esso è confermato, e non può venire contraddetto [...] Esso segue quello di Deucalione, il più celebre fra gli antichi poeti e storici, che si dice avvenuto durante il regno attico” (Arca: 136-137).

La purificazione del mondo è un evento proporzionato alle finalità della storia sacra, non una possibilità aperta all'uomo, un “fondarsi da sé” su evidenze soggettive, e nemmeno un accadimento cosmico originario.

⁶⁷ L'analogia fra arca e diluvio rispecchia il doppio volto dell'escatologismo, ora chiliastico ora millenaristico, con le “cateratte” e le “sorgenti del grande oceano” del

Per la sua natura intermedia, il diluvio non sfugge dunque alla contaminazione, trattenendo sia le tracce della colpa che quelle della condizione paradisiaca (il giardino dell'Eden è ricostruito topograficamente in due tavole dell'*Arca Noë* kircheriana). Ciò che Noè trae in salvo porta in grembo l'impronta della "stirpe dei giganti"⁶⁸. Rifiutando la forma pura di un rituale di distruzione (di un metodo, in Husserl e Lévinas) l'avventura "Noe-tica" della sopravvivenza è segnata dalla compromissione con lo sfondo pagano, sul quale si staglia la figura di Noè, discendente del primo Ermete (cioè di Enoch) e simbolo ibrido dell'eteronomia della soggettività⁶⁹. Da una prospettiva di storia delle idee, è evidente la matrice neoplatonica di queste tesi kircheriane, l'impostazione magico-naturalistico e la riluttanza ad abbandonarsi alla dialettica agostiniana di interiorità e salvezza.

Il fatto che l'arca kircheriana assuma la configurazione di un museo, piuttosto che quella di un "io puro", dipende pertanto dalle condizioni della riduzione, visto che il suo farsi totalità non annichilisce il mondo pre-esistente, di cui l'arca rappresenta l'archivio fedele. Il mondo affida la memoria dei propri annientamenti alla continuità dello scorrere dei fenomeni, opponendosi alla distruzione assoluta e alla rifondazione radicale. La stessa contrapposizione di peccato e Legge è mitigata dalla necessità di una *scientia* architettonica e naturale all'altezza della consistenza mondana degli esemplari zoologici e antropologici, come dimostra la teatrale invocazione a Dio di

diluvio (*Genesi* 7, 11) a prefigurare gli avvenimenti causati dalla settima tromba.

⁶⁸ I paragrafi V, VI e VII del terzo libro illustrano la continuità della tradizione sapienziale (la sapienza "adamitica") conservata in forma libresca sull'arca di Noè.

Noè, più preoccupata di adeguarsi alla natura del mondo “esistente” che non alla gerarchia di quello “archetipico”:

“Tu, che conosci tutti i nostri cuori, e sai che io non ho nessuna competenza nell’arte della fabbricazione, né mi sono mai dedicato a nessun tipo di costruzione: come potrò conoscere, se non verrò istruito dalla tua infinita bontà e sapienza, tutte le differenti specie animali, tutti gli uomini e le proprietà distinte, che l’eterna tua provvidenza ha deliberato di mettere in salvo attraverso di me, tuo povero servo, nel seminario del mondo rinnovato?” (ivi: 23).

Ritornando alle ipotesi di Lévinas, il fatto che l’arca si chiuda “soltanto dal di fuori” e che l’umanità non disponga della “chiave della porta che la isola dal mondo” non conferma la separatezza di arca e mondo. L’arca kircheriana incarna un ordine tanto poco estraneo al mondo da provvedere alla conservazione museale dell’esistente e alla continuazione della specie. Da questo punto di vista, non importa che l’umanità abbia smarrito, o piuttosto che non abbia mai posseduto la chiave dell’arca: un campionario del vecchio mondo è salito a bordo della nave provvidenziale, e la distesa sconfinata delle acque resta visibile dall’arca, a preannunciare il destino mondano dell’uomo. Come suggerisce il testo sacro (Genesi 8, 6), una volta chiuso il portello d’ingresso resta infatti, a permettere di “considerare lo stato del diluvio”, una finestra “trasparente, o diafana” (Arca: 38), a cui Kircher dedica un intero paragrafo:

⁶⁹ Le pagine sulla genealogia di Noè finiscono addirittura per far vacillare la centralità dell’analogia cristologica, a cui Kircher dedica il *Caput Ultimum* dell’opera: “Noë

“Dio prescrisse a Noè anche una finestra nell’arca, progettata in parte per ottenere luce a sufficienza, in parte perché aprendola, a suo tempo, si potesse considerare lo stato del diluvio, e perché servisse, tramite la liberazione di un corvo e di una colomba, a esplorare la condizione delle acque che si ritiravano” (“Sulla finestra dell’arca”, ivi: 40).

typus est Christi” (Arca: 233).

Monade

“Mai un secolo è stato più propizio a tale grande opera del nostro, che pare raccolga la messe per tutti gli altri”

Leibniz, *Discours touchant la Méthode de la certitude* (1697- 98)

La matrice enciclopedica della filosofia leibniziana s’impone da sé, e a tal punto che la ricerca di una nozione univoca di enciclopedismo soffre quasi per eccesso di evidenza. Possediamo innanzitutto i manifesti, i programmi e le annotazioni sull’enciclopedia, nonché sulla fondazione di accademie scientifiche e promozione di annuari bibliografici (cfr. il progetto per i *Semestria litteraria*), redatti fra il 1666 e il 1704 e riportati alla luce con tendenziosa perizia da Louis de Couturat sulla base dei documenti inediti conservati nella biblioteca di Hannover (1901: 118ss., *Logique*: 539ss.)⁷⁰.

La terminologia con cui Leibniz intrattiene potenti, accademie e amici tradisce poi un imbarazzante arcaismo: intestazioni quali *Trésor*, *Atlas Universalis*, *Vera Methodus*, *Bibliotheca*, *Aurora*, *Plus Ultra*, *Encyclopaedia arcana* e *Ars combinatoria*

⁷⁰ Sull’enciclopedia si vedano anche Mahnke, 1925 e Knecht, 1964.

segnalano senza equivoci dell'ammirazione leibniziana per le enciclopedie di Alsted, Bacone e Kircher, per le tavole di definizioni di Zwinger e per i progetti di lingue artificiali di Dalgarno e Wilkins, ma anche della sua curiosità per l'*Ars Magna* di Lullo, studiata sui commentari di Cornelio Agrippa e di Pierre Grégoire. Autori partecipi del clima pansofico tardo rinascimentale ed estranei ai più avanzati dibattiti scientifici.

Leibniz elogia soprattutto lo “stile filosofico” dell'*Encyclopaedia alstediana*, in particolar modo l'articolazione in precetti e commentari⁷¹, e infatti i suoi *plans* condividono la partizione della *scientia generalis* nei metodi “analitico e combinatorio”, o “analitico e sintetico” (*De synthesi et analysi universali*, 1679). Anche dopo aver abbandonato il proposito di integrare l'enciclopedia alstediana del 1620 con *elementa verae philosophiae* tratti dai propri scritti sulla teologia e la giurisprudenza, oltre che da Hobbes, Euclide, Cartesio, Jungius, Arnauld, Digby, Clauberg e Galileo (Logique: 571), Leibniz si avvale nell'*Introductio ad encyclopaediam arcanam* (1680 circa) dell'autorità di Alsted per introdurre la suddivisione della scienza generale in *praecognita* e *praecepta*, e per stilare l'elenco

⁷¹ “Una duplice distinzione entro questa distinzione [tra filosofare ‘acromatico’ ed ‘essoterico’] è quella tra precetti e commentari; essa fu utilmente apprezzata da Bartolomeo Keckermann e da Johann Heinrich Alsted e fu mantenuta anche da quell'uomo di somma dottrina che fu Gerhard Johann Voss, nelle sue partizioni delle arti liberali e popolari. L'utilità di questa distinzione consiste nel poter inserire alcuni argomenti degni di venir investigati o anche giovevoli, senza tuttavia interrompere il corso delle definizioni, delle divisioni e delle dimostrazioni”, *Dissertatio praeliminaris* (1670, Schriften IV: 146, trad. it. 76-7).

delle discipline fondamentali: logica, metodo o “modo di disporre”, sintesi e analisi, didattica, gnoseologia, mnemonica⁷².

A queste considerazioni sulla varietà degli spunti enciclopedici in Leibniz dobbiamo aggiungere lo sviluppo interno della sua filosofia: nonostante la relativa autonomia della tematica enciclopedica, il trascorrere dall’iniziale lullismo (inaugurato dalla *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666) al progetto di riforma dell’*Encyclopaedia* di Alsted (i *Cogitata quaedam de ratione perficiendi et emendandi Encyclopaediam Alstedii*, 1671), alla fase enciclopedistica più intensa successiva al soggiorno parigino del 1672/1676 (il breve *Dialogi de Rerum Arcanis*, 1678, i vari frammenti riconducibili al progetto *Plus Ultra*, 1679-81 e il più esteso *Discours touchant la Méthode de la certitude*, 1697-8) sino alle tavole enciclopediche tratte da Dalgarno del 1702-4 e alla nuova sistemazione delle scienze contenuta nei *Nouveaux Essais* (1704), s’intreccia senza soluzione di continuità al suo cammino speculativo⁷³.

Ma non appena ci si accosta ai contenuti degli scritti leibniziani sull’enciclopedia si resta sorpresi a causa della sproporzione fra proclami e risultati: tranne che per alcuni

⁷² “La scienza generale non è altro che la scienza [del pensare] del pensabile in generale in quanto è tale, la quale comprende non soltanto la logica accolta sino ad ora, bensì anche l’arte dello scoprire, e il metodo o modo di disporre, e in più la sintesi e l’analisi, e la didattica, o scienza dell’insegnare; la gnoseologia (gnostologia), che chiamiamo noologia, l’arte del ricordare o mnemonica, l’arte caratteristica o simbolica, l’arte combinatoria”, *Introductio ad encyclopaediam arcanam* (Opuscules: 511, trad. it. 124).

⁷³ Per la datazione di questi frammenti ci atteniamo alla ricostruzione di Couturat: Cap. V. Pasini, nella prefazione alla traduzione del *Discours* (cfr. Leibniz, 2001: 43), colloca lo scritto, in base a convincenti riferimenti intertestuali, tra la fine del 1697 e l’inizio del 1698. La traduzione del *Discours* qui impiegata è quella di Pasini.

esempi di applicazione — gli *Initia et Specimina Scientiae generalis* — e per le cinque tavole di definizioni improntate all'*Ars signorum* di Dalgarno, Leibniz non ha lasciato alcuna enciclopedia compiuta. Allo squilibrio delle totalizzazioni leibniziane gli interpreti hanno così risposto con l'elaborazione di modelli enciclopedici "latenti". Michel Serres (1968) legge allora nella sproporzione di intenzione e realizzazione un nuovo criterio di realizzabilità, attestato sull'attualizzazione infinita delle possibilità piuttosto che sull'unità di un'opera: siamo nel panorama dell'"accumulazione illimitata del sapere, della sua ambizione enciclopedica, realizzata più di quel che si dice, e quasi con la stessa frequenza con cui viene concepita" (ivi: 2). Accanto alla metafora del *labirinto* Leibniz predilige infatti l'immagine della vastità del mare: "Non ha grande importanza il modo in cui si ripartiscono le scienze, poiché esse sono un corpo continuo come l'Oceano", *Encyclopaedia arcana* (Opuscles: 511; Barone: 124)⁷⁴.

Per la discrasia di *intentio auctoris* e *littera* parla certamente la smisuratezza dell'ideale enciclopedico barocco il quale, a differenza dell'Illuminismo che opererà per la perfettibilità degli strumenti conoscitivi, sembra oscillare fra assolutismo e indeterminazione. La marcata distinzione del piano fenomenico da quello metafisico, tipica della filosofia leibniziana, può condurre alla paralisi operativa. In questo caso le circostanze storiche che hanno ostacolato la realizzazione dell'enciclopedia

⁷⁴ L'attualità e la vasta influenza dei motivi enciclopedici leibniziani è confermata dalla recente monografia su Carlo Emilio Gadda di Robert Dombroski (1999). Facendo tesoro dell'interpretazione deleuziana (1988), Dombroski riconduce l'impianto enciclopedico della narrativa gaddiana a una dimensione monadologica, al confine fra metafisica e stilistica.

leibniziana — nonostante i ripetuti appelli di Leibniz alla Royal Society, all'Académie des Sciences, a Luigi XIV, alla corte di Vienna e allo zar Pietro il Grande — appartenerebbero al livello delle verità di fatto.

Che il secolo prepari a “un grand ouvrage”, come sostenuto nel *Discours touchant la Méthode de la certitude*, è convinzione dettata prevalentemente dalla familiarità con le invenzioni tecniche dell'epoca: la stampa, la bussola, il telescopio, il microscopio e la chimica ampliano a dismisura l'orizzonte della conoscenza (Schriften VII: 171-5). È tempo, scrive Leibniz, di produrre “ordinamenti” e offrire “regole” per far progredire le scienze (ivi: 177), allo scopo di sottrarle al loro stato di disordine “senza inventario” (ivi: 178). Si tratta insomma di affiancare alle tecniche proprie delle singole discipline un metodo generale. L'enciclopedia, detta ancora convenzionalmente “teatro della vita umana” (ivi: 181), scorge il proprio compito là dove l'evidenza “ingenua” dei fenomeni lascia il posto al “nuovo mondo di creature innumerevoli”, mostrate dall'affinamento tecnico dei mezzi di scoperta (ivi: 174). Gli “inventari”, i “repertori”, gli “elenchi” e le “tavole” di definizioni leibniziane trasportano sul piano di un'*ars inventionis* infinitizzata quanto l'*Encyclopaedia* di Alsted assegnava al disegno provvidenziale. L'insegnamento di un sapere tradizionale è sostituito dal poter “apprendere senza maestro”, a partire da poche proposizioni, il contenuto di ogni scienza (ivi: 169).

Questa nozione di apprendimento s'intreccia al concetto leibniziano di realtà. L'enciclopedia non aspira, come in Alsted, alla raccolta di una totalità sulla soglia del venire revocata, ma è l'evidenza del mondo ad essere revocabile in ogni istante: l'analisi delle verità può dissolvere l'integrità delle “esperienze per sé note”, visto che

le “nozioni primitive” sono irraggiungibili “per noi”, e coincidono con gli attributi divini trascendenti. Questa è l’obiezione principale mossa da Leibniz agli empiristi, che fanno della “semplicità” delle idee un punto di partenza inanalizzabile, ed è obiezione impugnabile anche contro il criterio cartesiano di evidenza⁷⁵.

Paragoniamo la confidenza leibniziana con l’infinito alla soluzione adottata da uno dei più influenti enciclopedisti del secolo, il gesuita spagnolo Sebastiano Izquierdo. Nel *Pharus scientiarum* (1659) l’infinità delle “proprietà” e “passioni” riferibili alle essenze suggerisce l’infinità della scienza⁷⁶. Ma a limitare questa conseguenza è la connessione tra essenza e proprietà “nello stato quidditativo”, tale da permette di conoscere l’una mediante l’altra: “da ciò proviene la possibilità che si instauri una serie circolare” (Di Vona, 1968: 185). Data questa specifica afferrabilità delle essenze sul piano metafisico, Di Vona accosta la concezione dell’enciclopedia di Izquierdo a quella di Hegel:

“Almeno per la concezione della scienza metafisica come circolo di circoli che si protende all’infinito, la concezione di Izquierdo non può non richiamare alla mente l’idea analoga che si fece Hegel della filosofia come un tutto filosofico, che è un circolo di circoli, in cui consiste l’intero sistema filosofico” (*ibidem*).

⁷⁵ “Perché le idee di calore, del rosso o della leggerezza non sono semplici come per molti empiristi? Ciò dipende dal fatto che Leibniz crede nella possibilità di principio di spingere più in là l’analisi” (Ishiguro, 1972: 53).

⁷⁶ “Non è possibile percorrere in successione o esaurire l’infinito [...] Perché quante passioni resteranno sempre da conoscere di tutte le essenze escogitabili, che sono infinite? Certamente infinite infinità” (citato in Di Vona, 1968: 184).

Di contro, l'opzione leibniziana per l'"*infinité actuelle de parties*" del continuo, nonché la sua indisponibilità a ricomporre la divergenza epistemologica di "verità" e "cose", prospetta un modello alternativo di enciclopedia filosofica.

In parallelo all'infinità dell'analisi e alla metafisica del continuo in Leibniz vige infatti l'"atomismo logico" della teoria del giudizio (Ishiguro). Mentre il concetto completo di una sostanza individuale comprende infiniti predicati, risultando quindi infinitamente complesso, il calcolo logico e l'*ars combinatoria* leibniziana partono dal presupposto che la verità di una proposizione complessa derivi da quella dei suoi termini semplici. Come vedremo, le verità astratte non richiedono *termini simpliciores* in assoluto, perché è sufficiente che l'analisi mostri l'identità "convenzionale" del soggetto con la serie dei predicati che lo compongono: che 'p' sia diverso da 's' lo si può accettare in algebra senza dover proseguire all'infinito la definizione di entrambi. Per elevare l'arte della combinazione dei caratteri a una "sintassi logica" indipendente dall'interpretazione dei segni (Ishiguro) e svincolarla dalle condizioni extra-logiche e dal regresso infinito della fondazione, Leibniz introduce la metafora dell'"alfabeto dei pensieri umani": le *primae veritates* sono "forme semplici reciprocamente compatibili" (cit. in Ishiguro, 1972: 45)⁷⁷.

⁷⁷ A Leibniz vengono così attribuiti ora una metafisica dell'infinito ora un fenomenalismo finitistico, senza che nessuna delle due ipotesi sopravanzi l'altra in maniera definitiva: "Guardando a distanza il tardo frammento leibniziano [*l'Apokatastasis panton*] si nota subito che è scritto in due lingue: nella lingua di una discussione combinatoria della storiografia [...] nella lingua di una speculazione metafisica [...] Non solo qui, ma anche altrove Leibniz ha parlato queste due lingue: da un lato quella della monadologia e della sua metafisica dell'infinito, dall'altra quella del suo fenomenalismo" (Blumenberg, 1981: 146-147, trad. it. 142).

L'idea d'infinito, confinata da Cartesio nei domini incomunicabili della matematica — in cui figura negativamente come “indeterminato” — e della teologia, assume in Leibniz una caratteristica quanto moderna preminenza costruttiva. Vincolando la conoscenza dell'infinito all'intuizione, Cartesio pensa al numero infinito come a una nozione in atto irraggiungibile per l'uomo, mentre per Leibniz essa indica un concetto sincategorematico, la mera potenzialità del progresso del calcolo. Cartesio non dispone peraltro della definizione leibniziana di *possibilitas* in quanto “ciò che è internamente non contraddittorio”. Il possibile si risolve in lui nella *potentia* divina (Belaval, 1960: 266ss.).

Certo, in Leibniz è presente anche un significato “trascendentale” d'infinito (1960: 273ss.), l'*immensum* o infinito metafisico. Esso è “terminato” pur non essendo “finito” come la “finzione” dell'infinitesimale⁷⁸. Leibniz lo definisce però terminato e “nec unum nec totum” per distinguerlo dall'infinità degli attributi divini ed evitare così di ricadere nella sostanza infinita di Spinoza. Bertrand Russell distingue utilmente, al di sotto dell'*immensum*, fra infinito *in actualis* e infinito *in idealis*. Il primo riguarda le sostanze individuali ed è regolato dall'idea di totalità collettiva (dove la parte viene prima del tutto). Il secondo si riferisce al numero, esempio di totalità distributiva in cui il tutto precede le parti, come il numero intero precede la

⁷⁸ Ma anche l'infinitesimale non sfugge a una produttiva duplicità: da un lato infatti esso è una grandezza “finitizzabile”, cioè “trascurabile”, dall'altro è un *quasi nihil*, un divenire inesauribile di passaggi al limite.

frazione. Il “labirinto del continuo” origina perciò secondo Russell dalla fallimentare sovrapposizione di metafisica e teoria del giudizio (1991: pp. 35)⁷⁹.

Come testimoniano due testi che in anni recenti hanno catturato l’attenzione degli studiosi, il *De l’horizon de la doctrine humaine* (1693) e l’*Apokatastasis* (1715), le ripercussioni temporali della nozione di infinità metafisica toccano uno snodo cruciale della problematica enciclopedica⁸⁰. La questione affrontata nella prima meditazione, con l’ausilio del metodo combinatorio, concerne “il numero delle verità o falsità possibili, che gli uomini nella condizione in cui li conosciamo possono enunciare” (Horizon: 39), un numero che Leibniz ritiene finito. Nel secondo testo, sempre per via combinatoria, Leibniz applica il medesimo ragionamento al

⁷⁹ Fra i contributi dedicati all’infinito leibniziano, oltre ai classici Couturat (1901), Russell (1991) e Cassirer (1902), si può consultare il lavoro introduttivo di Burbage e Chouchan (1993) e la monografia di Mancosu (1996), che getta nuova luce sull’“infinitamente grande”, soffermandosi sulle riflessioni leibniziane intorno al solido infinito di Torricelli. L’antologia a cura di Lamarra (1986) raccoglie interventi su aspetti specifici dell’argomento, mentre Zellini (1980) sottolinea la trasformazione dell’infinito sincategorematico di Pietro Ispano in infinito potenziale. Koyré, nonostante la tesi del passaggio al “cosmo infinito” (1957), non riconosce le implicazioni filosofiche delle posizioni leibniziane: fermo alla contrapposizione fra fisica newtoniana e monadologia, egli trascurava le implicazioni matematiche e metafisiche dell’infinito leibniziano (XI: 235-272). Sul vastissimo tema dell’infinito nel contesto della cosmologia pre-copernicana resta fondamentale Duhem (soprattutto il volume VIII, 1958) al quale va affiancata per i secoli XVI e XVII l’opera di Grant (1984), che rivaluta la continuità della tradizione aristotelica, in auge sino ai primi decenni del XVII secolo.

⁸⁰ Max Ettlinger ha richiamato l’attenzione sull’*Apokatastasis panton* (1921), mentre una prima edizione del *Prologo* dell’*Horizon de la doctrine humaine* è contenuta in *Opuscules* (530-33). Entrambi i testi, oltre alla più completa versione di *De l’horizon de la doctrine humaine* e a numerosi inediti (lettere e frammenti), figurano nell’edizione del 1991 a c. di M. Fichant. Per un confronto fra l’escatologismo di Alsted e quello di Leibniz si veda Antognazza (1999) che riporta i commenti di Leibniz al *Diatriba de mille annis apocalypticis* di Alsted.

“numero di tutti i libri possibili che non superano una lunghezza definita, formati da parole con o senza significato; questo numero comprende anche di conseguenza tutti i libri *dotati di senso*” (ivi: 67).

E poiché le verità sulla storia umana contenibili nelle dimensioni di tutti i libri di storia scrivibili raggiungeranno una quantità enorme ma pur sempre limitata, si ripresenterà prima o poi ogni singolo evento, “*nihil dici, quod non dictum sit prius*” (ivi: 38). Per evitare questa conseguenza non resta perciò che sconfessare la premessa, e dubitare che “la natura umana non sia più perfetta di come è ora” (ivi: 38). Come nota Fichant, già nel *De l'Horizon* si poteva leggere in filigrana la medesima conclusione, poiché l'assurda conclusione della ripetizione dell'identico dimostrava *a contrario* la falsità dell'ipotesi di patenza, cioè la stabilità della natura umana⁸¹.

I due saggi, nel tematizzare il rapporto fra temporalità mondana e quantità delle verità, mettono in discussione la natura e i compiti dell'esposizione totalizzante. L'interrogazione è portata là dove vengono meno le leggi di compiutezza dell'*Encyclopaedia* di Alsted e di incrementabilità regolata empiricamente dell'*Encyclopédie* francese, a cui corrispondono sul piano della composizione la padronanza individuale dell'erudizione e l'accumulazione collettiva. Quale genere enciclopedico sarà all'altezza dell'infinità metafisica della materia e del tempo? Qui non è in gioco l'infinità del calcolo, quell'approssimazione alla risoluzione dei

⁸¹ “Questa ricerca serve a meglio concepire quanto poco sia l'uomo al cospetto della sostanza infinita, dal momento che il numero di tutte le verità che tutti gli uomini insieme possono conoscere è assai ridotto quand'anche ci fosse un'infinità di uomini che per tutta un'eternità si avvicendassero nell'avanzamento delle conoscenze, supponendo sempre che la natura umana non diventi più perfetta di quanto sia ora”, Prologo a *De l'horizon de la doctrine humaine* (Horizon: 38).

concetti sempre sospettabile del finitismo insito nella “finzione” dell’infinitesimale, bensì “l’idea positiva dell’infinito” rivendicata da Leibniz nei *Nouveaux essais sur l’entendement humaine* (II, §17). L’*ars combinatoria*, che come *scientia generalis* negli scritti degli anni ‘80 delimita gli orizzonti dell’enciclopedia, è commisurata a una condizione limite.

1. Infinito e contingenza

“Noi possiamo conoscere quasi nulla adeguatamente, poco *a priori* e conosciamo la maggior parte delle cose mediante l’esperienza”
(Schriften VII: 295-6, trad. it. 155).

L’irriducibilità dell’esperienza di un mondo esistente, che commentando l’*Apokatastasis* mostreremo possedere il vantaggio del più breve accesso cognitivo (le *sensations*), nei tardi scritti sull’enciclopedia sancisce il primato delle definizioni nominali e delle nozioni distinte sui requisiti dell’*encyclopédie démonstrative*, contraddicendo le ricostruzioni logicistiche della *scientia generalis*⁸². Una definizione nominale, è importante ricordare, è formata da una “enumerazione di note sufficienti”, cioè sufficienti a “identificare” l’oggetto; essa si differenzia pertanto da una definizione reale, la quale necessita di una analisi “sino alla fine” che procura una conoscenza adeguata, e quindi raggiunge “i primi possibili” (*Mediationes*: 423-5, trad. it. 162-4). Tenendo a mente questa fondamentale distinzione, ci interesseremo in

particolare delle *tabulae* di definizioni compilate all'inizio del 1700 e delle speculazioni meta-enciclopediche condotte dalla prospettiva di percezioni “diversificate in un’infinità di modi pur conservando la loro brevità” (Horizon: 77), come a dire di quel *succedaneum* della *grande methode* invocata da Leibniz nel *Discours touchant la Méthode de la certitude* (1697/98) e in altri testi coevi⁸².

In essi Leibniz forza l’abituale specificazione di *initia* e *specimina* (Schriften VII: 57-64, Opuscles: 217, trad. it. 119-122), con i “principi” riferiti alla “Logica ridotta a una sorta di Algebra”, e gli “esempi” che ne applicano il metodo all’insieme delle scienze: meccanica, fisica, medicina, morale, politica, teologia razionale, storia letteraria, teologia rivelata (Logique: 138-41). Definendo il calcolo generale un “perfezionamento finale dell’arte d’inventare”, alla quale non si riesce “a giungere facilmente” (ivi: 169), il *Discours* rimanda ad altro luogo la trattazione della *science generale*, e si intrattiene sulle caratteristiche dell’*inventaire general* “di tutte le conoscenze già possedute dagli uomini” (Schriften VII: 182-3). Poiché sono “i fatti ad aver maggior bisogno di raccolte, citazioni e inventari”, sarà necessario “svolgere il più gran numero di comparazioni”, dirigendo la ragione sui “fatti rivelati dai sensi” per ottenere verità “importanti” (*ibidem*). Allo scopo, converrà dotarsi di repertori sistematici ed alfabetici (ivi: 180), senza trascurare le “conoscenze non scritte disperse tra gli uomini di diverse professioni” (ivi: 181). E poiché non si potrà conferire a tale

⁸² In primis Couturat, ma anche Russell e, in parte, Mahnke (1925).

⁸³ Cfr. Phil. VII, 168, pubblicato in Schriften VII (157-174). Couturat ritiene che esso segua al *Discours touchant la Méthode de la certitude* (da lui datato 1680), rispetto a cui testimoniarebbe di un’ulteriore limitazione dei compiti dell’enciclopedia (1901:

opera la coerenza dimostrativa richiesta dalla scienza generale, dove da pochi “elementi” si deduce qualsiasi definizione, bisognerà accontentarsi di “sistemi più lunghi”, utili a semplificare la riflessione e le applicazioni (ivi: 180). Questo spiega perché sia consigliabile limitarsi ai principi inventivi delle scienze particolari, e fra questi considerare sia le “osservazioni dovute all’esperienza” che quelle intellettuali (*ibidem*). Bisogna infatti evitare di usare la ragione *toute seule*, “perché l’esperienza sta alla ragione come le prove (ad esempio quella del nove) stanno alle operazioni aritmetiche” (ivi: 173).

Gli esempi (*specimina*) della logica generale, che nel progetto *Plus ultra* sembrano dispiegare l’ideale dimostativo anche sul terreno delle scienze fisiche, finiscono con l’acquistare un’autonoma considerazione⁸⁴; i “sistemi più lunghi”, da intraprendere in vista dei compiuti “teoremi della scienza pura”, sviluppano una loro specifica metodologia, caratterizzata dall’impiego di definizioni fondate sull’esperienza e sulle osservazioni. L’instancabile raccolta di definizioni occupa ora il nucleo dell’impresa enciclopedia (“Ebbi sempre cura, sin da ragazzo, di compilare definizioni”, citato in *Logique*: 169), prendendo il posto del venerato modello geometrico degli *Elementi* di Euclide.

Al fine di comprendere i testi leibniziani sull’enciclopedia è dunque necessario tener presente le considerazioni intorno alla verità e alla natura della definizione,

162). Come già ricordato, Pasini colloca invece lo scritto tra la fine del 1697 e i primi mesi del 1698 (Leibniz, 2001: 43).

⁸⁴ “Nei successivi progetti d’enciclopedia [successivi alla ricezione dei “filosofi sperimentali”], migliora la posizione assegnata alla scienza della natura, ciò che

ovvero innanzitutto le *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) e le *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686)⁸⁵. Nelle *Meditationes*, il problema della verità è colto dall'angolatura delle "differenze" e dei "criteri" propri della *verità delle idee* (*Meditationes*: 422, trad. it. 160); esso non pertiene quindi alla sola logica del giudizio (il "porre ideale" di Cassirer), ma alle idee — dette anche nozioni o concetti —, a "qualcosa che è nella nostra mente" (*Quid sit idea?* 1678; *Schriften* VII: 263, trad. it.: 109). Tra i vantaggi dell'appello alle idee spicca la confutazione del regresso infinito dell'analisi: una dimostrazione infinita — l'analisi è la componente "risolutiva" della dimostrazione — priva dell'evidenza di nozioni "distinte" non perverrebbe mai alla "comprensione dei termini" indimostrabili (lettera a Conring del 19 marzo 1678, in *Schriften* I: 193-99). Le *Generales inquisitiones* affermano inequivocabilmente che la "scomposizione all'infinito" (§ 65) non sostituisce la necessità di porre termini "concepiti per sé" o "esperienze" (§ 64)⁸⁶.

Le caratteristiche che distinguono fra di loro le idee individueranno delle "qualità" attribuibili alla rappresentazione di un contenuto, non al giudizio sulla coerenza logica delle proposizioni: un'idea sarà chiara se permetterà di riconoscere una "cosa", distinta se la identificherà, adeguata e simbolica se la esprimerà, e adeguata e intuitiva (cioè "primitiva") se la intuirà (*Meditationes*: 422, trad. it. 160-1). In ogni caso, che la

implica la progressiva autonomizzazione di parti di questa scienza rispetto a quel che nelle classificazioni leibniziane è la filosofia prima" (Duchesneau, 1993: 15).

⁸⁵ Le *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* sono fra i pochissimi testi pubblicati da Leibniz, negli "Acta Eruditorum" di Lipsia del novembre 1684.

⁸⁶ "Si vuol sapere, pertanto, se sia possibile che la scomposizione dei termini non complessi possa talvolta essere continuata all'infinito, in modo da non pervenire mai a termini concepiti per sé" (*Generales*: § 64, trad. it. 293).

conoscenza risulti oscura e confusa, che riconosca i colori “al modo dei pittori”, che proceda matematicamente o che afferri intuitivamente le nozioni primitive, ad essa competerà la fondamentale proprietà della “brevità”. Come accade del resto anche in algebra e aritmetica, dove predomina la funzione simbolico-espressiva della conoscenza adeguata e i *signa* costituiscono un artificio del pensiero “cieco” il quale, per dotarsi di un “pensiero attuale”, sacrifica l’intuizione della “natura della cosa”, la tralascia “per brevità” (ivi: 423, trad. it. 162).

È dunque buona regola non appiattare la “dimostrabilità”, cioè la conoscenza simbolica che soccorre la fragilità naturale della memoria, sulle componenti metafisiche della verità:

“Leibniz non dice che Dio è in grado di conoscere *a priori* le verità contingenti (cioè per mezzo delle loro spiegazioni), e che invece noi non lo siamo. Queste relazioni epistemologiche non sono costitutive della contingenza; esse sono soltanto conseguenze delle proprietà logiche costitutive della contingenza [...] ritengo che la concezione della necessità basata sulla ‘dimostrabilità’ sia fundamentalmente errata” (Adams, 1994: 28-29)⁸⁷.

Spesso Leibniz definisce contingente la verità, sia di una proposizione che di una nozione, che richiede “una scomposizione continuata all’infinito” (ivi: § 61, trad. it. 291). La procedura di analisi non dimostra la necessità di una proposizione esistenziale. Tutt’al più si potrà dire che “l’esistente è l’ente che è compatibile con moltissimi enti, ossia l’ente massimamente possibile” (*Generales Inquisitiones* § 73,

trad. it. 296). Ciò che non esonera Dio da un rapporto “morale” con la verità, ma che giustifica l’appello leibniziano ai “fini supremi ed arcani della sua sapienza”⁸⁸.

Nell’affrontare il problema del rapporto fra Dio e le verità, Leibniz affianca perciò al linguaggio della logica quello teologico della “volontà” di Dio, del “piacere” a Dio (ivi: § 73, trad. it. 296), definendo Dio una causa “extramondana”, “fuori della serie” infinita di regressioni causali (*De rerum origine radicali*, *Schriften* VII: 303; *De scientia universalis seu calculo philosophico*, *Schriften* VII: 200).

L’esistenza impedisce l’assimilazione logicistica delle *veritates* dischiuse dall’esperienza sensibile; ragione per cui Leibniz asserisce sia la legittimità di una “dimostrazione perfetta” delle verità contingenti da parte di Dio che la separazione metafisica dei due ambiti⁸⁹. Il fatto che Dio comprenda tutte le cose “*a priori* e a guisa

⁸⁷ Adams contesta qui le tesi di Russell, Lovejoy e Couturat i quali, basandosi sulla possibilità di concludere un’analisi infinita concessa a Dio da Leibniz, derivano l’illusorietà della distinzione di contingenza e necessità.

⁸⁸ In una occasione Leibniz si spinge sino a caratterizzare in senso percettivo il venire all’esistenza del mondo creato: “Penso di aver scoperto che esistere non è nient’altro che l’essere percepito [sentiri] — l’essere percepito tuttavia, se non da noi, quanto meno dall’Autore delle cose, l’essere percepito dal quale non è altro che fargli piacere, essere in armonia”, *Sämtliche Schriften und Briefe* (VI, III: 56).

⁸⁹ “In Dio si richiede la sola scomposizione dei concetti propri, la quale avviene in lui tutta simultaneamente. Per cui egli conosce anche la verità delle cose contingenti, la cui perfetta dimostrazione trascende ogni intelletto finito” (*Generales*: § 131, trad. it. 312). Anche nel frammento di argomento enciclopedico *De la sagesse* (databile ai primi anni del soggiorno ad Hannover, circa 1679) i principi dell’arte inventiva sono posti al servizio della “conoscenza perfetta della cosa proposta”, che richiede di “considerare tutti i requisiti di ciascun requisito” fino a che “si è condotta a termine l’analisi”, *De la sagesse* (*Schriften* VII: 83, trad. it. 131). L’intelletto divino, dotato di un potere infinito di analisi, può “giudicare della possibilità delle cose in base alle sole esperienze del suo intelletto, senza alcun’altra percezione, e in tal modo, “conoscere la verità” delle cose contingenti, la cui perfetta dimostrazione trascende ogni intelletto finito” (*Generales*: §131, trad. it. 312). Resta però da chiarire il rapporto fra l’infinità del “tutto simultaneamente” e quella del “condurre a termine l’analisi”. Se la prima è

di verità eterna” non spiega perché, fra gli infiniti mondi possibili che includono il sottoinsieme dei compostibili, egli abbia scelto di creare il nostro⁹⁰. L’esperienza intuitiva delle idee propria di Dio, e l’analisi infinita a partire da esse, si avvicinano alle definizioni reali — che esprimono il “modo di generare una cosa” dalle quali “risulta che la cosa è possibile” (*De synthesis et analysis universalis*, Schriften VII: 292ss.) — senza poter sostituire il calcolo combinatorio alla decisione di conferire esistenza ad alcuni possibili: il criterio per cui l’esistente è “l’ente massimamente possibile” indica una scelta razionale compiuta dopo aver deciso, per così dire irrazionalmente, di arrestare l’analisi ad alcuni membri delle serie attualmente infinite dei termini possibili. Ad esempio, dati i possibili enti A, B, C e D, dopo aver esaminato le qualità di ognuno di essi ed aver appurato che il solo A si distingue per certe differenze, la mente divina sancirà l’esistenza di A. Ma A esisterà nel senso in cui “esiste, ciò che piace a qualche mente esistente”. E A piacerà nel senso in cui una mente deciderà di conferirgli l’esistenza, pur potendo “ancora indagare se non vi sia differenza tra B, C, D” (*Generales*: § 73, trad. it. 296-7).

di altro genere rispetto al semplice potenziamento del calcolo, che ne è dell’idea che “l’origine della nozione di infinito provenga dalla stessa sorgente di quella delle verità necessarie” (*Nouveaux essais sur l’entendement humaine*, II, 17, 16)? Anche concedendo a Dio un’*intuizione* totale dell’infinito, invece che la perizia matematica, non sfuggiremmo infatti al paradosso per cui “Dio risulterebbe meno intelligente dell’uomo per il fatto che non potrebbe pensare il possibile o l’esistente” (Melandri, in Lamarra, 1986: 216).

⁹⁰ Di qui la limitazione della prescienza divina: “E quindi nel perfetto concetto individuale di Pietro o Giuda, considerati sotto l’aspetto della possibilità ed astraendo dal decreto divino di creare i loro spiriti, sono presenti e sono visiti da Dio tutti gli eventi che accadranno loro, sia necessari che liberi”, *Primae veritates* (Opusculus: 520, trad. it. 185).

Mentre “non ogni nozione possibile è vera”, perché esistono anche nozioni che a causa dell’infinità della scomposizione non possiamo definire vere che contingentemente (da qui l’ossimoro del “vero contingente”: “Proposizioni vere contingenti sono quelle che richiedono una scomposizione continuata all’infinito”, ivi: § 61, trad. it. 291), “tutte le proposizioni esistenziali sono certamente vere”, sebbene non necessarie (ivi: § 66, 73, trad. it. 294, 296). Le verità di fatto sono quindi contingenti per quanto attiene alla loro “dimostrabilità”, mentre i possibili portano il marchio della contingenza nella loro “verità”: nei mondi possibili contingente è la decisione se essi “siano da ammettere all’esistenza, oppure no” (ivi: § 66, trad. it. 294). Il catalogo enciclopedico dell’esistente sarà dunque privo della coerenza *more geometrico* caratteristica delle formule della scienza pura, e però risulterà più denso di verità.

La necessità attribuita alle essenze e la contingenza propria dell’esistenza rappresentano soltanto le relazioni più frequenti fra questi termini. Dio è infatti un “esistente necessario”, e vanno prese in considerazione anche nozioni possibili e contingenti, cioè nozioni che pur essendo possibili sono vere in maniera “contingente” (Adams, 1994: 171). Leibniz gioca infatti con due significati di contingenza e di possibilità. L’essere possibile, nel caso di un possibile la cui verità sia contingente, non significa l’essere vero in base a una definizione reale che dimostri “la possibilità della cosa” quanto piuttosto, l’essere possibile che il possibile sia vero, e quindi l’essere contingente in un senso più ampio: come non-vero, non-necessario e insieme non-esistente.

2. Le *tabulae* di definizioni

Anche evitando di rispondere alla domanda se Dio possieda o meno la facoltà di risolvere in verità analitiche ogni “esperienza e percezione”, va detto che la scomposizione “condotta a termine” si presenta quale uno standard impraticabile per l’uomo, che perciò non raggiungerà mai le nozioni primitive originarie contenute nei termini più complessi:

“Poiché invero non ci è sempre dato trovare le ragioni a priori di tutte le cose, siamo perciò spinti ad avere fiducia nei sensi e nelle autorità e massimamente anche nelle percezioni intime e nelle percezioni diverse conspiranti tra loro [...] Nelle cose di fatto sono sufficientemente vere quelle che sono tanto certe quanto le mie proprie riflessioni e percezioni”, *Introductio ad encyclopadiam arcanam* (Opusculi: 514, trad. it. 127).

Essendo estremamente difficile “portare a termine l’analisi delle cose”, mentre altrettanto non si può dire per “l’analisi delle verità di cui si ha bisogno”, non è indispensabile completare “l’analisi del soggetto o del predicato” (Schriften VII: 83-84, trad. it. 131-32). Alle limitazioni cognitive delle facoltà umane si addicono “cose più facili”, e dal momento che gli oggetti più semplici sono i numeri, le linee e i movimenti, da questi converrà partire per compilare un “catalogo dei pensieri semplici”:

“Ed è tutto ciò che può fare l’animo nostro nello stato in cui è presentemente” (Schriften VII: 84, trad. it. 132).

Alla realizzazione “in questa vita” dell’enciclopedia, quando se ne siano specificati i confini in base a questi principi di moderazione, non sembrano allora opporsi che gli ostacoli frapposti dalla mancanza di collaboratori e dalle circostanze storiche sfavorevoli (Logique: 175). La raccolta di definizioni è un compito smisurato ma attingibile dal momento che Leibniz, forte della separazione dei concetti (e cose) dalle verità⁹¹, nel giudizio sulle verità si accontenta di un “grado di probabilità” tale da scaturire in un “aumento della felicità”⁹².

La qualità specifica delle nozioni da inserire nell’enciclopedia dev’essere *la loro maneggiabilità*. Essa si riflette sulle caratteristiche compositive dell’opera, che non dovrà risultare “troppo prolissa”, se deve servire da supporto alla dimostrazione, ad “ovviare alla confusione dei libri che ripetono le stesse cose” e a “rivelarci ciò che ci manca” (Schriften VII: 57, trad. it. 119-20). Certo, l’enciclopedia resta un’opera “arcana”, perché “arcana” è la “serie delle cose” alle quali gli uomini non hanno “in questa vita” “speranza di pervenire” (*De organo sive arte magna cogitandi*, 1686 circa; Opuscles: 430, trad. it. 136), ma tale consapevolezza non ci esonera dal compito di ricondurre “l’immensa moltitudine a poche cose, la possibilità delle quali si può supporre e postulare o provare con l’esperienza” (ivi: 432, trad. it. 138).

⁹¹ “Non sembra che l’analisi dei concetti sia tanto nei poteri umani da poter pervenire alle nozioni primitive, ossia alle cose che si concepiscono per sé. Ma è maggiormente nei poteri dell’uomo l’analisi delle verità, poiché possiamo dimostrare assolutamente molte verità e ricondurle alle verità primitive indimostrabili; applichiamoci pertanto essenzialmente ad essa”, *Introductio ad encyclopaedia arcana* (Opuscles: 514, trad. it. 127).

⁹² “Principi ed esempi della scienza generale sull’instaurazione e gli sviluppi delle scienze. Ossia del modo con cui gli uomini possono, prestando attenzione, giudicare

Il metodo adatto a questa cauta valutazione dei poteri dell'intelletto umano prescrive che "il catalogo di quei concetti che si concepiscono per se stessi" sia racchiuso nell'elenco di definizioni nominali. Esse sono "nozioni concepite per sé, che si possano attingere in modo distinto" senza bisogno di spingersi alle "esperienze prime", che altrimenti "ne risulterebbe che nessuna proposizione potrebbe venire dimostrata perfettamente in modo razionale" (Generales: § 64, trad. it. 293). La "conoscenza dei numeri" è infatti l'unico campo in cui ci si "avvicina notevolmente" a delle nozioni adeguate, senza peraltro ottenerle⁹³. Perciò, sebbene Leibniz stabilisca per le verità astratte il "sommio criterio" dell'inclusione logica del predicato nel soggetto, esso non si applica che a "proposizioni identiche" (Schriften VII: 295, trad. it. 154). In assenza dei "primi possibili", come escludere che spingendo più in là l'analisi di un concetto non compaia una contraddizione "che la nozione complessa può implicare" (Meditationes: 424, trad. it. 163)? È per ovviare a questa insufficienza connaturata al metodo rigorosamente dimostrativo Leibniz ritiene insostituibili le conoscenze nominali, le esperienze, l'"autorità dei sensi" e la "storia dei fenomeni" (ivi: 296, trad. it. 156)⁹⁴.

infallibilmente della verità o almeno del grado di probabilità", *Initia et Specimina Scientiae Generalis* (Schriften VII: 57, trad. it. 119-20).

⁹³ "Non so se di essa [di una nozione adeguata] gli uomini siano in grado di fornire un esempio perfetto, tuttavia la conoscenza dei numeri le si avvicina notevolmente" (Meditationes: 423, trad. it. 162).

⁹⁴ "Se però gli uomini siano mai in grado di condurre la perfetta analisi delle nozioni, ossia se possano ricondurre i loro pensieri ai primi possibili e alle nozioni irrisolubili, vale a dire (ciò che è lo stesso) agli stessi attributi di Dio, cause prime e ragione ultima delle cose, non oserei ora affermarlo. Per lo più siamo soddisfatti quando abbiamo appreso, mediante l'esperienza, la realtà di talune nozioni, per cui in seguito

“Poiché in realtà non è in nostro potere dimostrare perfettamente *a priori* la possibilità delle cose, ossia risolverle in Dio e nel nulla, sarà sufficiente ricondurre la loro immensa moltitudine a poche cose, la possibilità delle quali si può supporre, o postulare o provare con l’esperienza” (segue l’esempio della riduzione di tutti i movimenti al moto circolare e a quello in linea retta, *Opuscles*: 432, trad. it. 138).

Leibniz sembra quindi suggerire che accanto alle definizioni reali *a priori* — quelle “causali reali perfette”, corrispondenti a idee adeguate di verità di ragione (*ibidem*) — si debbano utilizzare definizioni reali che potremmo definire “a posteriori”. Queste ultime ottengono “per altra via” lo scopo principale delle definizioni reali, ovvero la dimostrazione della *possibilità* della cosa (*Meditationes*: 425ss.). Per quale altra via? Semplicemente partendo da definizioni nominali che nel concludere con l’esistenza (*actu*) della cosa ne implicano la possibilità: “perché ciò che esiste o è esistito attualmente è certamente possibile”. La circolarità della terminologia leibniziana, con le definizioni nominali che essendo riferite a sostanze esistenti diventano definizioni possibili e quindi reali, è comprensibile sulla base delle modalità che fanno di una idea simbolica (e quindi adeguata, anche se non perfettamente) un’idea chiara e distinta, e viceversa. Si tratta di rispondere sul piano dei fenomeni esistenti, non su quello degli enti di ragione, all’esigenza di mediare fra il criterio della calcolabilità e quello dell’intuizione dell’esistenza⁹⁵.

costituiamo tutte le altre sull’esempio della natura” (*Meditationes*: 425, trad. it. 164-5).

⁹⁵ “L’idea ‘intuitiva’, in cui l’atto di apprendimento fa tutt’uno col suo oggetto [...] ma per essere appreso tale oggetto deve esistere [...] Un’idea simbolica è adeguata se per mezzo di di un algoritmo o altro artificio espressivo rende computabile ciò di cui tratta, vale a dire lo dimostra risolvendolo in un numero finito o illimitatamente uniforme di passaggi analitici” (Melandri, in Lamarra, 1986: 209-10).

Nel *De synthesis et analysis* ci viene suggerito di partire da “caratteri imposti” che Leibniz considera hobbesianamente “nominali” e “arbitrari” (Schriften VII: 295, trad. it. 154). Essi sono nominali nel senso che non riguardano *primae veritates* colte al termine dell’analisi, quanto piuttosto concetti costruiti, e quindi ancora complessi e potenzialmente contraddittori. A partire da tali nozioni “si deve formare un concetto possibile per ottenere una definizione reale” (*ibidem*). In che modo? Ricercando fra tutte congiunzioni delle nozioni quelle che permettono di “generare una cosa”, procedimento che come sappiamo equivale a “dimostrare la possibilità della cosa” (*ibidem*). Anche se non siamo certi che questo sia il metodo reale di produzione della cosa — cfr. l’esempio dell’ellisse, generabile sia mediante due fuochi che sezionando un cono (*ibidem*) —, dal momento che gli effetti sono “esistenti” e di essi possiamo fare esperienza i “caratteri imposti, nondimeno sono reali” (*ibidem*).

Fornire un elenco di definizioni nominali significa allora dotarsi di un potente strumento tassonomico, utile a semplificare l’infinità dei fenomeni reali, a riconoscere e individuare gli oggetti. A tal fine non ha alcun senso separare le verità di ragione da quelle di fatto, gli enti matematici dai “suppellettili”, visto che entrambi sono colti per esperienza, per prove e supposizioni⁶. È impossibile “non fare alcun riferimento all’esistenza” (Generales: § 64, trad. it. 294). L’esistenza contiene la promessa di avanzare dall’infinità di attributi confusi presenti in ogni descrizione alla

⁶ L’enciclopedia è descritta come un elenco di definizioni nominali “delle verità prime per noi”, degli *Experimentis* che non possono venire messi in discussione, delle “verità intellettuali e sensibili, ovvero di ragione e di fatto”, *Plus ultra, sive initia et specimina scientiae generalis* (Phil., VII, A, 26; cit. in *Opuscles*: 219).

dimostrazione della possibilità dell'ente descritto⁹⁷. Contro gli scettici, Leibniz ribadisce pertanto l'importanza di avere “fiducia nei sensi” (Schriften VII: 297, trad. it. 156) e il bisogno di “un'arte singolare” da applicare alle verità di fatto, per fare finalmente “buon uso sia delle osservazioni copiosissime, già a disposizione della nostra epoca, che della vera analisi” (*ibidem*). L'arte — la *scientia generalis*? la stessa enciclopedia? — dovrà “compiere e ordinare le esperienze”, ma anche “connetterle per poter trarne induzioni utili e scoprir le cause e per stabilire le regole generali ed i postulati” (*ibidem*)⁹⁸.

Quanto detto sinora permette di intendere i motivi che hanno indotto Couturat a privilegiare, nell'interpretazione del significato complessivo dell'enciclopedismo leibniziano, lo scritto dal titolo *Primae veritates* (1695 circa; Opuscles: 518-23) alle cinque tavole di definizioni preparatorie all'enciclopedia (una di esse è stata pubblicata in Opuscles: 437-510). Il *Primae veritates* rappresenterebbe il manifesto del logicismo leibniziano e il programma dell'enciclopedia: “in questo opuscolo

⁹⁷ “Del resto, vi è bene ancora una differenza tra le varie specie delle definizioni reali: quando la possibilità non si prova se non con l'esperienza, come nella definizione dell'argento vivo, di cui conosciamo la possibilità perché sappiamo che vi è effettivamente un tal corpo fluido, estremamente pesante, e tuttavia assai volatile, la definizione è solo reale e niente più”, *Discours de métaphysique* (1975: § 25, trad. it. 95-6).

⁹⁸ La possibilità di giungere a definizioni reali tramite l'esperienza dipende in Leibniz dal nesso *metafisico*, e non gnoseologico-empiristico, posto fra percezione ed esperienza. L'esistenza, in senso metafisico, non è altro infatti che una percezione prospettica da parte della monade, come dimostra la polemica leibniziana contro la fondazione cartesiana del *cogito*: “Stato di veglia e stato di sonno non si differenziano per maggiore o minore grado di *realtà degli oggetti* percepiti, ma secondo l'espressione di Leibniz, *soltanto per la forma* [...] per leibniz la realtà sensibile è appunto una realtà che si situa nell'orizzonte del quadro ‘soggettivo’ che se ne fa l'anima” (Mugnai, 1976: 20-1).

Leibniz ha riassunto in quattro pagine tutta la sua metafisica, deducendola dal *principio di ragione*".

Il fatto è che le "verità prime" oggetto di quel saggio, tra le quali il principio di simmetria e degli indiscernibili, non sono altro che assiomi compatibili con il principio di identità: "verità prime sono quelle che enunciano la medesima cosa circa se stessa o negano l'opposto del suo opposto" (ivi: 182). Come sappiamo dalle *Generales inquisitiones*, nel corso della scomposizione di un termine complesso figurano anche, accanto agli assiomi, le "definizioni dei termini non complessi che si è provato essere veri" (o "termini concepiti per se stessi") e le "esperienze"⁹⁹. Le tavole di definizioni, che rappresentano le uniche parti compiute dell'enciclopedia leibniziana, contengono allora l'elenco di definizioni nominali, l'"alfabeto dei pensieri umani" realizzabile tramite concetti ricavati da esperienze scomposte in assiomi e concetti (Opuscles: 430, trad. it. 136).

Nelle riflessioni sull'enciclopedia raccolte sotto l'intestazione di *Plus ultra* Leibniz ribadisce la concezione della verità esposta nelle *Generales inquisitiones*: la distinzione fra definizioni reali e nominali, fra concetti chiari, distinti e adeguati. Ad essa accompagna questa osservazione polemica nei confronti della "risoluzione continua" di Pascal: "si mostra che per dimostrazioni perfette delle verità non sono richiesti concetti perfetti delle cose" (Opuscles: 220). Ecco perché l'"alfabeto dei

⁹⁹ "Infatti, provare che un termine complesso è vero significa scomporlo in altri termini complessi veri e, finalmente, scomporre questi ultimi nei termini complessi primariamente veri, cioè negli assiomi (ossia nelle preposizioni per sé note), nelle definizioni dei termini non complessi che si è provato essere veri, e nelle esperienze" (Generales: § 61, trad. it. 292).

pensieri umano” non ambisce ad essere un repertorio di “verità prime in assoluto”, le quali “per la natura stessa delle cose” non sono dimostrabili (ivi: 219); ma si presenta come alfabeto delle “nozioni ‘prime per noi’ con cui comporre tutte le altre” (ivi: 220-221). Esso è un “catalogo di quei concetti che si concepiscono per se stessi”, un “catalogo delle nozioni primitive (Opuscles: 430, trad. it. 136), ma primitive “per noi”, per l’esperienza umana del concepire e percepire (*Sur la Caractéristique*, Phil., VII, C, 160-161, citato in Opuscles: 434).

Il secondo elenco di definizioni, il più esteso dei cinque, prende avvio da coppie di nozioni metafisiche — enti “astratti” e “concreti, “accidenti” e “sostanze”, “corpo” e “spirito” (ivi: 437-8) —, che riproducono analogicamente la prima suddivisione: “*Ente*, una cosa (*res*) che può essere distintamente concepita. *Esistente* è ciò che può essere distintamente percepito” (*Table de définitions*, Phil. VII, D, II, 2, 51 p. in-folio; Opuscles: 437. Da notare è l’avverbio *distinctè*, il quale segnala l’approccio nominale alle idee distinte)¹⁰⁰. I concetti superiori della metafisica (*ens* ed *existens*) condividono con gli animali, gli oggetti quotidiani e i loro attributi la circostanza di essere “concepibili distintamente” oppure “percepibili”, mentre il criterio di non contraddizione riguarda soltanto le verità astratte ma convenzionali. Una verità oscura e confusa, tratta dall’esperienza di enti “esistenti” (che “percepiamo immediatamente

¹⁰⁰ Come ricordato da Couturat (*Logique*: 170-3), queste tavole — l’ultima delle quali (Phil. VII, D, II, 5. 89 pagine in-folio) è ordinata alfabeticamente — ricalcano fedelmente l’*Ars Signorum* di Dalgarno (1661), di cui mantengono la suddivisione scolastica in sostanze (*res*) e accidenti (*accidentia*), riferiti rispettivamente alle qualità e agli attributi delle sostanze. Fra le *res*, Leibniz inserisce le definizioni del *concretum physicum*, *artefactum* e *spirituale*, mentre degli *Accidentia* fanno parte l’*accidens commune*, *mathematicum*, *physicum generale*, *rationalis*, *aeconomicum* e *politicum*.

entro di noi”, o tramite i sensi, ivi: 155-6, trad. it. 295-6), conterrà un maggior numero di verità, cioè una maggiore “promessa” di raggiungere idee adeguate delle essenze, rispetto alle verità astratte convenzionali, che non fanno che svolgere un sistema di equivalenze attraverso l’artificio della notazione. Ad esempio, la percezione di colori e suoni contiene figure e movimenti “così molteplici e minuti che in questo suo stato presente la nostra mente non è in grado di osservarli uno per uno distintamente” (Meditationes: 426, trad. it. 167). La confusione della percezione racchiude una densità fenomenica che Leibniz non è disposto a sacrificare in nome di una deduzione *more geometrico*.

Forte dell’“arte singolare” delle verità di fatto, e a dispetto delle virtù smisurate attribuite all’enciclopedia — cessazione delle controversie, raggiungimento della saggezza e della felicità, dimostrazione di tutte le verità “entro pochi anni” —, Leibniz non abbandona le condizioni pragmatiche dell’enciclopedia: le deduzioni a partire dal nuovo “inventario” si ricaveranno “abbastanza facilmente” e quanto alla felicità, ad essa ci si potrà solo “avvicinare” (*Initia et Specimina Scientiae Generalis*, Schriften VII: 58-9, trad. it. 120-21). Ormai sappiamo che questo è l’ambito di “tutto ciò che può fare l’animo nostro nello stato in cui è presentemente”. Ma lo stesso si potrà affermare per lo stato futuro?

3. L'eternità dell'enciclopedia

“E ogni spirito possiede un orizzonte della sua capacità presente rispetto alle scienze, ma non lo possiede riguardo a quella futura” (Horizon: 77).

Resta ora da affrontare una dimensione ancor più vasta di quella che l'intelletto è in grado di padroneggiare “nello stato in cui è presentemente”. Invece che redarre enciclopedie s'immagini di proiettare l'enciclopedizzabilità del mondo sul suo sviluppo temporale per saggiarne i confini. Le essenze nominali e la brevità delle conoscenze, che a prima vista paiono delle stampelle per un intelletto dotato di ridotte facoltà logico-dimostrative, finiscono per mettere all'angolo

“le dimostrazioni perfette, le quali, poiché possono essere spiegate attraverso delle parole, sono di una moltitudine limitata proporzionata alla loro grandezza” (*Apokatastasis*, Horizon: 76).

Siamo di fronte a un ennesimo “paradosso del continuo”, che apre la strada alla strumentalizzazione dell'enciclopedia da parte degli illuministi francesi.

Leibniz, si sa, ama “indietreggiare per meglio saltare”, e anche in questo caso l'idea di un “orizzonte della dottrina umana” viene posto per essere subito infranto da una “pensabilità” incurante di ogni vincolo esecutivo. La scienza generale, prima di consistere in sintesi e analisi¹⁰¹ e di ricomprendere in maniera dimostrativa l'intero

¹⁰¹ È importante non confondere, come invece fa il determinismo logico quando presuppone l'indistinzione dei procedimenti *more geometrico* e delle metodologie compositive, la *ratio demonstrandi* sintetica (il modello assiomatico-deduttivo) con

arco delle scienze, fa i conti con il suo essere scienza “del pensabile in generale in quanto è tale”. Nei visionari saggi di meta-combinatoria e meta-enciclopedismo Leibniz si mostra insofferente di fronte all’assunto fondativo dell’*ars combinatoria*, che attribuisce a un numero finito di termini la generazione di infinite combinazioni¹⁰². Infatti, mentre un numero di lunghezza infinita è pur sempre un numero, una frase o un teorema di lunghezza infinita non lo sarà più (*Apokatastasis*, Horizon: 74).

Destinato con tutta probabilità all’Académie des Sciences de Paris, e inviato al suo presidente l’Abbé Bignon, l’*Horizon de la doctrine humaine* s’intrattiene con il calcolo di tutte le proposizioni enunciabili dotate di significato (esprimenti cioè “verità” o “falsità”). Il conteggio del numero delle verità va demandato alla combinatoria, di cui la “speciosa” (o “caratteristica”) è lo strumento eminente, poiché opera per mezzo di “un certo qual *calcolo*” (ivi: 36). E poiché l’obiettivo non è di fornire i precetti e le regole dell’“alfabeto dei pensieri umani”, come avviene per lo più nei frammenti sull’enciclopedia¹⁰³, bensì di calcolare effettivamente la quantità di enunciati producibili, la designazione di *plus ultra* ammette ormai soltanto l’uso

l’*inventio* metodica progressivo-compositiva (il passaggio dalla causa all’effetto e dal semplice al composto), oltre che l’analisi con il metodo regressivo-risolutivo (Perini, *Circa la specificità del discorso metafisico e l’alternativa analisi/sintesi*, in Armogathe - Belgioioso, 1996: 255-265). L’identificazione dei due aspetti del metodo è d’altronde una tentazione costante sin dalla *Logique* di Port Royal (cfr. Arnaud e Nicole, 1662: 299-308).

¹⁰² “Per quanto siano infiniti i concetti che si concepiscono, è tuttavia possibile che pochi siano i concetti che vengono concepiti per se stessi. Infatti, mediante la combinazione di pochi concetti se ne possono comporre infiniti”, *De organo sive arte magna cogitandi* (Opusculi: 430, trad. it. 136).

¹⁰³ “L’*Alfabeto dei pensieri umani* è il catalogo di quei concetti che si concepiscono per se stessi e dalla combinazione dei quali si ottengono tutte le altre nostre idee” (*ibidem*).

ironico di *non plus ultra*¹⁰⁴. Il “*non plus ultra* dell’enunciazione umana in questa vita” (ivi: 41) è detta da Leibniz la lunghezza di una proposizione di tremilaseicentomiliardi di lettere, tale da essere leggibile da un uomo in mille anni di vita (per “essere liberali” aggiunge Leibniz). Essa indica il “libro più grande”, l’unità di significazione massima in grado di esprimere una singola verità. Associando le lettere che la compongono secondo tutte le combinazioni possibili si otterrà il numero massimo di verità (o falsità!) enunciabili.

Ma Leibniz considera un numero ancora più grande, composto da tanti zeri quanti sono quelli scrivibili da ventisette mila scrivani al lavoro per trentasette anni (ivi: 52), e passa a mostrare che anche nel caso in cui una *nuova* verità fosse enunciata ogni qualche milione di anni, prima o poi “non si potrà comporre alcun sermone, né poesia o romanzo o libro che non sia già stato scritto da altri”: *nihil dici quod non dictum non sit prius*. Da un certo momento in poi qualsiasi affermazione diventerebbe una “perfetta ripetizione parola per parola, di ciò che sarebbe già stato detto altre volte” (*ibidem*). Certo, a causa degli intervalli immensi di tempo che avranno distrutto ogni ricordo degli autori precedenti questi ritorni parranno delle novità. Ma resta il fatto che tale stato di cose contraddice l’armonia universale, e induce a pensare che “lo stato presente del genere umano non durerà abbastanza perché ciò accada” (*ibidem*). Qui l’argomentazione si arresta, ma l’*Apokatastasis* riprende e rilancia il problema.

¹⁰⁴ Il titolo Plus Ultra è un prestito da Joseph Glanvill (1636-1680), membro della Royal Society e autore dell’opera *Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle: in a Account of Some of the most Remarkable Late Improvements of Practical Useful Learning to Encourage Philosophical Endeavours*, London 1668 (cfr. Barone, 1992: vol. 1, 114).

Appartenenti alla corrispondenza con Adam Theobald Overbeck, le meditazioni cosmologiche intitolate rispettivamente *Apokatastasis panton* e *Apokatastasis* inaugurano un complesso rapporto con la nozione di eterno ritorno. Con Overbeck, Leibniz rifiuta la tesi di Origene sulla reintegrazione universale nel bene del cosmo, servendosi tuttavia a questo scopo della terminologia del millenarista eretico Johann Wilhelm Petersen¹⁰⁵. L' *Apokatastasis* ritaglia, nel novero delle verità esprimibili tramite un sistema di notazione, quelle sufficienti a descrivere la storia pubblica e privata del mondo.

È possibile infatti, a partire da un libro di 10.000 pagine, combinare le lettere che lo compongono sino ad ottenere il numero N di libri scrivibili. E se ognuno di tali libri descrive un anno della “storia pubblica universale”, il numero N di libri segnala il numero N di anni della storia del mondo superato il quale gli eventi inizieranno necessariamente a ripetersi. Postulata una durata infinita verrà il tempo in cui si esaurirà il numero delle combinazioni. Lo stesso ragionamento vale per la storia degli individui, benché si abbia qui a che fare con un numero molto più grande. Dato un miliardo di individui e assegnato a ciascuno di essi un libro della consistenza di quello dedicato alla storia pubblica, si ottiene un volume di 10^{23} caratteri a partire dal quale calcolare le combinazioni possibili.

¹⁰⁵ Petersen è l'autore di una imponente apologia di Origene in tre volumi (*Mystère de la Restitution de toutes choses*, 1700-10) e del poema *Uranias*, di cui Leibniz fu il segreto ispiratore. Nel *Chiliasmus Profligatus* (1692) Overbeck polemizza nei confronti di Petersen (cfr. Horizon: 17-24, Antognazza-Hotson, 1999: 170-187).

Sin qui, a parte l'applicazione del calcolo alla storia, l'argomentazione ricalca quella dell'*Horizon*. Leibniz introduce però a questo punto la tesi metafisica dell'infinità del continuo, in contrasto con l'ipotesi atomistica:

“perché ci saranno sempre delle distinzioni, per quanto impercettibili, e che non si potrebbero descrivere in alcun libro, perché il continuo è diviso in un'infinità attuale di parti [...] Di certo, se i corpi fossero composti d'atomi, tutto ritornerebbe con precisione alla stessa collezione d'atomi, visto che non si aggiungerebbero nuovi atomi” (ivi: 72).

Contestare l'ipotesi fisica dell'atomismo significa, sul piano conoscitivo, rivendicare il contenuto infinito del concetto, l'inesauribilità delle “distinzioni”; un mondo composto di atomi “sarebbe anche una macchina che una creatura dalla perfezione finita potrebbe conoscere perfettamente, ciò che non accade nel mondo vero” (*ibidem*).

Ma se finiranno con il ripetersi anche le verità che possono essere conosciute adeguatamente, dato che non devono eccedere una lunghezza determinata, (ivi: 74), che destino spetterà alle *primae veritates*, a quell'alfabeto dei pensieri umani in cui Leibniz ripone la meta dell'analisi dei concetti (e dell'enciclopedia)? In che senso saranno esse “primitive”? Il criterio di “indipendenza logica” e di “reciproca compatibilità” dei termini più semplici, che secondo Leibniz sta alla base di qualsiasi *linguaggio* (Ishiguro, 1972: 54), non sembra tenere il passo dell'ipotesi di un mondo infinitamente complesso e infinitamente conoscibile. Di contro, posta la necessità che i teoremi della scienza pura “crescano di grandezza all'infinito”, gli spiriti della futura umanità si troveranno a dover “comprendere e inventare” formule sempre più

“prolisce” (Horizon: 74). Anche la “dimostrazione” di una mosca si farà “estremamente prolissa”, tanto che Leibniz lascia in sospeso il problema di che cosa significhi, e se sia possibile, la conoscenza di teoremi di lunghezza infinita, di essi dice soltanto che “crescono all’infinito” (“itaque nova theoremata inveniendā oportet crescere magnitudine in infinitum”).

Ciò che interessa ora sono d’altro canto le ricadute sulla praticabilità della conoscenza enciclopedica di questo movimento espansivo. A cosa servirebbe un teorema che per essere compreso richiede l’eternità? E un’enciclopedia composta da tali formule sarebbe ancora un libro? Per tale compito prettamente umano è infatti inutile il ricorso alla consueta soluzione leibniziana dell’attribuire all’intelletto divino la facoltà di condurre a termine l’analisi infinita delle verità contingenti. Ecco intervenire allora le “distinzioni impercettibili” rimaste fuori da ogni libro. Esse causeranno “rivoluzioni” nelle cose e faranno avanzare il mondo verso il meglio, ora “per salti” ora “a poco a poco”:

- “Ma le verità sensibili, ovvero che consistono non di pura ragione ma totalmente o in parte dell’esperienza, possono venire diversificate all’infinito senza per questo diventare prolisce; ecco perché esse possono fornire una materia sempre nuova alla scienza o ai teoremi di lunghezza crescente” (Horizon: 76).

Leibniz contrappone cioè l’infinità “densa” delle verità sensibili, quelle colte tramite l’esperienza interna o esterna di sostanze esistenti, allo sviluppo inesauribile dei teoremi. È l’opposizione fra un infinito attuale e intensivo e uno potenziale ed estensivo; mentre il secondo consiste nell’allargamento “un passo alla volta” di un

elemento finito all'infinito, il primo parte da un tutto dato, da una serie il cui limite interno è stato raggiunto¹⁰⁶. In questo caso possediamo la certezza di non imbatterci in incongruenze nel corso dell'analisi, ed anzi di procedere verso una maggiore concentrazione di realtà (i mondi infiniti di creature osservati con il microscopio) e di verità (l'analisi infinita di una verità di fatto) (Melandri, in Lamarra, 1986b: 196-9).

Una densità fisica e gnoseologica del tutto propria dell'infinità delle "verità sensibili", ribadita dai passi immediatamente successivi:

“La ragione di quanto detto è che le sensazioni consistono di una percezione confusa, che può essere diversificata in modi infiniti e conservare la sua brevità (*salva brevitate*), e così ci possono essere infinite specie viventi, sensazioni e qualità sensibili” (Horizon: 76).

La scomponibilità infinita propria delle sensazioni, per così dire *salva brevitate*, ottiene quel che alla sostituibilità dei simboli delle dimostrazioni *salva veritate* è precluso: l'infinità in atto. Leibniz può così indicare l'orizzonte più ampio della conoscenza. Rispetto all'infinita diversificazione della percezione,

“succede l'opposto con le verità che possono essere conosciute adeguatamente o attraverso una dimostrazione perfetta, le quali, poiché possono venire spiegati tramite parole, sono di una quantità limitata proporzionata alla loro grandezza” (*ibidem*).

¹⁰⁶ “L'infinito potenziale diventa il limite induttivo di una seriazione che procede di un passo alla volta [...] Se invece suddividiamo l'intervallo fra due numeri, troveremo un sottointervallo di razionali sempre più denso che senza alcuna incongruenza può includere anche il suo limite” (Melandri, in Lamarra, 1986: 197).

Il fallimento della dottrina corrisponde al futuro dell'enciclopedia, poiché ora riconosciamo la promessa di infinità contenuta negli elenchi di definizioni chiare e distinte, ma anche in quelle oscure e confuse, ancora abbandonate al fluire del continuo. L'esperienza degli enti esistenti — esistenti “attualmente”, perché Leibniz distingue fra esistenza possibile e attuale, la prima oggetto delle proposizioni essenziali, la seconda di quelle esistenziali — è costretta a sacrificare l'infinità della predicazione per ottemperare al requisito dell'“economicità” dell'espressione. L'infinito intensivo leibniziano non solo non rende obsoleta l'enciclopedia, ma la giustifica in quanto *totalità*. Il fenomeno distintivamente barocco dell'enciclopedizzazione del microcosmo, parallelo speculativo della scoperta del mondo microscopico, trova in Leibniz un fondamento teorico: l'enciclopedia come collezione di definizioni nominali di enti esistenti continua ad essere un tutto, anche nel suo ordinare all'infinito la singolarità degli oggetti.

Nonostante si presenti come uno strumento flessibile per l'intervento ideologico, il formato alfabetico dell'*Encyclopédie* francese prolungherà il nucleo speculativo della più ambiziosa caratterizzazione leibniziana dell'enciclopedia: l'infinita *enciclopedizzabilità* dell'empiria, la sua disponibilità alla raccolta, alla definizione, alla comparazione e alla trasmissione. La totalità del continuo, appurato l'“orizzonte” ultra-umano dell'enciclopedia, è in grado di sbarazzarsi della precondizione alstediana della *fine della storia*.

La tesi origeniana sulla “reintegrazione universale” preoccupa ormai soltanto in quanto spettro della ripetizione cosmica, come dimostra Leibniz nell'assecondare ora Overbeck ora Petersen, avvinti rispettivamente dalla prolungabilità e dall'iterabilità

degli eventi intramondani. Anche per Leibniz l'enciclopedia è un tutto, ma poiché la sua totalità è intensivamente infinita, la fascinazione per i confini temporali della verità si ribalta nell'interminabilità dell'enciclopedia. Tra il *theatrum* e l'*Enzyklopädistik* dobbiamo perciò inserire l'enciclopedizzabilità *salva brevitate* degli elenchi leibniziani di definizioni. Ancora prima di venire realizzata, la filosoficizzazione dell'esperienza, della percezione e della sensibilità risponde alla matematizzazione cartesiana della razionalità e della materia. Dovendo corrispondere all'infinità della materia, l'intuizione adeguata non condurrebbe infatti che alla tautologia cosmica, oppure alla “comprensione microscopica del disordine infinito della materia” (Melandri, in Lamarra, 1986: 217)¹⁰⁷.

La somma enciclopedia ripensa, commisurandoli all'infinità del continuo, i fondamenti della distinzione metafisica di verità di ragione e di fatto. Se le percezioni garantiscono una maggiore fedeltà alla scomponibilità del continuo è perché la loro brevità, a differenza di quella del pensiero cieco, non è indipendente dall'esistenza attuale. Ritroviamo la *ratio* comune alle definizioni nominali delle *tabulae* enciclopediche e al “mondo di infinite creature” contenuto in “ogni parte della materia” (ivi: 73): essa consiste nella distinzione fra il possibile e l'esistente, poiché

¹⁰⁷ Una conoscenza *infinita* (in atto) e *intuitiva* delle sostanze infinite sarebbe paradossale anche per Dio, perché essa “svaluta il pensiero facendone una sorta di percezione intellettuale” (Melandri, in Lamarra, 1986: 216). Perciò, nonostante la conoscenza perfetta sia per Leibniz quella intuitiva delle verità prime, tutti gli esempi di conoscenza divina scelgono la via del *Deus calculans* a partire da condizioni autoimposte dal sommo esecutore del pensiero “cieco”: la teodicea riguarda la prescienza divina *ex hipotesis*, la creazione è affare di una ottimizzazione dei massimi e dei minimi in vista del maggior numero di esistenti dotati di una certa “perfezione”,

non sarà mai l'infinità delle sostanze possibili a orientare il sommo calcolatore, a permettergli di decidere per l'esistenza di sostanze attuali. Il fatto che, anche per il Leibniz delle *Primae veritates*, la scelta di attualizzare alcuni fra gli individui possibili sia affidata ai "fini supremi ed arcani della sua sapienza" (Opuscles: 520, trad. it. 185), non dev'essere inteso quale precauzione dogmatica. L'enciclopedia ritaglia un dominio interminabile e oggetti identificabili, scegliendo l'orizzonte della sistematizzazione *plus ultra* del mondo esistente.

l'omniscienza si applica a mondi costruiti sulla base di verità indipendenti dall'intelletto divino e non ulteriormente analizzabili.

Parte seconda

Nec Ultra

In Leibniz le molteplici anime dell'enciclopedismo barocco — topica, combinatoria, mnemotecnica, classificazione delle scienze, ontologia tardo-scolastica, pansofia, collezionismo naturalistico, dossografia — lasciano dunque il posto a una instabile relazione fra enciclopedizzabilità della ragione, oltre che del mondo naturale, e vocazione autoriflessiva. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, invece di realizzare una compiuta enciclopedia Leibniz ne radicalizza la nozione, passando in eredità — una scomoda eredità — la divaricazione nominalistica fra l'elenco delle definizioni ottenibili "in questa vita", e l'allargamento del compito enciclopedico a vero e proprio filosofema meta-enciclopedico. Avendo affrontato le ricadute sull'enciclopedia provocate dalla sospensione dei motivi escatologici (nell'*Horizon de la doctrine humaine*), Leibniz consegna alla modernità il dominio dell'infinito quale dimensione propria di qualsiasi totalizzazione della conoscenza.

Da questo momento in poi l'ideale enciclopedico si dissocia sempre più dalle enciclopedie vere e proprie, nutrendosi ora di speculazioni autoriflessive (Novalis) ora di istruzioni per l'accrescimento (Diderot). Sino alla sua completa dissoluzione tardo ottocentesca nel *Livre* di Mallarmé e nel dizionario dei luoghi comuni di Flaubert, le quali colgono speculativamente, sul fronte letterario, l'infondatezza teorica delle pratiche dizionariali positivistiche e storicistiche.

Come si accennerà nella Conclusione, dopo il disperato tentativo di recupero di questa problematica ad opera dell'idealismo tedesco, il positivismo e le tendenze storicistiche assestano un colpo mortale alla sensatezza del concetto di enciclopedia. Mentre assistiamo nel XIX secolo al trionfo delle esposizioni universali e dei grandi dizionari enciclopedici universali — posti al servizio di

una epocale espansione del dominio tecnico della natura e dell'allargamento coloniale dell'Occidente —, "l'uomo moderno" si trova ridotto a una "enciclopedia ambulante" (Nietzsche), separato dal mondo che egli tenta di descrivere proprio a causa dei risultati di questa operazione.

Giunge allora allo scoperto l'incomponibilità di *realizzabilità* e *senso*, e con un'urgenza esistenziale prefigurata soltanto dall'incompibilità dell'enciclopedia leibniziana (che a posteriori prefigura una decostruzione della sua nozione). Il compromesso dell'*Encyclopédie* fra dato e progresso smarrisce le ragioni della propria istituzione, e la ribellione illuministica all'astrattezza delle speculazioni meta-enciclopediche leibniziane — “Che cosa si direbbe di un architetto il quale, dovendo costruire un immenso edificio, passasse tutta la vita a tracciarne il piano?” (D'Alembert, *Discours préliminaire*, in AA. VV., 1751-1772: xvi, trad. it. 41, 44) — si ribalta nell'eccesso di realizzabilità del "bloc" di Mallarmé, di un libro assoluto ridotto a un puro rituale di società.

Ma per comprendere questa situazione, che è quella in cui ci troviamo tuttora, e che ci impedisce addirittura di cogliere i lineamenti di una riconoscibile problematica enciclopedica, è necessario soffermarsi su alcune tappe dell'enciclopedismo moderno, e ricostruire le loro risposte allo squilibrio ormai evidente di realizzabilità e senso. È chiaro infatti che una volta eliminato, o almeno accantonato in quanto affermazione extra-scientifica, il presupposto della terminabilità escatologica del mondo, qualsiasi totalizzazione dovrà innanzitutto provvedere all'*addomesticamento dell'infinito* e del suo impatto devastante sulla coerenza dell'articolazione dei contenuti. Ricadendo tuttavia

nell'aporia, posta inizialmente da Leibniz, che indica in una enciclopedia realizzata una enciclopedia mancata, dal momento che è l'infinità della rappresentazione il requisito assegnato dalla ragione ad ogni enciclopedismo moderno.

Vedremo perciò nei capitoli seguenti come Diderot, Novalis e l'idealismo tedesco tentino di imbrigliare l'infinità della rappresentazione enciclopedica con soluzioni originali, che appariranno ovvie soltanto ad una modernità giunta ad esaurire le proprie tendenze espansive e la propria *naïveté*. Se Nietzsche può burlarsi della “cieca furia collezionistica” del secolo, se Mallarmé ritiene di poter realizzare il proprio *Livre* assoluto riflettendo su un “cappello”¹⁰⁸, se Flaubert corona la sua diagnosi letteraria della modernità con una “encyclopédie critique en farce”, è perché nel frattempo sono andate in frantumi l'infinità regolativa del dizionario illuministico, quella magica dell'Enciclopedistica novalisiana e quella metafisica garantita dall'intuizione intellettuale idealistica.

¹⁰⁸ "Toute la modernité est fournie par lecteur. Le chapeau — etc." (Scherer, 1977: 148 A)

Dizionario

“La tradizione e la storia possono essere sufficienti per la memoria di un dizionario. Ma non sono in grado di determinare la forza di una enciclopedia”

Avertissement de l'éditeur, in Encyclopédie philosophique universelle (1989)

1. Encyclopédie, ou Dictionnaire?

Nell'imbarazzo epocale del presentarsi al contempo come *encyclopédie* e come *dictionnaire*, l'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) di Diderot e D'Alembert sancisce il destino dizionario dell'enciclopedismo barocco. L'elezione del criterio alfabetico a baricentro dell'attività lessicografica permette infatti di rintracciare nel labirinto della conoscenza le “cose” corrispondenti ai nomi, lasciando sullo sfondo la giustificazione del legame con la *res* significata. Dietro la facciata di un'opzione tra le altre si preannuncia un elemento critico potente:

“Il dizionario era la forma per così dire più neutrale o, per esprimerci appropriatamente, la forma che si prestava meglio all’esposizione neutrale di una materia litigiosa” (De Vleeschauwer, 1956: 71).

D’ora innanzi la coerenza concettuale e la fondazione categoriale apparterranno ai deliri enciclopedici dell’*esprit de système*, a una pedanteria resa ingombrante dall’*esprit méthodique*.

Svincolata dall’ideale umanistico del possesso individuale di un sapere completo, l’enciclopedia illuministica affronta di petto le conseguenze dell’accumulazione dei risultati. A questo proposito, è significativa la motivazione introdotta da D’Alembert per giustificare l’attualità dell’enciclopedismo leibniziano: il progresso della filosofia, della geometria dell’infinito, della fisica sperimentale, della dialettica e della critica. Dopo il tramonto della fiducia in una rapida matematizzazione delle scienze, vale la constatazione che l’orizzonte di una vita singola non basta neppure a descrivere le condizioni attuali delle scienze, e che una nozione filosofica di sistematicità non possa sottrarsi all’accesso limitato alle verità (come ancora accadeva in Leibniz).

L’*Encyclopédie* esalta la funzione strumentale della conoscenza, e in tal modo diventa “ingenuamente” sensibile ai contesti, visto che non si tratterà più di modificare l’intera architettura dell’opera per poter dar conto dell’incremento delle conoscenze, come avveniva con le sintesi teologico-filosofiche del secolo precedente. Chiamata a supportare finalità immediate, la lingua accantona l’ideale della trasparenza concettuale e si adegua “ai requisiti della descrizione con ‘une infinité de revolutions légères’” (Blumenberg, 1981: 165, trad. it. 160):

“L'assetto più naturale sarebbe quello nel quale gli oggetti si susseguissero secondo quelle insensibili sfumature, che servono ad un tempo a distinguerli ed a unirli [...] L'universo non è che un vasto oceano, sulla cui superficie distinguiamo alcune isole più o meno grandi, mentre i loro nessi col continente ci sfuggono” (D'Alembert, *Discours preliminaire*, in AA. VV., 1751-1772: xv, trad. it. 38-39).

La “moltitudine infinita dei fenomeni” (cfr. in particolare Diderot, 1753-1754)

sopravanza gli strumenti conoscitivi del ricercatore (“les bornes de notre entendement”) il quale, orfano della *clé* dell'unità metafisica del cosmo, si limita a condurre una paziente operazione di descrizione, e lascia all'occasionalità e mobilità dei saggi filosofici il compito di abbozzare ipotesi generali sul senso complessivo del rapporto *entendement-nature*:

“Un processo chimico non sarà certo descritto con il tono usato per i bagni e i teatri antichi; né la tecnica del fabbro sarà esposta come le ricerche di un teologo su una questione dogmatica o disciplinare. Ogni cosa ha il suo colorito, e ridurre i diversi generi ad una certa uniformità significherebbe confonderli” (AA. VV., 1751-1772: trad. it. 94).

La revisione della portata speculativa dell'enciclopedia intacca anche l'autosufficienza ancora garantita da Chambers, nella *Cyclopaedia* (1728), agli elementi dizionariali, intesi come la parte inanalizzabile e stabile dell'enciclopedia: le “idee semplici” sono soggette nell'*Encyclopédie* alla variazione dei contesti culturali e al divenire incessante del mondo. Con l'infinità regolativa del procedere dizionario, Diderot assegna all'umanità un compito all'altezza dell'infinità costitutiva della natura.

La nuova enciclopedia, in quanto dizionario malleabile, produce il suo tipo di lettore. Non più

“l'erudito alla maniera antica, chierico o laico, chiuso nel suo studio per lunghe ore di lettura e meditazione, lontano dal tumulto del mondo, ma un uomo occupato che consulta piuttosto che leggere, cercando a una domanda precisa una risposta immediata” (Ehrard, in Becq, 1991: 243).

E d'altronde, il compilatore di enciclopedie si distingue orgogliosamente dal filosofo speculativo, polemizzando con i rappresentanti di un'erudizione libresca e di un enciclopedismo astratto:

“Che cosa si direbbe di un architetto il quale, dovendo costruire un immenso edificio, passasse tutta la vita a tracciarne il piano [...] ?”

e ancora

“Un solo articolo ragionato sopra un particolare argomento di scienza o arte racchiude più sostanza di tutte le possibili divisioni e suddivisioni di termini generali” (D'Alembert, *Discours preliminaire*, in AA. VV., 1751-1772: xvi, trad. it. 41, 44).

Se paragonati alle 2900 *planches* che descrivono i processi di fabbricazione artigianali e industriali, i miseri 71 articoli di storia della filosofia (rimaneggiamenti di Diderot della *Historia critica philosophiae* di Jacob Brucker) dimostrano intuitivamente il disprezzo dei *philosophes* per l'erudizione filosofica. Ma ciò non significa ancora, almeno per i redattori dell'*Encyclopédie*, l'abbandono delle ambizioni sistematiche del Barocco. Per quanto singolare questa circostanza possa apparire, pochi studiosi si sono accontentati delle motivazioni proposte dagli stessi enciclopedisti per la scelta della sequenza alfabetica:

“Crediamo di aver avuto buone ragioni di seguire in quest'opera l'ordine alfabetico. Ci è parso più comodo e facile per i nostri lettori, i quali, volendosi informare circa il significato d'una parola, la troveranno più agevolmente in un dizionario alfabetico che in qualunque altro” (Diderot, *Prospectus*: AA. VV., 1751-1772: xxxv, trad. it. 91)¹⁰⁹.

Secondo Charles Porset, tra il cosmo aristotelico e l'enciclopedia sistematica e tra l'universo infinito e l'enciclopedia alfabetica, vige una corrispondenza esemplare:

“organizzando alfabeticamente un'enciclopedia, non soltanto s'interrompe una pratica plurisecolare, ma è il Mondo che viene sezionato e organizzato secondo una rappresentazione nuova del sapere [...] L'enciclopedismo si giustifica nel quadro di una visione unitaria del mondo”¹¹⁰.

A sostegno di questa tesi andrebbe l'impressionante successo editoriale dei dizionari, 269 tra il 1820 e il 1829 di contro ai 28 pubblicati tra il 1680 e il 1689¹¹¹. Chi indugia su queste posizioni tende generalmente a far seguire alla crisi dell'enciclopedismo erudito, aristotelico e platonizzante del tardo Rinascimento l'*encyclopédie ouverte* o alfabetica della modernità. Il processo, iniziato dall'antichità alessandrina, culminerebbe nella *Cyclopaedia* di Chambers, che dell'*Encyclopédie* è diretta progenitrice.

¹⁰⁹ Fra questi Yvon Belaval e Jacques Proust: “L'enciclopedia [...] diviene il catalogo delle nostre acquisizioni, che la sola comodità raccomanda di classificare in ordine alfabetico” (voce *Encyclopédie*, in *Encyclopaedia universalis*, in Baumberger, 1968-75).

¹¹⁰ Porset, *L'encyclopédie et la question de l'ordre: réflexions sur la lexicalisation des connaissances aux XVIIIe siècle*, in Becq, 1991: 256-257.

¹¹¹ Porset, in Becq, 1991: 254.

Allo stesso modo, Michel Foucault attribuisce la diffusione delle enciclopedie alfabetiche alla vocazione alla “rappresentazione” dell’“età classica”. Finché tra linguaggio e “cose” si mantiene l’affinità delle somiglianze — fino al tardo Rinascimento — la “forma del progetto enciclopedico” è quella del “ricostruire, attraverso il concatenamento delle parole e la loro disposizione nello spazio, l’ordine stesso del mondo” (ivi: 53, trad. it. 52). Abbandonando l’utopia dell’“Enciclopedia assoluta”, l’età classica si rivolge alle “forme intermedie” delle enciclopedie alfabetiche, delle pasigrafie, dei lessici polivalenti e delle enciclopedie ragionate (1966: 100ss., trad. it. 101ss.). All’intreccio “del linguaggio e delle cose”, alla “festa” o “sapere”, “teatro della vita o specchio del mondo” (ivi: 32, trad. it. 31) imperanti sino alla fine del XVI secolo (e sopravvissuti negli attardati Grégoire e Alsted), subentra l’alfabetizzazione, la “scienza universale della misura e dell’ordine”¹¹².

Come suggerisce l’elenco di “subject dictionaries” redatto da Giorgio Tonelli per i secoli XVI, XVII e XVIII, quel che si nota è un incremento generale del numero di dizionari disciplinari dovuto alla crescita complessiva dell’attività editoriale, piuttosto che un mutamento attribuibile alla diffusione della forma alfabetica¹¹³. Sono infatti le proprietà delle glosse a differenziare i dizionari enciclopedici dalle enciclopedie sistematiche; se prendiamo in considerazione esclusivamente l’ordinamento alfabetico dei lemmi, la *Polianthea* di Domenico Nani Mirabelli (1503) non si distingue dal *Grosses vollständiges Universallexicon* di Johann Heinrich Zedler

¹¹² Foucault, 1966: 52-3, trad. it. 52.

¹¹³ Ad esempio, i dizionari filosofici dal formato alfabetico, che sono 8 nel XVI secolo, diventano 31 nel XVIII.

(1733-54), nonostante la prima disponga contenuti disciplinari nella forma della citazione e la seconda privilegi un approccio storico e l'integrazione bibliografica.

Invece che dare scacco alla tradizione sistematica dell'enciclopedismo, l'*Encyclopédie* perfeziona il genere dei dizionari tematico-disciplinari, così come Diderot annuncia nel *Prospectus*:

“Non si può disconoscere che si debbono in parte ai dizionari i lumi che si sono diffusi nella società dall'età del rinnovamento delle lettere [...] L'evidente utilità di queste opere le ha così moltiplicate, che ci troviamo oggi a doverle giustificare piuttosto che a tesserne l'elogio [...] Abbiamo dunque ritenuto necessario un dizionario da consultare su tutti gli aspetti delle arti e delle scienze” (AA. VV., 1751-1772: xxxiv, trad. it. 82, 84).

Diderot attualizza, potenziandolo, il criterio alfabetico delle opere "miste" dell'antichità, per alcuni aspetti dizionari e per altri enciclopedie¹¹⁴. L'“*encyclopédie-dictionnaire*” è anche “*encyclopédie alphabétique*”, ma non certo perché sia “le principe alphabétique” il nucleo genetico dell'enciclopedia¹¹⁵.

¹¹⁴ In questa categoria, a cui appartiene anche il *Brockhaus* tedesco, rientrano sia i dizionari “de diversis artibus” di Antoine Furetière (*Dictionnaire universel des arts et sciences*, 1690), di Thomas Corneille (*Dictionnaire des arts et des sciences*, 1694), di John Harris (*Lexicon Technicum*, 1704) e di Ephraim Chambers (*Cyclopaedia*, 1728), che i dizionari storico-biografici di Daniel George Morhof (*Polyhistor Literarius, Philosophicus, et Practicus*, 1688-1708), di Luis Moréri (*Grand Dictionnaire historique*, 1674) e quello “storico-critico” di Pierre Bayle (*Dictionnaire historique et critique* (1697).

¹¹⁵ Come vorrebbe De Vleeschauwer, 1956: 17.

Nella *Cyclopaedia* di Chambers e nell'*Encyclopédie* “il rapporto tra dizionario e enciclopedia è di identità parziale” (Marconi, 1982: 97)¹¹⁶. Si tratta infatti soltanto di “conciliare [...] l’ordine enciclopedico con quello alfabetico” (cfr. AA. VV., 1751-1772: XVIII) come dichiara D’Alembert nel *Discours préliminaire*:

“L’opera che iniziamo — e che speriamo di portare a termine — ha due scopi: in quanto ‘enciclopedia’, deve esporre nel modo più esatto possibile l’ordine e la connessione delle conoscenze umane; in quanto ‘dizionario ragionato delle scienze, arti e mestieri’, deve spiegare i principi generali su cui si fonda ogni scienza e arte, liberale o meccanica, e i più notevoli particolari che ne costituiscono il corpo e l’essenza” (D’Alembert, *Discours préliminaire*, in AA. VV., 1751-1772: IV, trad. it. 4).

Lungi dallo sconfessare la sistematicità in nome dell’*ordre alphabétique*, l’*Encyclopédie* la traghetta nell’immensa collezione dei dettagli, nell’“architettonica” e nello “stile” delle voci:

¹¹⁶ Va detto, in parziale disaccordo con Marconi, che non sarebbe difficile complicare il quadro storiografico e privilegiare il percorso che dalla filosofia del linguaggio di Locke conduce al sensismo di Condillac e di qui all’*Encyclopédie*. Quest’ultima attribuisce un’importanza centrale ai dati della percezione e alla costruzione dei concetti a partire dalle idee semplici, e pospone ulteriormente la possibilità di discernere gli elementi a priori dalle conoscenze empiriche (vista la labilità della stessa distinzione fra “qualità primarie” e “qualità secondarie”). L’impraticabilità di una netta separazione del dizionario dall’enciclopedia, in base a una teoria linguistica universale, non fa altro che prolungare nel XVIII secolo la sproporzione fra i requisiti metafisici dell’innatismo cartesiano e quelli pragmatici della lingua universale (traduzione “meccanica” di una lingua nell’altra, comunicazione trans-culturale). In una famosa lettera del 1629 a padre Mersenne, Cartesio nega che sia possibile portare a termine un sistema compiuto delle idee chiare e distinte, poiché occorrerebbe “che tutto il mondo non fosse che un paradiso terrestre, il che si può proporre solo nei paesi dei romanzi”.

“Ci resta ancora da mostrare in che modo abbiamo cercato in questo dizionario di conciliare l’ordine enciclopedico con quello alfabetico. Ci siamo serviti a questo scopo di tre mezzi, il Sistema figurato posto in cima all’opera, la scienza utilizzata per ogni articolo e il modo in cui ogni articolo è trattato” (ivi: XVIII-XIX trad. it. nostra. Questa sezione del *Discours* non è tradotta da Casini)¹¹⁷.

Così ampliata e dissimulata, la sistematicità non sopporterà tuttavia il richiamo delle sirene del paradigma dizionariale, e ben presto si dissolverà nell’uniformità dei significati lessicali e nella specializzazione lessicografica. Le vicende successive segnano infatti il fallimento della coabitazione dell’*encyclopédie* e del *dictionnaire*. Il “dizionario di parole difficili” — caratterizzato dall’accostamento di nozioni etimologiche, morfosintattiche, storiche e semantiche utili a illustrare espressioni problematiche e per quattordici secoli modello di ogni attività lessicografica — viene scalzato dalla “teoria ideazionale del significato” di John Locke, che prescrive la standardizzazione descrittiva delle glosse e una rigida separazione del contenuto “fattuale” da quello “linguistico” (Marconi, 1982: 91-2). Sulla base dell’istituzione di un’unica classe di enti accessibile per via di analisi e sostituzione, le “idee”, il

¹¹⁷ Ricordiamo che l’*Encyclopédie* si apre con un *Système figuré des connoissances humaines* (1751), ispirato alla tripartizione baconiana delle facoltà conoscitive (memoria, ragione e immaginazione) e si chiude con i due volumi della *Table analytique et raisonnée des matieres contenues dans le XXXIII Volumes in-folio du Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers, et dans son supplément* (1780-1). La *Table* è introdotta da un “tableau” che riproduce visivamente l’*arbor scientiarum* e la classificazione baconiana (modificata). Come indica l’*Avertissement*, gli indici redatti da Mouchon si rivolgono a quei lettori insoddisfatti dall’“inconveniente” dell’ordinamento alfabetico. I volumi espongono le connessioni delle voci e riuniscono i diversi luoghi della loro trattazione, premettendovi una definizione lessicale e l’inserimento nell’arte o scienza appropriata. La successione alfabetica della *Table*, la parte più sistematica dell’*Encyclopédie*, conferma la compatibilità di sistema e dizionario alfabetico.

repertorio di informazioni logico-retoriche dell'antichità è convogliato in opere dallo stile omogeneo, intente a separare le idee semplici da quelle complesse, i fatti dalle parole¹¹⁸.

I contenuti del dizionario monolingue moderno, a partire dalla fase finale dei dizionari puristici (tra i più noti quelli dell'*Académie Française*, 1694, e quello del 1755 di Samuel Johnson), mirano a una

“somma di informazioni fonologiche, sintattiche, stilistiche, ecc. e di quel tanto di informazione enciclopedica che è considerato socialmente indispensabile (per una determinata classe di utenti) ad un uso competente dei lemmi” (Marconi, 1982: 146).

Al termine di questa evoluzione delle regole di compilazione il termine enciclopedia, e pensiamo ad esempio all'*Encyclopaedia Britannica* (la cui prima edizione risale al 1771), indica una raccolta di dati fattuali ordinati alfabeticamente, di ciò che un tempo apparteneva al dizionario storico e a quello di arti e scienze. E poiché nell'enciclopedia moderna è lo stile delle glosse, non un'ipotesi metafisica, a determinare l'equilibrio fra elementi fattuali e di ragione, essa si riduce a prassi istituzionale¹¹⁹. Le innovazioni apportate da Bayle e Diderot si depositano negli archivi delle accademie nazionali, ciò che in loro rimandava alla contestazione del

¹¹⁸ “Non troviamo più l'affascinante pasticcio di parole e cose, descrizioni, dichiarazioni e definizioni, che aveva caratterizzato la pittoresca formulazione di intenzioni della Crusca. Ora non si tratta che di idee, semplici o complesse o composte, e delle loro connessioni” (ivi: 168-169).

¹¹⁹ Segnaliamo, come controtendenza, l'abortito progetto di enciclopedia filosofica rappresentato dall'*Encyclopedia of Unified Sciences* di Carnap, Neurath e Morris (1938, 1944).

sapere dogmatico diviene nell'*Enciclopedia Italiana* o nella *Britannica* un agnosticismo teorico denso di tradizionalismi scientifici. D'ora innanzi l'indagine sui fondamenti della conoscenza può proseguire senza ripercussioni sulla pratica enciclopedica.

2. L'alfabeto dei pensieri umani

“L'alfabeto dei pensieri umani è il catalogo delle nozioni primitive, ovvero di quelle nozioni di cui non si possono fornire definizioni più chiare” (Leibniz, *Sur la Caractéristique*, in *Opuscules*: 435).

Come mostra la citazione da Leibniz, al ripiegamento del dizionario enciclopedico sulla sequenza alfabetica dobbiamo affiancare una forma di dizionarietà insensibile alle ricadute strumentali del criterio alfabetico. Essa è rappresentata dall'*Abecedarium Novum Naturae* (1622) di Bacone, dai *Principia Philosophiae* (1644) di Cartesio, dai leibniziani *Termini simpliciores* (1680-84), dall'*Alphabetum philosophicus* di Walter Schopen (1696), nonché dalle opere di Comenio, Kircher, Wilkins e Dalgarno¹²⁰. Ci si interroga in questi scritti sulla possibilità di ottenere dei termini primitivi (le *primae veritates* leibniziane) che sfuggano all'usura del tempo e al sospetto di contingenza. A tale proposito può valere tanto una “chimica del

¹²⁰ Cfr. questo significativo titolo di Leibniz: “Sui predicati dell'arte combinatoria universale, ovvero del formato dizionario sulla base dell'alfabeto dei pensieri umani” (Leibniz, *De arte inveniendi in genere*, *Opuscules*: 165).

pensiero” (ad esempio, in Leibniz, la scomposizione analitica dei concetti complessi) che un’enumerazione completa (in Cartesio, Wilkins e Comenio)¹²¹.

La metafora alfabetica non mira dunque all’*ordre alphabétique* dell’*Encyclopédie*, ma piuttosto all’elaborazione di un linguaggio filosofico universale e coerente, da applicare sia alla sistematizzazione delle scienze che alla logica e alla lessicografia¹²². Nell’alfabeto Leibniz coglie l’originarietà e la semplicità dei concetti, svalutando la funzione classificatoria al dominio inferiore del reperimento delle fonti¹²³, mentre nell’*Encyclopaedia* del 1630 Alsted paragona le quattro scienze preparatorie all’*alfabeto*, e i “sistemi” ai compendi-digesti delle discipline, ovvero agli “stessi volumi delle arti”:

“La partizione suprema dell’*Encyclopaedia* è quella che separa pre-conoscenze e sistemi. Le pre-conoscenze non sono altro che una

¹²¹ “Né è un’impresa straordinariamente grande, voler abbracciare col pensiero tutte le cose contenute in questo universo, affinché da noi si venga a conoscere in qual modo ciascuna di esse sia sottoposta all’esame della nostra mente: niente infatti può essere tanto vario e disperso, che non possa venire circoscritto entro limiti ben definiti, mediante quella enumerazione di cui abbiamo trattato, e che non possa venire distribuito secondo alcuni principi fondamentali” (Cartesio, *Regulae ad directionem ingenii*, 1628).

¹²² Per la distinzione fra linguaggi universali, linguaggi filosofici e tassonomie scientifiche, cfr. Slaughter, 1982.

¹²³ “Occorrerebbero inoltre Repertori universali, sia alfabetici che sistematici, per indicare in ogni materia i passi degli autori da cui trarre maggior profitto [...] Ora i repertori sono di due tipi: gli uni non riportano che i termini semplici, dicendo che il tale ha trattato la tale materia; gli altri scendono nel dettaglio, segnalando chi ha trattato una certa questione, o avanzato, menzionato o sostenuto, oppure ricusato, una certa opinione, tesi od osservazione ragguardevole, e questi sono i migliori. Credo che i repertori del primo genere potrebbero essere alfabetici, ma quelli del secondo saranno piuttosto sistematici, fornendo la materia prossima per l’ordinamento di un sistema compiuto, che oltre alle asserzioni conterrà pure le ragioni o le prove” (Schriften VII: 179-80).

accurata preparazione, attraverso la quale è pre-insegnata la natura e lo studio delle discipline. Non si possono infatti trattare molti argomenti prima delle discipline. Perciò è lecito paragonare le scienze preparatorie (*Praecognita*) all'alfabeto, e i sistemi ai digesti, come vengono chiamati, ovvero a questi stessi volumi” (*Encyclopaedia*: 50).

Tacendo del raccordo fra alfabeto e volumi, ovvero delle leggi logico-retoriche che permetterebbero il passaggio dalle lettere dell'alfabeto ai compendi disciplinari, Alsted trasforma la stesura dell'enciclopedia in una sorta di sintassi storica della totalità dello scibile.

Leggiamo il frontespizio della riproduzione leibniziana di alcune tavole dell'*Ars signorum* (1661) di George Dalgarno:

“LESSICO GRAMMATICO-FILOSOFICO, ovvero tavola di tutte le cose (*res*) e nozioni (*notiones*) più semplici e comuni, tanto artificiali che naturali, delle cause e dei rapporti delle più comuni, ordinate secondo il metodo dei predicati, che comprendono: i nomi (*nomina*), che per significare istituiscono non casualmente, ma con arte e giudizio, un rapporto analogico fra cose (*res*) e segni (*signa*); i nomi delle cose e delle altre nozioni maggiormente complesse e speciali, che sono formate per derivazione o composizione, con una o più voci, attraverso delle regole generali e certe, secondo un'analogia logico-grammaticale; perciò i nomi così formati contengono descrizioni delle cose conformi alla loro natura” (*Opuscles*: 436)¹²⁴.

Essenziale è qui la “conformità” di *res* e *signa*, garantita dalla correttezza delle descrizioni, al riparo dall'eterogeneità dei *nomina* nei contesti naturali. Una preoccupazione che all'insegna dell'analiticità informerà tutto il versante logicistico

¹²⁴ Questa stessa terminologia ricorre anche nell'*Essay toward a real character, and a philosophical language* (1668) di John Wilkins.

della speculazione enciclopedica, sino alla logica formale e alla semantica contemporanee.

Con il tramonto del "rapporto analogico" delle proprietà razionali e reali, s'incrinerà anche la convivenza di cose e nozioni, di termini primitivi e descrizioni empiriche. Logica e lessicografia s'impadroniscono delle spoglie dell'enciclopedismo barocco e di quello illuministico, radicalizzando unilateralmente le note distintive della metafora alfabetica: semplicità del sistema di notazione e convenzionalità dell'indicizzazione. In entrambi i casi, la coabitazione di infinità costitutiva della natura e infinità regolativa del compito scientifico, che sopravviveva ancora in Diderot, appare un miraggio metafisico.

È allora interessante notare, e a tale scopo ci soffermeremo sui contributi teorici portati da Umberto Eco al concetto di enciclopedia, come ogni revisione della purezza categoriale dell'ideale del dizionario tenda a ripartire dai modelli enciclopedici del XVII secolo, dopo la rimozione che questi hanno subito nella fase pionieristica della lessicografica e della logica formale. Passando per il "modello KF" e per l'ipotesi iperbolica di una "libreria delle librerie", per l'analogia con la "mente divina" e per la teoria dei "tipi cognitivi", Eco riformula sul terreno della semiotica la nozione di dizionario, sino a riconoscere l'attualità delle soluzioni enciclopediche di Leibniz, Dalgarno, Wilkins e Kircher (cfr. *La ricerca della lingua perfetta*, 1993).

Oggi come allora è necessario infatti domandarsi: che cosa rende primitivi i termini primitivi? Se con questa espressione intendiamo le "verità di ragione", come dedurre e anticipare, secondo le ambizioni dell'*ars combinatoria*, le scoperte delle

scienze naturali? Si possono far corrispondere alle *primae veritates*, tramite il calcolo logico, i dettagli degli stati passati, presenti e futuri del mondo, e assorbire così l'ideale dell'enciclopedia in quello di un dizionario nella mente divina? A partire dal *Trattato di semiotica generale* (1975), Eco affronta questi interrogativi attraverso l'integrazione di una nozione di enciclopedia fondata sull'apertura storica degli interpretanti (di origine peirceiana) in una di dizionario come elenco di proprietà ideali:

“Il modello KF [ovvero lo statico platonismo della semantica componenziale di Katz e Fodor, NdA] rappresenta la competenza ideale di un parlante ideale: in effetti esso tende a formulare un dizionario elementare che non può spiegare la competenza socializzata nella vivacità delle sue contraddizioni. La differenza fra una competenza ideale e una "storica" è quella tra DIZIONARIO ed ENCICLOPEDIA” (Eco, 1975: 143)¹²⁵.

Ma se da un lato, come per i concetti kantiani senza sensibilità, la sola competenza ideale è insufficiente senza l'integrazione storica, dall'altro il pericolo cui va incontro la contestualizzazione è di ricadere in un infinito in atto, in un sistema di differenze incontrollabile:

“La conoscenza enciclopedica sarebbe invece di natura scoordinata, dal formato incontrollabile, e praticamente del contenuto enciclopedico di cane dovrebbe far parte tutto quello che si sa e si potrebbe sapere sui

¹²⁵ Eco sembra dunque sottoscrivere in quest'opera quell'impostazione “lockiana” che secondo Diego Marconi sta alla base della separazione fra elementi dizionariali ed enciclopedici: “La distinzione fra dizionario e enciclopedia come distinzione di oggetti è probabilmente insostenibile: ed è proprio questa insostenibilità a rendere credibili i tentativi ricorrenti di ridurre il dizionario all'enciclopedia o l'enciclopedia al dizionario” (Marconi, 1982: 79).

cani, persino il particolare per cui una cagnetta di nome Best è posseduta da mia sorella — insomma un sapere incontrollabile persino da Funes el Memorioso” (Eco, 1998: 195).

L'albero di Porfirio rischia di decadere a “universo di pure differenze”, a un guazzabuglio di accidenti “potenzialmente infiniti” (102)¹²⁶.

La soluzione del *Trattato* — la costruzione di porzioni locali e provvisorie dell'enciclopedia — appare inadeguata di fronte alla seduzione del testualismo e del pragmatismo radicale¹²⁷. La flessibilità della semiosi illimitata scade a “tentazione ermetica”, a incontrollata proliferazione delle associazioni analogiche. Nel prendere le distanze da queste interpretazioni irrazionalistiche di Pierce (e anche dall'idea di un'“enciclopedia rizomatica”¹²⁸), Eco tenta allora di individuare univocamente la parte dizionariale del proprio progetto enciclopedico, indicandola ora nell'*intentio*

¹²⁶ “Il dizionario (perché come tale l'albero ci interessa oggi, e possiamo guardare con distacco alla “fissione” di un universo neoplatonico) si dissolve necessariamente, per forza interna, in una galassia potenzialmente disordinata e illimitata di elementi di conoscenza del mondo” (Eco, 1984: 105-106).

¹²⁷ “Ho a lungo temuto che l'approccio semiotico del *Trattato* soffrisse di sincretismo. Cosa voleva dire cercare, come ho fatto, di mettere insieme la prospettiva strutturalistica di Hjelmslev e la semiotica cognitivo-interpretativa di Peirce? [...] Ahimè!, quando si entra nella fase dell'interpretazione, la rigida organizzazione strutturale si dissolve nel reticolo delle proprietà enciclopediche, disposte lungo il filo potenzialmente infinito della semiosi illimitata. Come è possibile che le due prospettive possano coesistere” (Eco, 1998: 217-218).

¹²⁸ “Il modello dell'enciclopedia semiotica non è dunque l'albero, ma il rizoma: ogni punto del rizoma può essere connesso e deve esserlo con qualsiasi altro punto, e in effetti nel rizoma non vi sono punti o posizioni ma solo linee di connessione; un rizoma può essere spezzato in un punto qualsiasi e riprendere seguendo la propria linea; è smontabile, rovesciabile; una rete di alberi che si aprano in ogni direzione può fare rizoma, il che equivale a dire che in ogni rizoma può essere ritagliata una serie indefinita di alberi parziali; il rizoma non ha centro”(Eco, 1984: 112).

lectoris, ora nella comunità degli interpreti garanti di un'abitudine interpretativa “quasi-trascendentale”, ora nel terreno mentale degli “indici” (Eco, 1990: cap. II).

In *Kant e l'ornitorinco* (1998), questa esigenza di fondazione è affidata a dei primitivi gnoseologici, allo sfondo sensoriale della conoscenza (*Ground*, indici, *qualia*, icone, percetti, meccanismi stimolo-risposta). La nostra conoscenza si affida a “schemi” (cioè “tipi cognitivi”), definiti funzionalisticamente come ciò che, a posteriori, serve da criterio per il riconoscimento di un'esperienza percettiva. In questa sua riformulazione dello schematismo, ciò che conta è che i diversi generi di informazioni, siano esse percettive o verbali, logiche o temporali, narrative o analitiche, convergano nella costruzione di un tipo cognitivo. Un tale requisito implica che tutto sia “rappresentazione” e “significato”, che i dati della percezione contribuiscano ad armi pari alla contrattazione del tipo.

Ma a dispetto dell'ampio spazio dedicato ai “primitivi semiosici” della conoscenza, la flessibilità della definizione di schema finisce con il dissolvere la stabilità della nozione di dizionario: soltanto il ricorso alla “storia delle nostre esperienze percettive” può dirci quali proprietà siano “cancellabili” e quali no, quali contingenti e quali necessarie. Perché una tale iper-contestualizzazione possa continuare a valere come sfondo normativo, e non come destabilizzante differimento del senso, Eco deve allora introdurre una metafora dizionariale estrema:

“nessuna semantica strutturale è mai riuscita a costruire un sistema di opposizioni totale, che dia ragione di tutta la nostra conoscenza e di tutti gli usi del linguaggio [...] Al contrario, ci si è sempre limitati a titolo esemplificativo a campi assai ristretti, quali appunto quello dei mobili per sedersi, o le relazioni parentali. Questo non esclude che si

possa costruire un giorno (in teoria) il sistema globale del contenuto (o che esso non esista nella mente divina)” (Eco, 1998: 218-219).

Un tale "sistema globale del contenuto", proprio perché riferito alla competenza assoluta della "mente divina", possiede tutti i requisiti del dizionario di termini essenziali; ma al contempo, poiché comprende le "verità di fatto" del mondo storico e naturale, il suo aspetto è quello dell'enciclopedia, della collezione di informazioni empiriche. L'immagine della mente divina trapassa in quella della "libreria delle librerie":

“L'enciclopedia è un postulato semiotico. Non nel senso che non sia anche una realtà semiotica: essa è l'insieme registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta l'informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cinescopie” (Eco, 1984: 109).

Dunque, se commisurate alla totalità della conoscenza, ovvero se intese in senso schiettamente enciclopedico, le metafore della biblioteca e della mente divina si confondono. E lo stesso accade al dizionario-mathesis e al dizionario enciclopedico, la cui temporanea automizzazione sembra oggi ritornare nel grembo dell'enciclopedicità barocca. In Eco dizionario e enciclopedia divengono infine termini intercambiabili, privi di autonomia epistemologica, dal momento che il progressivo allargamento dei contesti di senso destabilizza la nozione chiusa dell'“alfabeto dei pensieri umani”:

“non esistevano un tempo definizioni dizionariali (tranne che per il tradizionale ‘animale mortale razionale’) e i primi tentativi in proposito li troviamo nei dizionari delle lingue perfette, come nello *Essay toward a Real Character* di John Wilkins (1668) che tenta di definire l'intero ammobiliamento dell'universo per generi e differenza specifica, basandosi sui primi tentativi di tassonomia scientifica [...] E se poi si vuol sapere che cosa sia un cane e che cosa faccia, bisogna andare a controllare le Differenze, le quali non si presentano come primitivi dizionariali, ma sono vere e proprie descrizioni enciclopediche di proprietà empiriche” (Eco, 1998: 195-196).

Al termine di un lungo tragitto, le deviazioni plurisecolari della dizionarietà nei territori inesplorati dell'accumulo di dati empirici e della riduzione all'essenzialità, imboccano la via maestra della concettualità seicentesca.

D'altronde, come problema della distinzione fra proposizioni sintetiche e analitiche, l'inevitabilità di questa conseguenza è stata formulata in anticipo da Quine, agli albori della filosofia del linguaggio. È sufficiente infatti intendere l'espressione "proposizioni analitiche" come l'ideale dei "primitivi dizionariali" di Eco, e la voce “sistema” come una descrizione delle ambizioni enciclopediche, per rendersi conto che enciclopedia e dizionario sono categorie difficilmente separabili sul piano teorico:

“non è affatto corretto parlare del contenuto empirico di una certa proposizione particolare — specialmente se si tratta di una proposizione molto lontana dalla periferia del campo. Ed inoltre diventa assurdo cercare una qualsiasi linea di demarcazione fra proposizioni sintetiche, che si fondino sull'esperienza contingente, e proposizioni analitiche, che valgono quali che siano i dati dell'esperienza. Tutte le proposizioni si potrebbero far valere in tal modo se facessimo delle rettifiche sufficientemente drastiche in qualche altra parte del sistema” (Quine, 1953: 43, trad. it. 41).

3. Autodissoluzione dell'enciclopedia

La commistione seicentesca di dizionario e enciclopedia è ritornata dunque alla ribalta negli ultimi anni in seguito alla crisi di legittimazione dell'interpretazione forte della metafora alfabetica (l'agognato "alfabeto dei pensieri umani"). Inoltre, essa si svolge in parallelo all'istituzionalizzazione neutralizzante — nei confronti della rottura illuministica — operata dalle pratiche dizionariali standard, basate cioè sulla mera uniformazione stilistica di glosse ordinate alfabeticamente.

Una situazione che sembra contrastare le intenzioni della filosofia del linguaggio primo-novecentesca, che si apre con una esemplare estremizzazione enciclopedica di risonanza barocca. Nel solco del programma leibniziano di *scientia generalis*, il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein assegna infatti alla logica l'orizzonte della *totalità infinita* del “mondo”:

“2.04 La totalità degli stati di cose sussistenti è il mondo [...] 4.2211 Anche nell'ipotesi che il mondo sia infinitamente complesso, così che ogni fatto consti d'infiniti stati di cose ed ogni stato di cose sia composto d'infiniti oggetti, anche allora dovrebbero esservi oggetti e stati di cose” (1921: 14, 37, trad. it. 29, 86).

Riabilitare “il mondo” quale orizzonte della logica significa riabilitare l'enciclopedismo (nel senso elementare della possibilità di una descrizione totale di uno spazio pieno e completo) quale forma praticabile della sua conoscenza. Com'è noto, data una corrispondenza formale fra linguaggio e mondo, e al contempo presupposta l'impossibilità che il linguaggio rispecchiare se stesso, Wittgenstein

conclude che “la proposizione *mostra* la forma logica della realtà, l'esibisce” (ivi: 32, trad. it. 80). Dove tra il “mostrare” e il “dire”, nella terminologia wittgensteiniana, passa una differenza sostanziale, la stessa che scorgiamo nell'enciclopedia come collezione rispetto alla filosofia come riflessione.

Se il nome è un “simbolo semplice”, e non si dà nessuna identità fra descrizione (o definizione) e nome, per questa totalità degli stati di cose non si presenteranno infatti che esibizioni “a uno a uno”, nella forma dell'enumerazione delle proposizioni atomiche e delle funzioni di verità su di esse costruite. È questa la conseguenza del rifiuto dei concetti generali, l'estrema propaggine del nominalismo:

“5.5561 La realtà empirica è delimitata dalla totalità degli oggetti. Il limite si mostra di nuovo nella totalità delle proposizioni elementari [...] 4.26 L'indicazione di tutte le proposizioni elementari vere descrive il mondo completamente. Il mondo è descritto completamente dall'indicazione di tutte le proposizioni elementari più la indicazione, quali di esse siano vere e quali di esse siano, invece, false” (ivi: 64, 38, trad. it. 58, 87).

E tuttavia il compito di questa descrizione, data l'infinità costitutiva a priori della totalità del mondo, è tale da condannare allo scacco ogni progetto dizionarioale (in quanto ricerca di proposizioni primitive). Nessuna scorciatoia, del tipo di quelle tentate da Leibniz con la definizione di *primae veritates* ridotte a un numero finito di proprietà essenziali, soccorrerà l'enciclopedista:

“5.55 [...] La proposizione elementare consta di nomi. Ma poiché non possiamo indicare il numero dei nomi di significato differente, noi non possiamo neppure indicare la composizione della proposizione elementare [...] 5.5571 Se non posso indicare *a priori* le proposizioni

elementari, volerle indicare non può non condurre a un evidente nonsenso” (ivi: 62-4, trad. it. 86-8).

Ci ritroviamo con l'evidenza di un mondo infinito di relazioni e oggetti, di forme logiche e proposizioni atomiche. Degli oggetti dobbiamo supporre la descrivibilità, ma intraprendere la loro definizione non condurrebbe da nessuna parte, di certo a nessun termine semplicissimo, se per principio è il mondo tutto ciò che abbiamo, mentre non possediamo nè distinzioni gnoseologiche, nè un soggetto logico-metafisico individuabile per la costanza di una struttura. È il concetto limite di un mondo imbevuto di forme logiche ma privo di un punto di vista privilegiato. Non la molteplicità prospettica delle monadi leibniziane, ma la trasparenza formale di un tutto in cui ogni prospettiva si equivale.

Il risultato più coerente del trionfo dell'ideale enciclopedico è così la soppressione del soggetto metafisico-trascendentale, in quanto illusoria barriera alla descrivibilità completa (“5.632 Il soggetto è non parte, ma limite del mondo”, ivi: 65, trad. it. 89). Perso il soggetto, perso l'oggetto. Per valere come orizzonte onnicomprensivo dell'esperire e del conoscere, i requisiti assoluti avanzati dal mondo (totalità e infinitezza costitutive) escludono l'individuazione empirica del suo contenuto: in quanto *primus*, esso si arrogherebbe un'autosufficienza insuperabile, in contrasto con quella del tutto e con la sua infinita composizione¹²⁹.

¹²⁹ “5.61 [...] Noi non possiamo, dunque, dire nella logica: questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Infatti, ciò parrebbe presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché richiederebbe che la logica trascendesse i

La nominazione di qualcosa che è, se sottratta alla *via brevis* del mito lockiano, si presenta dunque come un fatto logico che non contrasta con l'inattingibile infinità e totalità del mondo empirico. Una pluralità sterminata di oggetti e relazioni non conduce in Wittgenstein a un dualismo di forme trascendentali e cose in sé. Quando un oggetto viene nominato, se ne mostra l'immagine logica. Quel che del mondo si può indicare coincide con l'"applicazione della logica", con una descrivibilità condotta a partire dalla forma pura. Ciò non esclude l'ordine perfetto del tutto e nemmeno l'idea di gerarchie "indipendenti dalla realtà". Ma l'ideale logicistico, il contrassegno utopico della tendenza dizionariale dell'enciclopedismo barocco, sfocia nella soppressione degli elementi portanti della dizionarietà (i termini primitivi finiti e stabili). La piena cosmicizzazione della *mathesis* conduce all'autodissolvimento dell'enciclopedismo deduttivo e della potente metafora dell'alfabeto dei pensieri umani.

limiti del mondo; solo così essa potrebbe contemplare questi limiti anche dall'altro lato" (Wittgenstein, 1921: 65, trad. it. 88).

Libro

1. Un'infinità di libri romantici

In *Identità dell'antico* (1988) Federico Vercellone classifica le ermeneutiche romantiche assumendo come parametro il “rapporto fra totalità e senso”, dove ciò che è raccolto in totalità è il nuovo orizzonte dell’“antico”¹³⁰. A seconda della relazione istituita con un passato storicizzato senza residuo, o con il passato e il presente raccordati in un’esperienza vivente, si profilano così le soluzioni dell’“enciclopedia filologica” (Friedrich August Wolf, August Boeckh) e dell’“attualizzazione” interpretativa (Friedrich Schlegel, Friedrich Ast, Friedrich Creuzer e Friedrich Nietzsche):

“Si tratta di una direzione più esplicitamente enciclopedica, ossia più attenta alle giunture sistematiche all’interno delle quali si colloca la conoscenza dell’antichità e di una attualizzante, nelle concezioni della

¹³⁰ Tenendo presente che “nuovo”, per la coscienza storica del Romanticismo, è talvolta anche l’antico: “Si dà ‘classico’ come istanza normativa effettiva solo là dove l’antico venga percepito e affermato nella sua discontinuità col nuovo ovvero solo là dove ciò che viene affermato come veramente nuovo sia l’antico” (Carchia, 1995: 16).

quale si fa avvertire in modo decisivo l'influenza schlegeliana" (Vercellone, 1988: 10-11).

Ma, come osserva Vercellone, nonostante l'instabilità delle totalizzazioni poetiche del Romanticismo è opportuno non riservare all'ermeneutica filologica il monopolio delle prestazioni enciclopediche, dal momento che "il versante più strettamente filosofico della questione si affaccia forse solo con Novalis" (1998: 35). La "Bibbia infinita" schlegeliana e l'*Enzyklopädistik* di Novalis sviluppano sul terreno dell'enciclopedia una *hybris* senza precedenti di totalizzazioni estetiche e speculative. Quel che è in gioco, in questo tormentato periodo a cavallo fra i due secoli, è la legittimità di un rapporto con l'assoluto che ponga rimedio all'atomismo gnoseologico delle scienze empiriche: "Cessate allora di chiamare universo il sistema dell'empiria" (Schlegel, 1958: vol. II, 271, fr.150, trad. it. 109)¹³¹. Eppure, mentre l'"infinita totalizzazione" (Vercellone, 1988: 9) propria dell'enciclopedia filologica si avvale dell'istanza ideale dell'antico, la risposta schlegeliana alle aporie della conoscenza storica consiste nell'abbracciare l'"infinito divenire" del mondo, e nel trasformare la stessa Bibbia nell'"orizzonte immanente" di un libro infinito (ivi: 20)¹³².

¹³¹ Cfr. in particolare il *Dialogo sulla poesia* di F. Schlegel (1991: trad. it. p. 47ss.). Alla pagina delle edizioni critiche da cui provengono le citazioni di Schlegel e Novalis, facciamo seguire il numero del frammento e la pagina della traduzione italiana.

¹³² "La critica non è, in realtà, che il confronto dello spirito e della lettera di un'opera, che viene considerata come un infinito, un assoluto e un individuo" (F. Schlegel, cit. in Vercellone, 1983: 41). Della filologia razionalistica è tipico invece l'accumulo metodico delle conoscenze: "Proprio nell'infinitezza risiede l'essenza della scienza; però solo dove il materiale è limitato, e comunque non sempre, è possibile un risultato: dove cessa l'infinitezza, là finisce la scienza" (dall'*Enzyklopädie und*

Gli jenesi non risparmiano le simbologie agglutinanti, le parole d'ordine epocali (“nuova Bibbia”, “nuova religione”), le forme letterarie espansive (la critica, il romanzo, la poesia trascendentale) anzi, su di esse innalzano la bandiera del “libro infinito” e dell’“enciclopedistica”:

“ENCICLOPEDISTICA: Una scienza si accresce con il divorare — con l’assimilare altre scienze ecc. Così la matematica per esempio con il concetto dell’infinito da lei divorato” (Brouillon: 268, fr. 146, trad. it. 294).

La conoscenza totale cresce con lo smembramento delle scienze individuali, essa è “universalizzazione di tutto ciò che è storico e geografico” (ivi: 270, fr. 161, trad. it. 296). E poiché il programma va inteso come dispiegamento di una totalità in divenire, segnata dall’infinità della progressione e dall’inattingibilità dell’origine¹³³, il sistema dei sistemi dei libri assoluti si affida agli ideali letterari della “poeticizzazione”, della “romaticizzazione”, dell’“analogicizzazione”, del “potenziamento”¹³⁴.

Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, di A. Boeckh, cit. in Vercellone, 1983: 123).

¹³³ La critica romantica come arte combinatoria in grado di mediare fra io e mondo, interno ed esterno, è un’idea ricorrente e fondamentale dell’*Enzyklopädistik* novalisiana. Essa viene per lo più esemplificata con l’esempio del *calcolo infinitesimale*: “Il *criticismo* (ovvero il metodo di *esaustione* che comprende anche il metodo di *inversione*) è propriamente quella dottrina che nello studio della natura ci rimanda a noi stessi, all’osservazione e all’esperimento interiore, e nello studio di noi stessi al mondo esterno, ad osservazioni ed esperienze esteriori — filosoficamente considerata è la più feconda delle *indicazioni* [...] Noi ci vediamo nel sistema, come *membri* — dunque in una linea ascendente e discendente, dall’infinitamente piccolo all’infinitamente grande — *uomini* di infinite variazioni” (Novalis: 429, 820, trad. it. 460).

¹³⁴ “Non è possibile non riconoscere come, tra il 1798 e il 1800, né la storia, né la filologia, né la filosofia o la religione, che a diverso titolo abbiamo visto concorrere

Data la radicalità di queste tesi, le reazioni critiche agli assolutismi romantici e al loro corpo a corpo con l'idea di una totalità infinita sono contraddistinte a loro volta da un certo estremismo. Da un lato si sostiene che se essi falliscono nel portare a termine una nuova religione, un romanzo epocale e anche un'enciclopedia paragonabile a quella illuministica, è perché fallimentare è l'idea di fondo di un sapere completo e al contempo in divenire. Lungi dall'introdurre un nuovo standard di razionalità, il lascito di frammenti e di progetti incompiuti da parte della *Frühromantik* dimostra che la *realizzabilità* dell'enciclopedia non è la condizione più consona al suo concetto. L'esemplarità del mancato raggiungimento di una nozione praticabile di enciclopedia basta perciò a confermare il vicolo cieco imboccato da Novalis e Schlegel. È questa, in sostanza, la posizione di Hans Blumenberg:

“Ciò che in conclusione viene chiamato romanticismo, sarebbe dunque nient'altro che un prodotto della disgregazione di quelle fissazioni giovanili del 'libro assoluto'? Tutto il rovistare alla ricerca di mitologie e di misteri, di fiabe popolari e di repertori di canzoni, del Medioevo dello spirito del popolo, persino della natura nel suo non essere letta come formalizzazione esatta — tutto ciò va visto come sostituzione per l'irraggiungibile assolutismo letterario degli inizi?” (1981: 272, trad. it. 268).

Il punto d'attacco di questa interpretazione risiede nella constatazione che nessuna opera letterario-filosofico-scientifica sia commisurabile ai manifesti dell'“assolutismo letterario”. Un'ipotesi verosimile unicamente se non prendiamo troppo sul serio il

alla definizione del progetto enciclopedico, siano state fatte oggetto di quell'attenzione privilegiata che Schlegel ha riservato alla poesia e alla critica letteraria” (Cresto-Dina, 2001: 34).

presupposto dinamico del primo romanticismo, e cioè il suo orientamento al futuro, all'utopia, alla continua totalizzazione temporale e al ritardo della stabilizzazione concettuale:

“Nel mondo *futuro* tutto è come nel mondo *che fu* — *eppure tutto è assolutamente diverso*. Il mondo *futuro* è il caos *razionale* — il caos che ha compenetrato se stesso — che è in sé e fuori di sé — - il caos² ovvero ∞ ” (Brouillon: 281, fr. 234, trad. it. 308).

Riconosciuto questo ideale, invece che uno scacco si profila per l'enciclopedia un nuovo *habitat*: lo sviluppo infinito del mondo, o meglio, dei sistemi di mondi (“Il nostro mondo è quel che è in quanto membro del sistema universale”, ivi: 261, fr. 113, trad. it. 287). Enciclopedico in senso proprio è infatti il divenire incessante di un tutto incompiuto ed indeterminabile, di fronte al quale la prova “empirica” dell'edizione di enciclopedie non può che sminuirne il disegno: “La pietra infinita non può né urtare — né essere urtata” (citazione da Friedrich Schlegel, ivi: 266, fr. 134, trad. it. 292). Una volta conclusa la riformulazione metaforica del concetto di mondo, e fattosi quest'ultimo “incompiuto” e quindi compibile, possiamo chiamare enciclopedico, per analogia, il processo metafisico di concrezione formale, di infinitizzazione dell'empiricità: “Tutte le barriere esistono solo per essere scavalcate, *e così via*” (ivi: 269, fr. 151, trad. it. 295). Per questa interpretazione non è vitale il “principio”, il punto di vista o l'origine da cui osservare, o dedurre, lo sviluppo del tutto. Se ha ragione Manfred Frank nel porre la filosofia di Novalis tra le conseguenze del congedo dal sistema fichtiano della “filosofia del principio”, possiamo intendere

l'enciclopedia come la metafora più adeguata all'indifferenza di qualsiasi pretesa di fondazione; enciclopedico verrà detto l'imperativo di procedere asintoticamente verso la "crescente connessione logica": "il sistema [...] rimane un'idea regolativa" (Frank, *"Ogni verità è relativa, ogni sapere è simbolico"*, in Ciancio, 1997: 72).

Queste interpretazioni, attestate sul fallimento o sull'innovazione nel rapporto di totalità ed infinito, lasciano aperta una via intermedia, che abbandona il lato sistematico dell'ideale di totalità e tratta il "sistema storico" come una "metafora ironica" (Behler, in Ciancio, 1997: 30). È l'ipotesi di Ernst Behler, il quale in riferimento agli scritti di Friedrich Schlegel successivi al 1794 constata l'abbandono della concezione unitaria della storia propria dell'Illuminismo tedesco, e la sua definitiva sostituzione con la tesi dell'infinita perfettibilità dell'uomo, esposta da Condorcet nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* (cfr. Henrich, 1992 e Behler, 1989). Ma una "romanticizzazione" scalzata dal piedistallo dei "sistemi falsi, unilaterali" (Brouillon: 333, fr. 460, trad. it. 364), e consegnata all'incedere temporale, è condannata a tramutarsi, in una cumulativa *unendliche Approximation*.

Approssimazione a cosa? Pur escludendo l'orientamento teleologico verso traguardi ideali, l'integrazione al limite avrebbe potuto elaborare criteri metodici in grado perlomeno di indirizzare l'operazione di "esaustione". Tuttavia, come sappiamo, non è questa l'ambizione delle folgoranti intuizioni di Novalis, che nemmeno condivide la soluzione minima kantiana, quella "cosa in sé" che non è più cosa ma barriera al proliferare degli assolutismi.

Nonostante il genere prediletto sia quello breve del frammento, la svolta letteraria dell'enciclopedismo romantico opta per il congedo dall'economicità dell'espressione. Da questo punto di vista, il romanticismo ha realizzato i suoi fini più di quanto ritenga Blumenberg, tramite l'incontenibile proliferazione — e sono ormai quasi tre secoli! — di una produzione letteraria episodica e soggettivistica, e in quanto tale docilmente predisposta alla sedimentazione dei significati. L'"empirismo attivo" si realizza negli archivi cartacei, elettronici e informatici della nostra epoca. Circostanza tanto più singolare per un genere che, da Vitruvio a Leibniz, da Diderot alla *Britannica*, si basa sulla ricreazione in vitro di un contesto locale — che rimanda per sineddoche a un contesto assoluto — opposto alla prolissità temporale dei fenomeni. L'apparire sensibile, nell'impossibilità di percorrerne l'intera estensione, resta sempre al di sotto del sospetto circa la sua potenziale irrazionalità.

Questa rottura, che rende così poco riconoscibile l'enciclopedicità del libro infinito romantico, o meglio *l'indeterminata successione di libri romantici*, deriva senza forzature da un presupposto fondamentale: "Il mondo dev'essere reso romantico". Come a dire, "tutto deve diventare enciclopedia" (Novalis, 1960: trad. it. in *Opera filosofica*, vol. I, 21). Sono i tratti "deliranti e deformi" (Blumenberg) del primo romanticismo, l'indifferenza, o mediabilità assoluta, di natura e spirito, l'idea regolativa di una correlazione temporalmente infinita e contenutisticamente esaustiva dell'essere: "L'intera natura deve essere mescolata in modo bizzarro con tutto il mondo degli spiriti" (Brouillon: 280, fr. 234, trad. it. 307).

Ecco il pregio maggiore dell'enciclopedistica novalisiana: essa ci obbliga a prendere posizione. Vale la pena di mantenere il requisito principale dell'enciclopedia

tradizionale, la sua “incompletezza”, la sintesi *condizionata* — didattica, essenzialista, provvidenzialista, utilitarista? E se ci sottraiamo ad essa, siamo pronti a vivere nel “caos razionale” di un mondo di biblioteche, assediate da una moltitudine di libri “romantici”? Tra la brevità e l’assolutezza dell’enciclopedica, il terzo è escluso.

2. Libro o natura?

Poichè la “metaforologia” di Hans Blumenberg interseca a più riprese l’argomento enciclopedia, e si propone come un punto di riferimento essenziale per la comprensione filosofica dell’idea di libro, sarà opportuno introdurre le posizioni blumenberghiane; in particolare, ci soffermeremo sull’interpretazione della storia dell’enciclopedismo in quanto “rioccupazione” del dualismo gnostico di creazione e redenzione, una concezione introdotta ne *La legittimità dell’epoca moderna* (1966), nel quadro dell’opposizione storico-filosofica fra “visibilità” ed “espressione”¹³⁵.

L’insistenza con cui Blumenberg è ritornato sull’idea di enciclopedia trae linfa vitale dal fatto che essa si confronta incessantemente con i due poli della metafora del “libro della natura”: l’enciclopedia è un libro che ha come oggetto il mondo, con al suo interno la natura. Mondo e libro impersonano secondo Blumenberg i ruoli di un dramma teologico più antico, avviato dal dualismo gnostico di creazione e redenzione:

¹³⁵ “Il mondo può diventare ‘espressione’ solo se la visibilità dell’invisibile non è più la copia di un modello [...] In altri termini: il mondo è sorto in virtù di pensiero, non di visione” (Blumenberg, 1981: 47-8, trad. it. 43- 4).

il mondo creato diverge dalle preoccupazioni trascendenti, dalla “contabilità della salvezza”, il Creatore e il Redentore diventano potenze “separate e ostili” (1981: 33, trad. it. 28ss.).

Se il libro può venire reclutato ora al servizio della natura auto-manifestantesi, ora degli imperscrutabili decreti divini, va contestata l’autosufficienza del “simbolismo del libro” rivendicata da Curtius: ancora per l’ebraismo, l’“assolutismo del libro impedisce la sua utilizzazione metaforica per il mondo” (1981: 34, trad. it. 29). È infatti il cristianesimo che, con il suo tentativo di interpretare la redenzione quale “conseguenza della creazione” (*ibidem*), prepara il terreno per le seduzioni reciproche di mondo e libro, e quindi per il sorgere dell’idea moderna di enciclopedia. Questa strategia anti-agnostica rischia tuttavia di sfociare nel panteismo, visto che la natura tende ora ad “assorbire l’intera qualità del divino” (*ibidem*). In questo contesto teologico-metafisico, anche il ribaltamento romantico partecipa dell’incessante “superamento dello gnosticismo”, con il libro che aspira allo status di “mondo metaforico”.

Blumenberg indica perciò nell’enciclopedia una variante del libro assoluto, stretta fra le opposte vocazioni massimalistiche del libro sacro e del mondo. Sul piano gnoseologico, sono *intuizione* ed *espressione* le modalità privilegiate dell’uno o dell’altro polo metafisico. L’ipotesi goethiana di una “sincerità della natura”, cioè dell’autosufficienza ontologica e gnoseologica dei fenomeni, dimostra come soltanto una piena intuizione possa sostenere l’evidenza assoluta del mondo, scongiurando ogni dualismo di conoscenza e realtà. Di contro, nella formulazione estrema del nominalismo, rappresentata secondo Blumenberg dal volontarismo della potenza

divina *absoluta*, la natura espressiva del cosmo scaturisce da un fondamento irriducibile di possibilità, dal riferimento assoluto alle “intenzioni col mondo” di un autore non interrogabile (ivi: 61, trad. it. 60). Leibniz, con il mitigare il potenziale acosmismo di questa posizione, “trasformerà il secolo” introducendo una decisiva “reinterpretazione degli attributi modali”:

“L’alone infinito di possibilità, che assedia il ristretto nocciolo della realtà non descrive più, come alla fine del Medioevo, la volontarietà dell’atto regale della creazione, l’imperscrutabile sovranità del suo autore, ma si rovescia nella descrizione di una capacità non utilizzata: di una attitudine alla realtà, che attende il prossimo intervento” (ivi: 163, trad. it. 157).

Eccoci giunti al nucleo di quel che Blumenberg definisce una “produzione di leggibilità” (ivi: 164, trad. it. 159): essa consiste nell’interpretare il reale dentro l’orizzonte del possibile, nell’“uscita della cosa dal campo dell’ovvietà” e quindi nella sua producibilità a partire da strumenti tecnici (gli strumenti ottici) o euristici (le metodologie “inventive”) (*ibidem*). D’ora innanzi, l’enciclopedismo non si accontenta dell’inventario “realistico” del mondo alla-mano, come avveniva nei *theatri* rinascimentali o, ancora, nell’*orbis sensualium pictus* di Comenio, ma si misura con l’infinità dei mondi possibili: l’enciclopedia cede il passo all’enciclopedizzazione.

Per afferrare adeguatamente la prospettiva blumenberghiana, conviene sobbarcarsi l’onere di un’ulteriore digressione. La metafora del libro, in Blumenberg, va di pari passo con la riformulazione del contesto tematico ereditato dalle filosofie di Edmund Husserl e di Martin Heidegger, ed accompagna il ripensamento del “concetto doppio”

di “mondo della vita” (*Lebenswelt*) e di “essere-nel-mondo” (*in-der-Welt-sein*)¹³⁶. È dalla variegata fenomenologia di relazioni al mondo che sorge l’altrettanto variegato dispiegamento di libri totali, visto che le condizioni di possibilità dell’enciclopedismo non prescindono dai modi dell’apertura o della negazione del mondo: la definizione del contenitore imprime il proprio sigillo su quella dei contenuti¹³⁷. Si potrebbe addirittura tentare una classificazione delle enciclopedie modellata sullo spettro delle filosofie della mondità, su quella “sintomatologia della condizione del mondo” che Blumenberg attribuisce a Francesco Bacone (1988: 118, trad. it. 113). Ma ciò

¹³⁶ “Dalle considerazioni finora fatte e dal significato abituale del termine ‘mondo’, risulta evidente la complessa ambiguità di questo fenomeno; la sua chiarificazione è possibile solo attraverso l’analisi dei molteplici significati attribuiti al fenomeno e della loro intima connessione” (Heidegger, 1927a: 64, trad. it. 88-89).

¹³⁷ In Blumenberg, il “mondo” non entra in nessuna relazione ingenuo-naturale con il soggetto. Non solo diventa sospetta l’affermazione che il mondo semplicemente esista, ma *il* mondo si fa *un* mondo, immerso nelle molteplici fenomenologie e teologie del “possesso”, del “recupero”, del “perdurare”, del “presupporre”, del “conquistare” e del “tranquillizzare”. Ecco un incompleto catalogo delle declinazioni blumenberghiane di questa idea, limitato alla *Legittimità dell’epoca moderna*: del mondo si predica la “stabilità”, lo “stato”, il “recupero”, l’“incompiutezza”, l’“eternità”, il “possesso”, l’“unicità”, la “pluralità”, l’“amministrazione”; ma Blumenberg parla anche di un “mondo creato per l’uomo”, di una “regressione mondanizzata”, di un “mondo come ciò che non preesiste”, della “salvezza fuori dal mondo”, dell’“atarassia o inquietudine di fronte al mondo”, della “presupposizione di ciò che significa il mondo per l’uomo”, della “distruzione della fiducia d’ordine del mondo”, della “relazione col mondo”, dell’“originale mondano”, del “tempo del mondo”, della “decosmizzazione del concetto di mondo”, del “realismo nei confronti del mondo”, della “presupposizione che il mondo continui ad esistere”, del “compromesso coi dati di fatto del mondo”, dell’“inatteso perdurare di mondo e tempo”, di un “*interim* conquistato per il mondo”, del “diventar mondo come cristallizzazione primaria di una realtà sconosciuta in precedenza”, della “mondanità come ciò che non esisteva prima che esistesse la non mondanità”, dell’“adeguazione del Cristianesimo alle regole del gioco del mondo preesistente e che continuava ad esistere”, della “tranquillizzazione sul mondo e nel mondo”. Una passione per il tema del mondo stigmatizzata da Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale*: “Se almeno non si dovesse sentire in eterno l’iperbole di tutte le iperboli, la parola: mondo, mondo, mondo” (Nietzsche, 1992: 75)

implicherebbe aggirare la domanda alla quale intendiamo restare fedeli. Essa riguarda i concetti di mondo “favorevoli” ai progetti enciclopedici e che li impongono come problema filosofico, compito spesso illuminato dall’anti-enciclopedismo delle soluzioni opposte.

Ai confini di questa problematica, registriamo dunque quei casi in cui l’idea di enciclopedia, per la massimizzazione delle aspettative (l’evidenza assoluta del “mondo-della-vita”) o dei timori (la distruzione apocalittica), diventa superflua o impraticabile. Blumenberg inserisce nella banda centrale dello spettro, facendone la manifestazione più completa dell’“impulso teoretico della modernità” e delle sue aporie, il “metamuseo di oggetti di esposizione isolati” dell’*Encyclopédie* illuministica (1981: 281, trad. it. 277):

“L’articolo *Encyclopédie* di Diderot, del 1755, segna l’applicazione della riflessione alla concorrenza delle due necessità, da un lato di assumere il patrimonio esistente, dall’altro di orientare il progresso. All’organizzazione dell’Enciclopedia è chiara la problematica dell’usura temporale [...] Il dilemma dell’idea enciclopedica rende evidente che cosa la curiosità riflessa disapproverà nel movimento prodotto dall’interesse autocosciente per il sapere. L’ampliamento dell’orizzonte della realtà conosciuta e riconosciuta non si poté coordinare con la presenza di ciò che era già disponibile all’interno di questo orizzonte [...] La sproporzione fra ciò che è conquistato in fatto di conoscenze teoriche sulla realtà, e ciò che di esso può essere comunicato al singolo perché possa orientarsi nel suo mondo è di una sconcertante ineluttabilità [...] L’espressione *possesso della verità* — comunque si voglia determinare sul piano gnoseologico la verità — consente ormai soltanto un uso ironico; anche se, rinunciando a questo termine solenne, si parla del postulato enciclopedico di un possesso, il più possibile vasto, di informazione, l’accelerazione del deperimento significa la necessità di acquisire la capacità di una relazione provvisoria, di una fiducia transitoria nell’ambito della vita individuale. [...] Questo fenomeno dell’accelerazione del processo teoretico non si può più spiegare con la metafunzione di una curiosità teoretica, che si è

formata nella riconquista del diritto a un ampliamento illimitato” (Blumenberg, 1988: 271-273, trad. it. 250-252).

Per la sua adesione alla conservazione e al progresso del sapere, alla chiusura topografia e all’ampliamento, al riconoscimento dell’usura temporale e alla totalizzazione dei risultati, nella terza parte della *Legittimità dell’epoca moderna* l’opera di Diderot assurge a paradigma delle prestazioni inconciliabili richieste dalla “curiosità teoretica” (1988: 263ss., trad. it. 244ss.):

“La curiosità riceve il suo complemento conservante nella programmatica enciclopedica. Essa non può concepirsi solo come movimento, ma deve cercare di cogliere la propria topografia, i confini che non le sono più assegnati dall'esterno, ma che essa stessa descrive attraverso la totalità dei suoi risultati” (ivi: 271, trad. it. 250).

La terminologia è quella di Mittelstrass, il quale distingue fra una curiosità moderna “riflessa” o “autocosciente” e una curiosità “ingenua”, rilevabile antropologicamente o fenomenologicamente in ogni fase della storia umana (ivi: 267, trad. it. 247).

Blumenberg descrive pertanto, sotto la voce enciclopedia, un aspetto saliente del dominio pratico del mondo introdotto dalla razionalità moderna

(l’“autoaffermazione”): la sua continua ricerca di un compromesso di progresso e tradizione, di apertura al futuro e di conservazione dei risultati. L’enciclopedia moderna, nel tentativo di circoscrivere e stabilizzare i risultati della curiosità riflessa, ne spinge al parossismo gli obiettivi e i requisiti, palesando le conseguenze del distacco da un ideale di verità ormai additabile soltanto in modo retrospettivo. Già Francesco Bacone, il campione di un *habitus* magico di stampo medievale, paladino

della riconquista dell'ingenuità originaria nel commercio col mondo (il "dominio paradisiaco"), abbraccia con decisione la separazione di *theoria* e felicità: la conoscenza del mondo necessaria alla felicità è quella sufficiente a permettere il controllo tecnico della natura (ivi: 447, trad. it. 413ss.). Al posto dell'"evidenza momentanea" della realtà, della "*natura naturale*", egli rivendica il "disordine artificiale", ovvero un "concetto di realtà dalla consistenza sperimentale" (ivi: 450, trad. it. 416).

A completare la tassonomia blumenberghiana è il caso in cui diviene proibitiva ogni relazione tra mondo ed enciclopedia. È quanto riscontriamo negli "assolutismi del libro" (il libro della vita apocalittico, del Talmud, dell'enciclopedistica novalisiana, del libro "vuoto" di Lichtenberg), che Blumenberg riconduce al polo teologico della salvezza e alla dimensione gnoseologica dell'espressione. Qui l'enciclopedia è risucchiata dall'universo trascendente di senso del libro, e finisce con lo smarrire ogni presa sull'empiricità:

"Impiegare la parola 'Bibbia' per 'l'idea di un libro infinito', in questo caso non sarebbe più un gesto linguistico arbitrario. Perché un simile libro, com'è già implicito nell'attributo dell'infinità, non potrebbe più diventare mezzo per un qualche scopo" (1981: 269, trad. it. 265).

Inoltre, chi cede al fascino della metafisica del libro dovrà prima o poi confrontarsi con la coerenza del dualismo gnostico, che implica la sua spietata denuncia dell'irrelevanza del mondo creato.

Quanto al polo "mondano", abbiamo imparato a riconoscerne le smisurate pretese nell'intuizione immediata della natura. La pura visibilità delle idee platoniche tende a

rendere “fisiognomica” l’apparenza naturale (Goethe, Humboldt), ad abbracciare l’eresia pelagiana e a confluire nel panteismo: “Il cosmo platonico delle idee ad esempio è tutt’altro che un libro” (ivi: 15, trad. it. 17). Un’istanza anti-enciclopedica ricordata anche in *Tempo della vita e tempo del mondo* (1986), dove la concezione husserliana dell’affinità “intuitiva” con il mondo viene ricondotta al momento “goethiano” del pieno accesso alla natura. Secondo Blumenberg il paradosso dell’inaccessibilità del “mondo della vita” scaturisce infatti dal latente quanto intransigente platonismo husserliano:

“Stando alla sua definizione, il ‘mondo della vita’ deve negare ogni informazione su come si viva in esso [...] Non ci possono quindi essere cataloghi di un inventario specifico del ‘mondo della vita’” (ivi: 65, trad. it. 82).

In nome della “nuova semplicità” del mondo della vita, la fenomenologia genetica ripropone con i suoi sofisticati strumenti concettuali il pregiudizio sull’esistenza di “*enclaves* d’ignoranza” antropologiche e la “nostalgia” per un “senso arcaico di intimità” (ivi: 55, trad. it. 71), tutte variazioni sul tema dello stato paradisiaco di “ovvietà”:

“Non c’è ragione d’aver timore di paragonare l’ipotesi immaginaria di uno stato originario col paradiso biblico [...] Il paradiso sarebbe stato la forma primordiale della vita, quella in cui non aveva nessuna importanza ciò che c’era fuori e dopo” (ivi: 55-6, trad. it. 50-1).

Per non aver riconosciuto la dimensione “spuria” dell’enciclopedismo e della descrivibilità, la più radicale filosofia dell’intuizione e della mondanità ateoretica sfocia nell’“assenza di ermeneutica” (ivi: 60, trad. it. 76).

Abbiamo lasciato in sospeso, per esserci intrattenuti con l’eccesso di evidenza naturale, la verifica dei contraccolpi sull’idea di enciclopedia provocati da un *difetto di mondo*. Il tema escatologico riveste un’importanza decisiva nella costruzione storico-filosofica blumenberghiana, dal momento che intorno al superamento dell’“attesa prossima in forma acuta” inaugurata dall’apocalittica ebraica è costruita la sequenza storico-eidetica della *Legittimità dell’epoca moderna*. In polemica con l’applicazione alla storia delle idee del concetto di “secolarizzazione” (Carl Schmitt, Karl Löwith, Hanna Arendt), Blumenberg rimpiazza la “mondanizzazione dell’escatologia” con una “mondanizzazione per mezzo dell’escatologia”, coniando l’espressione “l’escatologia storicizza se stessa” (1988: 54ss., trad. it. 50ss.).

La “non mondanità” dell’“attesa prossima in forma acuta” va infatti distinta secondo Blumenberg dall’extramondanità platonico-aristotelica. La situazione d’eccezione escatologica, almeno sino alla coincidenza di escatologia individuale e cosmica, fa sì che “l’interesse per il mondo” venga addirittura “spinto alla mancanza di senso”, visto che l’inserimento degli eventi della parusia nella vita del singolo significa che ormai “non vi è più tempo per il mondo” (ivi: 51ss., trad. it. 48ss.)¹³⁸. E poiché l’estremismo escatologico del’ebraismo e del cristianesimo primitivo sono

¹³⁸ “Una volta presupposto *l’ultimo istante*, è possibile rivolgere ad ognuno richieste che non sarebbero compatibili con un realismo nei confronti del mondo e sarebbero

incompatibili con “un realismo nei confronti del mondo”, è soltanto la “rielaborazione della delusione escatologica”, come a dire l’accettazione del fatto che il mondo ha continuato indifferentemente ad esistere, a procurare un “*interim*” per il mondo (ivi: 55, trad. it. 51)¹³⁹.

“Il non verificarsi della parusia attesa dovette essere gravido di conseguenze per la trasformazione della dottrina originaria. Ma qui interessa solo un punto: il mondo, che si rivelava più duraturo di quanto ci si spettasse, attirò nuovamente su di sé le antiche questioni della sua origine e della sua affidabilità, richiese una decisione tra fiducia e sfiducia, un’organizzazione della vita con sé invece che contro di sé [...] L’originario *pathos* escatologico contro la *stabilità* del mondo si trasformò in un nuovo interesse per lo stato del mondo [...] Il Cristianesimo dovette adeguarsi alle regole del gioco del mondo preesistente e che continuava ad esistere” (ivi: 143-144, trad. it. 137).

La Chiesa “occupa” la posizione lasciata scoperta dall’escatologia, lavorando incessantemente a neutralizzare, e “istituzionalizzare nel mondo [...] l’energia liberata dalla situazione escatologica eccezionale” (ivi: 55, trad. it. 51). Secondo Blumenberg, a questa fase segue quel primo, imperfetto, “superamento della gnosi” da parte di Agostino alle cui lacune porrà rimedio soltanto la modernità. Agostino, in alternativa al modello dualistico di materia e Demiurgo, impugna

contrarie alla vita se si presupponesse che il mondo continuasse ad esistere” (1988: 52, trad. it. 48).

¹³⁹ “La *mondanità* non esisteva prima che esistesse la non-mondanità. [...] Questo genuino diventar mondo non è una mondanizzazione in quanto trasformazione di qualcosa di preesistente, ma assomiglia alla cristallizzazione primaria di una realtà sconosciuta in precedenza. [...] L’istanza mondana [...] è per parte sua e in quanto tale esattamente come la sua antagonista che si pretende non mondana, un prodotto dell’originariamente inammissibile sopravvivenza di un mondo che non poteva rimanere ciò che era stato prima” (ivi: 58, trad. it. 54).

l'arma teologica della *creatio ex nihilo* per sottrarre il Dio-creatore della Bibbia dal rango degli illusionismi (ivi: 144ss., trad. it. 138ss.)¹⁴⁰. Resta aperto tuttavia il dilemma dell'origine del male, visto che il

“prezzo di questo salvataggio del cosmo non fu solo la colpa che l'uomo doveva attribuirsi per come trovava il mondo, ma anche la rassegnazione che gli veniva imposta dalla propria responsabilità per la condizione del mondo” (ivi: 149, trad. it. 142).

La gnosi, “semplicemente *tradotta*” da Agostino, sopravvive nella separazione di eletti e abbietti, nella distanza dall'uomo del *Deus absconditus*.

La modernità eredita questo dualismo in “condizioni aggravate” (ivi: 150, trad. it. 143), a causa della divaricazione posta da Occam fra la *potentia ordinata* di cui dà prova il corso del mondo e l'irrazionalità della *potentia absoluta* propria dell'essenza di Dio:

“La via d'uscita dal mondo nella trascendenza non è più un'alternativa dell'uomo stesso, e proprio in questo ha perso la sua urgenza umana e la sua effettività storica. Ma ormai è bloccata anche la fuga nell'auto-acquietamento intramondano, nel *secum vivere* dell'*atarassia* epicurea” (ivi: 171, trad. it. 161).

¹⁴⁰ “La gnosi non aveva distrutto il cosmo antico: il suo ordine rimase, ma divenne — come spesso accade all'*ordine* quando rappresenta il valore supremo — terrore, la cui unica via d'uscita era la fuga nella trascendenza e nella distruzione finale della cellula creatoris [...] La svolta gravida di conseguenze che Agostino opera abbandonando la gnosi per la libertà umana salva l'ordine per il Medioevo e prepara il ritorno di Aristotele al culmine della Scolastica” (ivi: 149, trad. it. 142).

In quanto “secondo superamento della gnosi”, la modernità — e di conseguenza l’*Encyclopédie*, suo rappresentativo capolavoro — contestano il minimo di mondo e il nulla di enciclopedia ereditati dall’escatologismo ebraico-cristiano e dall’acosmismo gnostico. I due elementi portanti dell’enciclopedia, il formato libresco e il riferimento al mondo, non possono infatti venire disgiunti senza che collassi il concetto di cui fanno parte. Quando l’idea di libro incontra le pretese assolute avanzate dallo “stato paradisiaco” viene meno l’enciclopedia. Ma l’esito non è differente quando è il mondo stesso, nell’urgenza apocalittica, a perdere di interesse, in nome di una trascendenza capace di accettare una promessa di salvezza o punizione, ma non la semplice descrizione dell’esistente. Insomma, le smisurate ambizioni degli enciclopedismi storici, al cui interno va collocato l’estremismo romantico, apparterrebbero secondo Blumenberg alla storia di un errore, sul quale si staglia l’unico compromesso possibile nei confini del moderno, perché adeguato alla possibilità del concetto, l’*Encyclopédie* di Diderot. Nell’ingombrantissimo metamuseo illuministico, sono riposte le condizioni di possibilità dell’enciclopedismo, cartina tornasole della modernità.

3. La *Fantastik* enciclopedica

Dopo aver affrontato l’implicita filosofia blumenberghiana dell’enciclopedismo, e il luogo tenuto dai progetti degli jenesi, possiamo aggiungere alcune considerazioni dettate dalla familiarità con l’arca kircheriana. Le affinità tematiche e speculative fra l’enciclopedistica e il metodo genealogico-analogico del gesuita di Fulda sono infatti

sorprendenti. Non è lo stesso Novalis a definire l'enciclopedistica una "Analogistica" (Brouillon: 321, fr. 431, trad. it. 349)?

"Fiaba. Nessir e Zulima. Romanticizzazione di Alina. Novelle. Mille e una notte. Dschinnistan. La belle et la Bête. Fiabe popolari di Musäus. Spirito romantico dei nuovi romanzi. Meister. Werther. Fiabe popolari greche. Fiabe indiane. Fiabe nuove, originali. In una vera fiaba tutto deve essere meraviglioso — misterioso e incoerente — tutto deve essere pieno di vita. Ogni cosa in una maniera diversa" (Brouillon: 281, fr. 234, trad. it. 308).

La traduzione novalisiana della logica e della fisica in *Fantastick* condivide la preminenza accordata da Kircher al meraviglioso, all'esotico e al miracoloso¹⁴¹. E poiché la matrice comune è un neoplatonismo impregnato di suggestioni ermetiche ("Plotino, per quanto concerne la maggior parte dei suoi risultati, era già — idealista critico e realista", ivi: 445, fr. 924, trad. it. 477), dobbiamo forse collocare nella tradizione ermetica e neoplatonica, accanto all'*ars combinatori*, alla "dottrina mistica del linguaggio" (ivi: 266, fr. 137, trad. it. 292), alla "simpatia" chimica, alla sapienza originaria contenuta in geroglifici e lingue arcaiche, all'"anima del mondo" e alla mistica della natura, anche uno specifico *enciclopedismo ermetico*?

Blumenberg attribuisce alla matrice baconiana e poi illuministica dell'enciclopedismo la definitiva rinuncia all'"intensità" della *theoria*, in nome dell'"estensività della conoscenza" (Blumenberg, 1988: 455, trad. it. 420). In tal modo

¹⁴¹ "Ai concetti generali: essere, differenza, ecc. è accaduto come alla filosofia ecc. — ognuno ha fatto di loro quel che ha voluto. Questo indica assai chiaramente che non si devono usare soltanto, ovvero che in essi si deve cercare qualcosa di *meraviglioso*" (Brouillon: 451, 957, trad. it. 483).

la razionalità moderna detta come orizzonte dell'enciclopedia un'infinità imbrigliata e positiva, interrompendo le tradizionali figure negative, inaugurate dall'infinità cosmica già combattuta da Platone e Aristotele e rafforzate dall'"abisso" infinito della mistica medievale (ivi: 88, trad. it. 84):

“L'attributo dell'infinità non distrugge solo la possibilità di giustificare Dio a partire dalla sua opera, ma anche quella di dare all'uomo la sicurezza di un cosmo” (ivi: 228, trad. it. 211).

L'unica applicazione dell'infinità positiva in epoca pre-moderna, che avrebbe potuto culminare in un paradigma riconoscibile di enciclopedismo, quella di Giordano Bruno, ricade infatti secondo Blumenberg nella trappola dell'assolutismo teologico. Bruno si serve dell'infinito per produrre un sistema dell'identità cosmica (*coincidentia oppositorum*), ma il suo panteismo diviene il “correlato interno al mondo della *potentia absoluta*” (ivi: 690, trad. it. 636), un'ennesima prova dell'impotenza delle categorie medievali.

Rispetto alla cautela epistemologica dell'*Encyclopédie*, le differenze fra l'infinito genealogico kircheriano e quello poetico novalisiano, ove ci attenissimo a Blumenberg, passerebbero dunque in secondo piano¹⁴². Ma finché la sequenza seicentesca di enciclopedie verrà relegata al suo essere pre- (pre-autonomia della

¹⁴² L'applicazione del principio novalisiano per cui “l'inizio è già un concetto più tardo” (ivi: 253, fr. 76, trad. it. 278) è sufficiente a dispiegare un'infinità del “divenire mondo” dell'enciclopedia incompatibile con la scienza delle origini kircheriane. L'enciclopedistica si sottrae a ogni scepso, e all'economicità dell'intervento provvidenziale subentra la prolissità delle bibbie romantiche: nello scostare il sipario

ragione, pre-razionalità strumentale), e quella romantica a testimonianza di un “erompere di non placati desideri dell’essenziale dietro il prospetto dei fenomeni approvati dalla scienza” (1981: 264, trad. it. 260), la smisuratezza analogica del provvidenzialismo kircheriano apparirà come una singolare alchimia di panteismo e volontarismo, e l’accrescimento della metafora libresca della *Frühromantik* come la riesumazione isterica di un infinitismo anti-metodico, destinato all’auto-annullamento nella frammentarietà¹⁴³.

Da quanto detto sull’*Arca Noë* kircheriana, sappiamo tuttavia che l’illimitato potere divino d’intervento, nel portare allo scoperto la “sospensibilità” dell’incontenibile accrescimento allegorico, non somma un’infinità a un’altra, quanto piuttosto delimita, nell’immagine dell’arca-museo, un nuovo ordine totale della storia e della natura. La messa tra parentesi della consistenza del mondo operata dal diluvio comprova la “sapienza adamitica” e espone i lineamenti della divina provvidenza.

Nell’intersezione di “cancellabilità” e “salvabilità” dei fenomeni si arresta momentaneamente l’apertura infinita dell’*analogisieren* kircheriano e viene alla ribalta la concrezione mitologica e la resistenza della tradizione. Tutto ciò ha senz’altro a che fare con la sensibilità controriformistica per il peccato e con

teologico che separa l’enciclopedia dal mondo, la *Frühromantik* ci consegna il prototipo onnivoro dell’enciclopedia-mondo.

¹⁴³ Se ci attenessimo al Foucault de *Le parole e le cose*, la facilità con cui Kircher stabilisce “un numero indefinito di parentele” significherebbe esclusivamente una fedeltà ai principi del neoplatonismo rinascimentale (1966: 36, trad. it. 35). Secondo Foucault, in assenza di un confine fra le “segnature” e le “somialtanze”, “nell’interstizio fra il Testo primo e l’infinito dell’Interpretazione”, la scrittura, il linguaggio e l’interpretazione restano alla mercé di un “principio interno di

l'inammissibilità di un "nuovo inizio", ma al contempo segnala le trame profonde di un enciclopedismo sicuro del proprio compito e dei propri presupposti teologici, e quindi per nulla bisognoso del "superamento" illuministico. Fu davvero l'instabilità dei fondamenti, in enciclopedie quali la sintesi apocalittico-pedagogica alstediana, la *caratteristica* leibniziana e la scienza divina kircheriana a spingere verso la "soglia epocale"?

proliferazione". È la "dimensione assolutamente aperta" della significazione (ivi: 56, trad. it. 55).

Sistema

“La sistematicità e la teoria delle scienze costituiscono una questione riserbata alla filosofia [...] Il ‘luogo’ nel senso logico poggia parimenti su un *ordine o ordinamento*. Ciò che ha il suo luogo logico, si inserisce in modo determinato in un determinato *intero complesso di relazione*”

Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915)

“Il soddisfacimento è la totalità filosofica”.

Friedrich Schlegel, *Frammenti sulla poesia e letteratura* (1797-1798).

Dopo aver preso in esame il modello dizionario lasciato in eredità dal leibniziano “alfabeto dei pensieri umani” e l’esclusivismo romantico del libro assoluto, che nel medium infinito della riflessione prolunga le istanze magiche dell’ermetismo barocco, ci apprestiamo ad alcune considerazioni sull’enciclopedismo filosofico. Il tema soffre qui di un eccesso di evidenza, dal momento che la tradizione accademica tedesca (prima wolffiana, poi kantiana e idealistica), s’imbatte non accidentalmente nell’idea di *sistema* (Kobau, 1990). Occuparsi di enciclopedia in questo contesto sembra perciò,

a dir poco, iniziativa scoraggiante. Ci limiteremo allora ad osservare a distanza, attraverso il filtro costituito dalle lezioni heideggeriane del 1936 su Schelling, alcune conseguenze della trasformazione idealistica degli obiettivi dell'enciclopedia¹⁴⁴.

Secondo Heidegger, la storia dell'idea di sistema scaturisce dall'"esigenza di una fondazione dei fondamenti", ed è quindi a propria volta un'"esigenza di sistema" (Schelling: 56, trad. it. 89), rimasta fino ad oggi irrealizzata a causa della parzialità della soluzione kantiana (l'infondatezza delle *ideae innatae*) e del "fallimento" della sintesi schellingiana di natura e libertà (ivi: 193-194, trad. it. 266). Pur criticando l'impostazione vitalistica schellinghiana¹⁴⁵, Heidegger salda la propria speculazione con quella idealistica, là dove il sistema diviene "ciò che vi è di supremo e di essenziale" (ivi: 29, trad. it. 64), e aggira la condanna della sistematicità speculativa da parte di Kierkegaard e Nietzsche. La coerenza sistematica racchiude un "progetto della totalità" che deve essere "sostenuto dalle esperienze originarie dei primi fatti e vincolato ad esse". Sistema, ricorda Heidegger, equivale per Schelling a

¹⁴⁴ Sull'interpretazione heideggeriana di Schelling si possono consultare Beck (1934), Jäger (1978), Thiele (1986), e in italiano Costa (1985), Esposito (1988), De Vitiis (1995). Nel seminario del 1941, a rettificare parzialmente le tesi dello *Schelling* del 1936, Heidegger indica nella *Freiheitsschrift* un compimento della metafisica della soggettività (Heidegger, 1991: 90), e non la "crisi" della visione sistematica dell'idealismo.

Utile a contestualizzare la *Freiheitsschrift* nel quadro della biografia intellettuale di Schelling è il capitolo II di Tilliette (1970: 499-539). L'incontro con Baader e le letture da Böhme sono circostanze fondamentali per la maturazione dello scritto sulla libertà, così come il confronto sotterraneo con Friedrich Schlegel e Hegel. Contro Kroner, e d'accordo con Fuhrmans, Tilliette considera lo scritto sulla libertà un'opera "di transizione" (Tilliette: 500).

¹⁴⁵ Heidegger rifiuta la soluzione schellinghiana, ed in generale romantica, secondo cui "nell'intelletto divino vi è un sistema, ma Dio stesso non è un sistema, bensì una *vita*" (citato nello *Schelling* di Heidegger: *ibidem*, corsivo nostro).

“scientificità”, poiché della scientificità è propria la ricerca di un “contesto concettuale totale” (ivi: 24, trad. it. 57-58); essa mira al “sapere assoluto dell’ente nella sua totalità” in modo da ottenere nozioni fondate “su principi ultimi e conoscenze essenziali” (ivi: 20, trad. it. 53)¹⁴⁶.

La rivendicazione della centralità della filosofia implica dunque per Heidegger la difesa di un concetto assoluto di coerenza, che d’altronde contraddistingue la cultura universitaria tedesca sin dalla riforma melantoniana degli studi e dalla ricezione della metodologia ramista ed eclettica da parte della *Schulmetaphysik* dei secoli XVII e XVIII¹⁴⁷. Abbiamo già assistito in Alsted a uno sviluppo significativo di questa tendenza, ma è proprio l’idealismo che, nel sopprimere la distinzione fra *notiones* e *res*, traduce la metodicità pedagogica dell’enciclopedica in un dispiegamento sistematico di una sostanza metafisica, in “ontologia”. Di qui l’affermazione heideggeriana secondo cui soltanto quelli di Hegel e Schelling sono dei “veri sistemi” (ivi: 34, trad. it. 70), poiché un sistema non dovrà essere un “puro ordinamento di un

¹⁴⁶ Le connotazioni negative della sistematicità vennero alla ribalta in occasione del dibattito su Spinoza tra Jacobi, Herder, Mendelssohn e Goethe: essa rischia continuamente di scadere in *panteismo* e *fatalismo*. L’incompatibilità apparente di sistema e libertà sottintende perciò quella di necessità e libertà, e il loro accordo comporterà una riformulazione delle caratteristiche del sistema in conflitto con il rinnovato spinozismo dell’epoca.

¹⁴⁷ Muovendo dalla gerarchia innata dei principi evidenti, Melantone affida alla metodologia dialettica il ruolo di inserire nel sistema delle conoscenze note ed universali (le “prolessi” stoiche) quelle ancora incerte. Come ricorda Dino Pastine, in questa tradizione “le certezze della scienza non sono tali in forza della costante ripetizione delle esperienze, di un criterio di economia o della comprovata efficacia nel tradursi in tecnologie utilizzabili, ma solo in virtù del raccordo istituibile tra la singola nozione e l’intero sistema. Per essere valida una nozione deve essere ‘filosoficamente fondata’, e cioè riconducibile a un sistema preordinato” (Pastine, Cap. XII. *Il riordinamento degli studi*, in Rossi e Viano, 1995: 278).

contenuto dottrinale già presente, ai fini di un insegnamento semplice per principianti nelle scienze”, bensì la “compaginazione, conforme al sapere, della compagine e della commensura dell’Essere stesso” (*ibidem*)¹⁴⁸.

Avviene perciò con l’idealismo che il criterio preposto all’esposizione enciclopedica sia posto nella fondazione metafisica della totalità, *Nicht mehr All, sondern Alles*: “il *totum*, come lo intende lo Hegel *progressivo* e di cui segue le tracce nel divenire, non è più *tutto*, *ma totalità*” (Bloch, 1975: trad. it. 190). In tal modo il tasso di enciclopedicità si avvicina a quello di filosoficità, poiché viene accantonata ogni regola meno ambiziosa di sviluppo dell’enciclopedia, quali erano dopotutto i precetti per la sostituzione dei termini *salva veritate* in Leibniz (“È uguale quel che può essere sostituito l’uno all’altro *salva veritate*”)¹⁴⁹, l’efficacia didattica della presentazione dicotomica in Alsted, o l’esposizione kircheriana dei contenuti della rivelazione. Questo nuovo ideale di connessione delle scienze e dei saperi finisce col rendere superflua la stessa enciclopedia. Essa conserva infatti una problematica distinta finché i contenuti mondani e le forme della loro rappresentazione (metodi di analisi e sintesi, *ars analogica*, combinatoria) restano dei sottoinsiemi del *totum* enciclopedico, indipendentemente da ipotesi filosofiche sul rapporto fra principi

¹⁴⁸ La sistematicità pre-moderna delle *Summae* medievali possiede per Heidegger un valore meramente pedagogico. La loro sistematicità dipende da una circostanza quasi esterna, dalla gerarchia neoplatonica degli esseri. Di contro, il “vero” sistema è “la compaginazione [*Fügung*] di ciò stesso che può essere saputo” (Schelling: 32, trad. it. 68).

¹⁴⁹ Questa la definizione leibniziana ripresa da Ishiguro: “I concetti sono uguali se giocano lo stesso ruolo; e giocano lo stesso ruolo se le parole che li esprimono sono intercambiabili senza conseguenze per il valore di verità delle proposizioni in cui compaiono” (1972: 17).

metafisici e gnoseologici. Di contro, nei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) fichtiani, nel *System des transzendentalen Idealismus* (1800) di Schelling e nell'*Enzyklopädie* hegeliana (1751-72), la presentazione enciclopedica mira alla coerenza e originarietà dei principi metafisici. La *philosophische Enzyklopädie*, emancipatasi dall'orizzonte consultativo dei tradizionali dizionari filosofici, abbandona il precario equilibrio di empiricità e idealità condiviso dalle enciclopedie barocche.

1. Attualità dell'idealismo

Nelle lezioni su Schelling Heidegger attribuisce alla filosofia il “compito” (*Aufgabe*) di riappropriarsi dell’“ordine del domandare” della filosofia greca (ivi: 32, trad. it. 68), manifestazione perfetta di una “sistematicità” che nasce dall’accesso diretto alla totalità in quanto “compagine” (*Gefüge*), dalla duttile aderenza del pensiero alle cose. Essa non va confusa con i “sistemi” storici che racchiudono conoscenze già date, con le “cornici” esterne imposte dalla “volontà di sistema moderna” e con i semplici “ammassi” arbitrari di cognizioni, del genere delle *Summae* medievali e delle enciclopedie empiristiche¹⁵⁰.

Riprendere contatto con il pensiero greco significa per l'uomo contemporaneo inserirsi nel contesto dell'interrogazione, nel “destino” inaugurato dai sistemi

barocchi. L'apparire della loro problematica corrisponde alla nascita della scienza moderna, alla “*trasformazione dell'esserci europeo per una ragione che ci è ancora oscura*” (ivi: 37, trad. it. 74). Ma se la ragione resta “oscura”, non altrettanto si può dire dei risultati:

“L'autentica ed esplicita formazione del sistema inizia in occidente volontà di un *sistema matematico della ragione*” (ivi: 39, trad. it. 76).

E poiché l'affermarsi della sistematicità in quanto segreta “volontà di sistema” giunge a compimento con Leibniz e Spinoza (ivi: 37, trad. it. 74), occuparsi del loro pensiero vuol dire avvicinarsi alle “condizioni del sistema”.

Le forme storiche del Barocco, che rappresentano la “volontà di elevare al sapere direttivo l'Essere nella sua totalità, secondo una compagine dominabile” (ivi: 41, trad. it. 78), implicano quindi un mutamento epocale e la costruzione di “visioni del mondo”:

“Il termine ‘*Weltansicht*’ è sinonimo di ‘*Weltanschauung*’ e, all'epoca, veniva impiegato con la stessa frequenza. Un uso chiaro e ben fondato di questi termini dipende anzitutto dal fatto che si sia creato e posto come criterio un concetto adeguato di mondo” (Schelling: 20, trad. it. 53).

Anche secondo l'Heidegger dell'*Epoca dell'immagine del mondo* (1938), l'“immagine del mondo” (*Weltbild*) sorge dalla trasformazione del mondo in

¹⁵⁰ Il sistema, da “cornice” del “sapere sull'ente” deve risolversi in “compagine dell'Essere stesso” (Schelling: 47, trad. it. 86).

immagine, dal dominio sistematico del rappresentato da parte del *subjectum* della rappresentazione, eretto a *fundamentum incunsum veritatis*¹⁵¹. È perciò la giustificazione cartesiana della conoscenza, del “liberarsi dell'uomo per la libertà come autodeterminazione certa di se stessa” (1950: 109ss., trad. it. 94ss.), che traccia le coordinate metafisiche all'interno delle quali opereranno sia la metafisica leibniziana e che i sistemi del XVII e XVIII secolo:

“All'essenza dell'immagine appartiene la con-stanza, il sistema. Per sistema non si deve intendere la semplificazione e la riunione artificiosa ed esteriore del dato, ma l'unità di struttura nel rappresentato come tale, unità che si sviluppa dal progetto dell'oggettività dell'ente. Nel Medioevo un sistema è impossibile; in quell'epoca è essenziale solo l'ordine delle corrispondenze, e cioè l'ordine dell'ente” (ivi: trad. it. 87).

L'*omnia ubique*, il “tutto presente nel singolo”, spinge la filosofia all'incessante creazione di sistemi (quelli di Cartesio, Malebranche, Pascal, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Wolff), le caratteristiche dell'“immagine del mondo” barocca segna l'atto di nascita della modernità. Per quanto il solo Spinoza abbia effettivamente realizzato un sistema filosofico, è Leibniz il campione della “volontà di sistema”¹⁵².

¹⁵¹ “Ma in qual modo succede che l'ente intenda se stesso come *subjectum* e, conseguentemente, s'imponga il predominio della soggettività? [...] Le *Meditationes de prima philosophia* delineano l'ontologia del *subjectum* in base alla soggettività determinata come *conscientia*. L'uomo è divenuto il *subjectum*” (Heidegger, 1950: 110, trad. it. 94-6)

¹⁵² Di Leibniz Heidegger dice che la “varietà dei suoi punti di partenza” è tale che l'impresa sistematica termina nell'incompiutezza e nell'“impenetrabilità” (Schelling: 39, trad. it. 76)

In seguito, a partire dalla riformulazione kantiana dell'ideale di ragione (*Vernunft*), e per rispondere alle aporie sorte da questa stessa posizione, l'idealismo progetta sistemi condotti dal punto di vista dell'assoluto. Il riconoscimento kantiano dell'elemento creativo della ragione porta alla ribalta la natura "assoluta e infinita" della conoscenza (ivi: 42, trad. it. 80). Inoltre, l'orientamento della conoscenza sul *focus imaginarius* delle idee, sotto la guida dell'"unità di una connessione fondamentale", trasforma la filosofia in *teleologia rationis humanae*, in "architettonica" di una superiore unità razionale (ivi: 44-45, trad. it. 82-3). Kant non varca tuttavia la soglia dell'"esteriorità" delle idee innate, non svilupperebbe cioè secondo Heidegger l'ideale di sistematicità come fondazione: come procedere a una deduzione delle idee prime?

A tal scopo va superata la concezione kantiana che impedisce alle idee di venir "ricavate dall'ente stesso cui esse si riferiscono" (ivi: 49, trad. it. 88). L'idealismo infrange le barriere poste da Kant fra il formale\regolativo e l'ostensivo\costitutivo: se la conoscenza delle idee della ragione è un "fatto", come afferma lo stesso Kant, esso intratterrà una relazione con la "cosa" da pensare, e vi sarà perciò un tipo di sapere che corrisponde a questa affinità originaria: l'intuizione intellettuale. Posta questa condizione, si tratta di svolgere il sistema nel medium dello stesso assoluto, di risolverlo nell'"intuizione intellettuale dell'Assoluto" (ivi: 51, trad. it. 91). Sino a giungere alla sfida di Schelling: inserire la stessa "libertà" nella totalità della "visione scientifica del mondo". Come a dire, mettere a nudo e sanare la tensione fra libertà e sistema insita nell'ossimoro barocco della "volontà di sistema".

2. La de-enciclopedizzazione della *scientia Dei*

Pur accogliendo la complessità della nozione leibniziana di sistema, la tesi della riduzione del mondo a *repraesentatio* soggettiva mostra l'intenzione heideggeriana di correggere la deviazione moderna dall'ideale greco di "compagine" tramite il ripensamento di un'"origine" posta nel dualismo cartesiano di pensiero e estensione. Già nelle lezioni di Marburgo del 1925, pubblicate con il titolo di *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Heidegger accompagna l'analisi fenomenologica dell'"esser-ci" (*Dasein*) alla confutazione della nozione cartesiana del mondo come *res extensa*.

Concepire il mondo sulla base della spazialità equivale infatti a "saltare il problema della mondità del mondo", mentre la struttura originaria risiede nella costituzione temporale dell'Essere, oscurata dalla richiesta cartesiana di certezza nella conoscenza. Questa impostazione confluirà nel capitolo di *Essere e tempo* dedicato alla "Contrapposizione dell'analisi della mondità all'interpretazione del mondo in Cartesio" (1927a: 89-101, trad. it. 119-132). In quest'opera, significativamente, non troviamo però traccia della sezione 25 dei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* ("Spazio ed estensione nella determinazione matematica in base a un esempio di Leibniz", 1927b: 322-325), che definiva lo spazio leibniziano un *ordo coexistendi* — cioè un "esser-compresente" degli oggetti in una *perceptio simultanea* — e vi riconosceva una caratterizzazione "avanzata" della mondità, prossima alla concezione heideggeriana dell'essere *zuhanden* (alla mano) delle cose. La sistematicità leibniziana

non veniva quindi ricondotta a una metafisica della presenza di stampo cartesiano, come accade invece nei *Principi metafisici della logica* (1928)¹⁵³.

La tesi fondamentale del corso di Marburgo del 1928 è invece che la metafisica della presenza, la verità come *adaequatio*, sia ciò che si nasconde nel principio di ragione leibniziano (ivi: 71-3, trad. it. 76-8)¹⁵⁴. Qui l'esposizione heideggeriana della logica di Leibniz è guidata dal proposito di ribaltare la ricostruzione di Couturat (ivi: 35, trad. it. 129): l'interpretazione logica della metafisica deve lasciare il posto all'interpretazione metafisica della logica¹⁵⁵. Delle ipotesi di Couturat Heidegger conserva le tesi principali: la possibilità di ricondurre tramite un'analisi infinita le verità di fatto a quelle di ragione, la centralità del principio d'identità, la pervasività del concetto analitico di verità e la definizione della conoscenza come dimostrazione. Soltanto, tutto ciò gli sembra realizzare sul piano della logica quelle proprietà che San Tommaso attribuisce alla *scientia Dei* (ivi: 56-62, trad. it. 62-68). Negando a Dio l'accesso alla conoscenza discorsiva, l'aquinate gli conferisce una conoscenza "intuitiva presente" della successione temporale: "omnia videt in uno". È quel che

¹⁵³ Qui Heidegger caratterizza la logica leibniziana come un *intuitus praesens omnia subjecta sibi praesentialiter* (1928: 71, trad. it. 76).

¹⁵⁴ Su questo argomento si può consultare utilmente Cristin (1991). Lo studio di Viti Cavaliere (1989) include una prima traduzione italiana della conferenza *Der Satz von Grund* (1956). L'intero volume del '56 è ora disponibile nella traduzione di Guritatti e Volpi (1994).

¹⁵⁵ "Per descrivere la logica di Leibniz abbiamo preso le mosse dalla sua teoria del giudizio. [...] Ora, siccome il carattere qualificante della conoscenza in generale è la verità — la falsa conoscenza non è conoscenza di qualcosa —, ma la verità ha la sua sede nell'asserzione (nel giudizio), il conoscere viene equiparato al giudicare" (Heidegger, 1928: 124, trad. it. 121).

s'intende con eternità, una presenza immediata nella *visio*, la coincidenza assoluta di conoscenza e realtà, la *simplicitas Dei* (ivi: 62, trad. it. 68).

La mera identità formale dei simboli logici postulata da Leibniz rappresenta perciò, secondo Heidegger, una manifestazione della nozione di verità come identità. Che presuppone a sua volta una logica del giudizio fondata sull'inclusione logica del predicato nel soggetto: una proposizione è vera non perché dica qualcosa di qualcosa, ma perché il predicato è *inclusus* nella sua verità: "*inesse* significa *idem esse*" (ivi: 49, trad. it. 57). E dal momento che essere predicato di qualcosa significa essere incluso, ed essere incluso implica essere vero, queste condizioni non lasciano alcun margine per la temporalità, la contingenza o l'imperfezione della conoscenza. Quando Leibniz enuncia il principio d'identità egli non esprime perciò unicamente le condizioni del calcolo logico, ma l'idealità della *scientia Dei*.

"*Intuitus e identitas*, in quanto caratteri essenziali della verità e della conoscenza — il 'logico' nel senso più lato —, sono ricavati dalla *simplicitas Dei* in quanto ideale direttivo di un ente autentico" (ivi: 85 trad. it. 88).

Calcolare, servendosi di simboli operativi, non è altro che ricalcare gli attributi della *visio* divina.

Ma questa concezione espone Leibniz a una "difficoltà insolubile", poiché "identità e comprensibilità adeguata e intuitiva non possono venire congiunte come definizione di un unico e medesimo concetto, del concetto di verità" (ivi: 83-84, trad. it. 87). La sintesi leibniziana di intuizione e identità, di gnoseologia

e metafisica resta “imperfetta”, dal momento che infondata è l’*adaequatio* di rappresentazione e rappresentato su cui essa si basa¹⁵⁶. Una tesi approfondita nella seconda parte del corso su Schelling:

“La concordanza (*identitas* del *nexus*) ottiene la propria legittimità e validità in base all’*accordo* di quanto viene pensato dal pensiero giudicante con il su-cui, con l’oggetto [...] La verità in quanto validità, coappartenenza, *identitas*, si fonda sull’accordo fra rappresentazione e oggetto, fra *noéma* e *pragma*” (ivi: 154, trad. it. 147).

Resta però il dubbio che le contraddizioni che Heidegger scorge nel carattere “rappresentativo” della verità possano dipendere da una incauta sovrapposizione della logica del giudizio sulla dottrina delle idee formulata nelle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684). A questo proposito, Ezio Melandri ricorda che

“le idee sono in primo luogo l’analogo intellettuale delle percezioni *sensibili* e, come queste, non possono essere false. Dei contenuti *percepti*, così come delle idee, vale a dire dei contenuti *concepiti*, si dice infatti la stessa cosa: che non ne sapremmo trarre un falso giudizio, se non pervertiti da un’insufficiente analisi dei medesimi” (Melandri, in Lamarra, 1986: 208-9).

Tralasciando questa distinzione, Heidegger fa confluire la metafisica nella logica e quest’ultima nella teoria del giudizio, mentre le tesi leibniziane sulla dimostrazione riguardano in primo luogo la *cognitio caeca*, ovvero il pensiero

¹⁵⁶ Secondo Heidegger, sarà Kant a ricomporre i due aspetti dell’identità nella sintesi trascendentale dell’appercezione (ivi: 85, trad. it. 88)

simbolico adeguato ma non intuitivo. Il principio d'identità formale concerne l'identità con se stessi dei simboli ($A \text{ è } A$), quello d'identità degli indiscernibili le proprietà predicabili dei termini complessi. Essi non si ripercuotono senza mediazioni sulla teoria leibniziana della proposizione, e tanto meno sulla gnoseologia, dato che l'identità ricavata dalla sfera della logica dovrà ancora misurarsi con l'infinità del calcolo e della sostanza. La risoluzione heideggeriana del giudizio nell'eternità dell'*intuitus praesens* di Dio significherebbe invece l'interminabilità della progressione al limite, oppure l'eterno corrispondere della visione divina al divenire infinito della materia.

In un importante studio sullo sviluppo storico della nozione di “probabilità”, Ian Hacking vede nella logica leibniziana la più coerente e articolata applicazione di un concetto “possibilistico” di conoscenza (1975: 141), retto dalle idee di “casualità, probabilità, caso e previsione”¹⁵⁷. La *characteristica* e il calcolo universale preludono a una “logica induttiva” che, dopo Leibniz, dovrà attendere i contributi di Jeffreys, Keynes e Carnap per venire adeguatamente formalizzata:

“Leibniz non intendeva, in generale, provare delle proposizioni, ma solo trovare quali fossero più probabili *ex datis*” (Hacking, 1975: 135)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ “L'Europa iniziò a comprendere i concetti di casualità, probabilità, caso e previsione proprio a quello stadio della sua storia in cui le concezioni teologiche della prescienza divina venivano rinforzate dagli stupefacenti successi dei modelli meccanicistici” (Hacking, 1975: 2-3).

¹⁵⁸ “La nuova logica di Leibniz è quindi un composto di tre elementi disparati. Innanzitutto, c'è la dottrina del caso. In secondo luogo la teoria della possibilità. [...]

Secondo Hacking, Leibniz innova là dove affronta il tema della probabilità sia in chiave “epistemica” (cioé *de dicto*, come fenomeno conoscitivo, legato all’*evidenza* e al rapporto di ipotesi e conclusione) che in chiave “aleatoria” (*de re*, come propensione *fisica* all’accadere di un evento). Il primo versante, che verrà perfezionato dalla logica induttiva contemporanea, origina dalla trattazione leibniziana del diritto condizionale — nel *De conditionibus* (1665) — in termini logici. Da questo momento in poi non si potrà più parlare della “probabilità di p”, ma solo della “probabilità di p rispetto a r” (ivi: 135), cioè dei gradi di probabilità della prova sulla base del grado di evidenza della condizione.

Non è il caso di ricapitolare l’intera argomentazione di Hacking, visto che del nesso contingenza-probabilità ci interessano qui esclusivamente le implicazioni enciclopediche¹⁵⁹. Ma quanto detto suggerisce che il *principium rationis sufficientis*, posto da Heidegger a fondamento della metafisica dell’identità, è inseparabile dall’esistenza in Leibniz di un “criterio d’indifferenza”, ovvero di “ragione insufficiente” come verrà chiamata da Keynes l’*aestimatione* leibniziana: giocatori messi nelle stesse condizioni di partenza avranno uguali ragioni di “speranza o timore” (cfr. *De incerti aestimatione*, 1678, cit. ivi: 126). Si tratta della probabilità “epistemica”, di ciò che *probabile est in mente*¹⁶⁰, che

Infine c’è la teoria delle idee, una maturazione conclusiva del programma intellettuale dell’era precedente” (ivi: 141).

¹⁵⁹ “Sin dall’inizio Leibniz ha pensato alla teoria della probabilità come alla logica degli eventi contingenti” (ivi: 90).

¹⁶⁰ “Pertanto, quando il problema non è determinato o non è esprimibile in base ai dati, proveremo allora, con quest’analisi, l’una o l’altra di queste due possibilità: o ci approssimeremo all’infinito [...] oppure, quando occorra far uso di congetture,

non esaurisce l'aspetto *de re* della probabilità, intesa questa volta come possibilità "fisica". Per Leibniz "probabilitas" significa anche "gradus possibilitas" (*ibidem*), e la *possibilitas* rimanda alla *facilitas*, cioè al maggior diritto all'esistenza (ivi: 126-9).

Queste considerazioni, è bene ricordarlo, tengono conto delle riflessioni enciclopediche leibniziane di matrice storico-giuridica, soprattutto del progetto di giurisprudenza universale della *Nova methodus*. Couturat lo pone giustamente, assieme ai vari scritti di argomento affine, fra i primissimi esempi di enciclopedismo, accennando anche al *De conditionibus* (1665) (*Logique*: 532-534). Pur con le riserve dovute alla necessità di periodizzare lo sviluppo della filosofia leibniziana e tenere distinti gli ambiti della sua speculazione, non è arduo riconoscere in Leibniz, con Meinecke (1936), anche l'epistemologo del diritto e il progenitore dell'enciclopedia storica (sul Leibniz storico vedi Davillé, 1909 e Conze, 1951).

Tra le intricate vicende responsabili dell'"ampliamento dell'enciclopedia cartesiana", e dei successi delle enciclopedie che hanno voltato le spalle all'*esprit de géométrie*, possiamo dunque inserire la rivendicazione leibniziana della probabilità, delle verità di fatto, della contingenza e degli elenchi di

determineremo almeno con la ragione dimostrativa quel grado di probabilità che si può ottenere dai dati [...] Pertanto, tra le altre cose, io costruisco una parte della logica fino ad ora quasi non toccata, concernente la valutazione dei gradi di probabilità e la bilancia della prove, delle congetture e degli indizi" (*De scientia universali seu calculo philosophico*: I; trad. it. 173-4).

definizioni nominali (Borghero, 1983: 106ss, e Borghero, 1999: 29ss)¹⁶¹. Di contro, se ci volgiamo all'ampliamento dell'enciclopedismo metodico-matematico a partire dalla restrizione cartesiana, ricadiamo nella dicotomia di spiegazione e comprensione, di scienze della natura e dello spirito, di estensione e pensiero. Ricomporre una divergenza senza uscire dai presupposti della sua istituzione è altra cosa dal decostruirne l'apparente ineluttabilità.

3. L'idea totale

Se assumiamo il punto di vista dell'enciclopedismo seicentesco, la nozione idealistica di *philosophische Enzyklopädie* può apparire quale un tentativo di riesumere una sistematicità indebolita da quasi due secoli di opere compilative e settoriali, oltre che da una pratica lessicografica divenuta ormai esteriore (1830: 57): nel solo periodo tra il 1716 e il 1799 Giorgio Tonelli conta la pubblicazione di

¹⁶¹ Nel contesto della "riforma dell'epistemologia e dell'enciclopedia cartesiane, resa possibile dal recupero dell'uso positivo della nozione di probabilità" (Borghero, 1999: 44), ma a parziale revisione dell'impostazione di Hacking (1975), è importante sottolineare la distinzione introdotta da Carlo Borghero fra l'approccio di Leibniz e quello di Locke al concetto di probabilità. La dottrina lockiana della probabilità, basata sul recupero del "principio aristotelico della tolleranza epistemologica", finisce infatti con il rendere "in certa misura superflui i tentativi di Leibniz e dei Bernoulli": "Infatti, nell'ultimo scorcio del Seicento e per tutto il Settecento, sul modello leibniziano di una logica formalizzata prevarrà il modello lockiano, che assurgerà a paradigma di una critica intesa come esame razionale di tutti i fatti, naturali e storici, che può prescindere dal ricorso a formulazioni matematiche e rinunciare all'ideale della misurazione" (ivi: 45).

trentuno dizionari filosofici (1971: 40)¹⁶². La rapida “istituzionalizzazione” dell’enciclopedia è un processo tracciato da Dierse a partire dalla *Sciagraphia Encyclopaediae Philosophicae* di Alexander Gottlieb Baumgarten (1760) (1977: 41-51), e a cui ha contribuito in maniera determinante Christian Wolff, che livella il significato leibniziano di sistema alla presentazione “ordinata” delle singole discipline¹⁶³. Inoltre, la rifunzionalizzazione dell’enciclopedismo in vista della classificazione delle scienze diventa nel XVIII secolo un capitolo a se stante, come dimostrano il *Conspectus encyclopaediae, litterarum naturalem ordinem* di Johann Heinrich Toennies (1753) e l’*Encyclopaediae logicae prolegomena de philosophia* (1757) (cfr. Dierse, 1977: 50 e Tonelli, 1975: 269 ss.).

L’“Idea totale” hegeliana (*die ganze Idee*) si presenta quindi, almeno in parte, come un antidoto allo scadimento delle tematiche barocche, esauritesi con la perdita di rilevanza della tradizione erudita e grazie al successo dei *lexici* specialistici e delle enciclopedie generaliste¹⁶⁴. Mentre l’impostazione trascendentale kantiana si limita a presagire uno standard di scientificità, e a confermare l’improrogabilità di una

¹⁶² Fra i lessici filosofici del XVII e XVIII secolo che ebbero ancora un impatto significativo sui contenuti della disciplina, ricordiamo il *Lexicon Philosophicum* di Goclenius (1613) e quello di Micraelius (1653), il *Lexicon rationale* cartesiano di Chauvin (1692), il *Philosophisches Lexicon* anti-wolffiano di Walch (1726) e il notissimo *Dictionnaire philosophique portatif* di Voltaire (1764) (cfr. Tonelli, 1971).

¹⁶³ Note enciclopedie erudite furono quelle di Johann Christian Lange (*Protheoria eruditionis humanae universae*, 1706) e di Johann Georg Sulzer (*Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theilen der Gelehrsamkeit*, 1745).

¹⁶⁴ La storia dell’enciclopedia tedesca “generalista”, antecedente all’affermazione del modello del *Konversationslexicon* di Brockhaus (che nella 13ª ed. diviene *Brockhaus’ Konversations-Lexicon*), incrocia inizialmente quella dei lessici universali del tipo del *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* di J.H. Zedler (1732-50), il quale prosegue la tradizione divulgativa dei lessici di Hübner (1704) e di Jablonski (1721).

Architectonik della ragione (Dierse, 1977: 91-102), la parola d'ordine del "tutto in tutto" è chiamata a instillare unità vivente in ogni membro della partizione della filosofia:

“Ciascuna delle parti della Filosofia è un Tutto filosofico, un circolo che si chiude entro se stesso. In ciascuno di tali circoli, l'Idea filosofica si trova in una determinatezza o elemento particolari” (Hegel, 1870: 57, trad. it. 120).

L'enciclopedia filosofica si propone così come “die Darstellung der Idee” (1830: 59-60), dove per idea si intende la totalità dinamica dello Spirito, in cui coincidono classificazione razionale delle scienze e loro genesi reale nel concetto.

Aliena ai procedimenti combinatori della *scientia generalis* barocca, la dialettica hegeliana non ne abbandona l'ideale di completezza. Piuttosto, mentre l'enciclopedismo leibniziano distingue fra la dimensione temporale dell'assoluto e la “dottrina”, l'intuizione dell'assoluto rende accessibile il programma enciclopedico¹⁶⁵. Ciò comporta un profondo mutamento nel significato dell'enciclopedia: poiché il modello organicistico postula la presenza del tutto nel particolare, la sistematicità s'insedia fra i contenuti di ogni elemento dell'insieme e smette di dipendere

¹⁶⁵ “Di contro alla logica kantiana, [quello di Hegel] non è un sistema formale, privo di contenuto, ma una descrizione materiale del pensiero all'opera che è al contempo soggetto e oggetto e che costituisce un processo compiuto in se stesso” (Fleischmann, 1968: 62).

dall'articolazione delle parti. Alla correlazione razionalistica di *mathesis* ed empiricità subentra la mediazione assoluta¹⁶⁶.

Tale concetto sovradeterminato di enciclopedia, distintivo dell'idealismo filosofico, riduce il metodo al sistema e quest'ultimo a metafora totalizzante per la legge di sviluppo dell'idea e per la sua diffusione analogica nel regno dello Spirito. La coincidenza di concetto e fenomeno passa da *demonstrandum* a *demonstratum*, tanto che il genere dell'enciclopedia si svuota di ogni funzione euristica, dal momento che il successo dell'articolazione dev'essere posto a priori. È quel che Hegel intende con la “coincidenza di inizio e risultato”: la filosofia non inizia nulla, nel senso che l'enciclopedia non propone un'articolazione del contenuto ma la pone nell'atto stesso del suo svolgimento.

Si trasforma dall'interno un altro residuo dell'enciclopedismo metafisico condiviso dalla tradizione dei *praecognita*, l'essenzialità dei contenuti dell'enciclopedia. A differenza di Alsted — che confinava la Metafisica al XII libro e la Teologia al XXV, per mantenere la priorità dell'articolazione sistematica sulle leggi speciali delle regioni dell'essere — la dialettica hegeliana impone la sottomissione dell'enciclopedia alla filosofia, e dei principi comuni della prima a quelli della seconda¹⁶⁷. È il

¹⁶⁶ “Il Fenomeno esiste nel senso che la sua Sussistenza è immediatamente rimossa” (Hegel, 1870: 158, trad. it. 291).

¹⁶⁷ Detti anche “prolegomena, prododagmata, protheoria, praenotines, praecognitiones, praemissa, praemittenda” (Encyclopaedia: Lib. I, Cap. I, Reg. II). Essi rappresentano i principi comuni a tutte le scienze, che nella forma delle discipline della *Hexilogia*, *Technologia*, *Archélogia* e *Didactica* formano il nucleo dell'esposizione enciclopedica: “Testatur omnium disciplinarum procedere ex anticipata cognitione. Cognitionem istam Vives, Zabarella et Keckerman appellant Praecognita” (Encyclopaedia: 48). In Hegel leggiamo invece che “in quanto enciclopedia, la

medesimo scivolamento a cui abbiamo assistito per la deduzione delle scienze, con la filosofia che si dimostra enciclopedica a ogni tappa della propria organizzazione concettuale. Il paradosso per cui la forma più tarda e ambiziosa di enciclopedismo, la *philosophische Enzyklopädie*, segna in verità la sconfitta dell'enciclopedismo emerso dalla crisi del XVII secolo, è una di quelle circostanze che spalancano l'interrogazione, bloccando sul nascere la tentazione di proiettare a ritroso il modello idealistico.

Come sottolinea Ernst Bloch in *Soggetto - Oggetto* (1975), nell'Enciclopedia hegeliana permane una tensione produttiva fra ideale e realizzazione, che nemmeno il “girotondo” dell'esposizione filosofica e il “culto del circolo” (ivi: 188) è in grado di sanare. Spesso “il materiale non si adatta interamente al circolo” e le corrispondenze fra ambiti spirituali diventano “eccentriche” (ivi: 191). Ma ciò non fa che confermare l'inadeguatezza delle forme enciclopediche hegeliane, più semplici e regolari del mondo che si propongono si racchiudere:

“La curvatura a cupola di uno spazio gigantesco, questo era l'archetipo che continuava ad agire da una statica sommersa” (*ibidem*).

La storia delle idee registra dunque un aggiustamento gravido di conseguenze nel trapasso, interno alla *Schulmetaphysik* tedesca, dal *systema omnium systematum* al “sistema dell'Essere”. Per quanto alto sia il tasso di platonismo e lullismo dell'*Encyclopaedia* alstediana, l'impalcatura sistematica assume come invalicabile la

Scienza non viene esposta nello sviluppo dettagliato della sua particolarizzazione, ma va limitata agli inizi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari” (Hegel, 1870: 56, trad. it. 120).

differenza fra *principia essendi* e *cognoscendi*, confutando la tendenza di molti interpreti a fare di Alsted l'apologeta di un'*harmonia mundi* garantita dall'indistinzione di *methodus* e *ordo*. Paradossalmente, è proprio la mancata correlazione/fondazione della sfera gnoseologica e di quella metafisica a scongiurare l'annullamento in "deduzione trascendentale" di un'opera quale l'*Encyclopaedia*, la cui "infondatezza" offre alla sperimentazione filosofica e letteraria il vasto e incompreso territorio della totalità dell'esistente (a cui si aggiunge, in Leibniz, quello del possibile). Non sorprende perciò che Heidegger ritenga Leibniz prigioniero del giogo metafisico di una *scientia Dei* paga della *simplicitas* del principio d'identità dischiuso dall'*intuitus*.

Al fine di evitare queste conseguenze, che segnalano d'altronde un rischio insito nella nozione stessa di enciclopedismo, nella rielaborazione del 1630 Alsted modifica il titolo dell'opera del 1620, da *Cursus philosophisci Encyclopaedia* a *Encyclopaedia septem tomis distincta*. Fra Alsted ed Hegel, il travaglio speculativo dell'enciclopedismo partorisce il mito della enciclopedicità della filosofia in quanto disciplina universale. Mentre le enciclopedie specialistiche di filosofia (le *summae*, i lessici, i dizionari filosofici, ma anche i sistemi wolffiani) attraversano i secoli senza testimoniare di particolari innovazioni (Gerber, 1967), l'enciclopedizzazione idealistica del concetto mette a repentaglio la praticabilità e utilità della sperimentazione enciclopedica. Desideroso di risuscitare una tradizione, l'idealismo mette a repentaglio la sensatezza dell'enciclopedia.

Conclusion

“Pezzi di tutti gli stili, agricolo, medico, teologico, classico, romantico, perifrasi-parallelismi: delitti dei popoli — dei re — effetti positivi della religione, delitti della religione”

G. Flaubert, *Bouvard e Pécuchet*
(Canovaccio del capitolo XI)

L'aver preso come punto di osservazione i progetti enciclopedici del Seicento ci ha permesso di cogliere la mutazione subita al suo ingresso nella modernità da questo genere impuro: ora come idea regolativa della ricerca scientifica, ora come intuizione dell'assoluto o esaltazione dell'incompiutezza, l'imperativo infinitistico penetra nelle totalizzazioni barocche, scardinandone i presupposti. Sotto forma di esempio, di metafora e di mitologia razionale, il dizionario illuministico, il libro romantico e il sistema idealistico rimpiazzano i *theatri*, le anatomie, le arche, gli elenchi e le *tabulae*, vincolando le sorti delle rappresentazioni esaustive del mondo all'esito delle infinitizzazioni del moderno.

Prima di accennare a una possibile linea di sviluppo dell'istanza enciclopedica nei secoli diciannovesimo e ventesimo — l'età in cui matura quella cultura storica che, secondo la felice espressione di Nietzsche, ha trasformato l'uomo moderno in una

“enciclopedia ambulante” di “epoche, costumi, arti, filosofie, religioni e conoscenze estranee” (Nietzsche, 1992: 33) — è necessario comprendere perchè sia stato possibile affrontare le enciclopedie barocche, e poi quelle illuministiche, romantiche e idealistiche, senza subordinare risolutamente le condizioni di ogni pratica enciclopedica alle condizioni di ogni interpretazione della storicità. Nel corso della nostra ricostruzione interna della nozione di enciclopedia — che si arresta alla *philosophische Enzyklopädie* idealistica, rilevando la peculiare riabilitazione heideggeriana della sistematicità idealistica — abbiamo tenuto a margine ogni riferimento al concetto di storia, il quale da solo o come composto della "storia universale", dell'"esperienza storica" e della "storia degli effetti", assume a partire dalle revisioni e contestazioni della filosofia idealistica il monopolio delle operazioni enciclopediche più rilevanti.

Come segnala Foucault, a partire dal XIX secolo la Storia — la “regione più erudita, più avveduta, più ingombra forse della nostra memoria” — diventa la “madre di tutte le scienze dell’uomo”, destrutturando l’impalcatura enciclopedica dell’*episteme* classica:

“Gli ultimi anni del XVIII secolo sono rotti da una discontinuità simmetrica a quella che aveva infranto, all’inizio del XVII secolo, il pensiero del Rinascimento; [...] la Storia, a partire dal XIX secolo, definisce il luogo di nascita di ciò che è empirico, vale a dire il luogo in cui, di qua da ogni cronologia fissata, esso acquista il suo essere proprio. [...] Modo d’essere di tutto ciò che ci è dato nell’esperienza, la Storia è così divenuta l’incontornabile del nostro pensiero” (Foucault, 1966: trad. it. 235, 237).

E tuttavia, una storia dell'idea di enciclopedia che prendesse alla lettera l'ipotesi di un passaggio, avvenuto alla fine del XVIII secolo, da "disposizioni epistemologiche" rette dall'Ordine a un'*episteme* segnata dalla Storia (ivi: trad. it. 235 ss.), non troverebbe motivo di porre in Diderot o in Novalis i principi di un nuovo tipo di enciclopedia, dal momento che entrambi condividono una sensibilità preistoricistica, restando al di qua della "discontinuità epistemologica" introdotta dal dominio della Storia¹⁶⁸.

Su questo argomento è utile rammentare la seconda parte di *Verità e metodo*, là dove Gadamer sostiene che, per quanto votati alla comprensione speculativa della storia, sia l'illuminismo che l'idealismo sottopongono ancora questa nozione a un "criterio sovrastorico" (1960: trad. it. 242): il classicismo razionalistico con l'edificare la propria teleologia della storia universale sulla base del "carattere esemplare dell'antichità classica" (ivi: 241), e l'idealismo hegeliano nel dedicarsi alla *filosofia della storia* dopo aver postulato la "corrispondenza di *logos* ed essere" (ivi: 263).

A causa della preminenza di considerazioni "esterne" — vale a dire astoriche, sistematiche — la storiografia del secolo XIX scorgerà perciò in entrambe le posizioni la manifestazione di un dogmatismo venato di presunzione filosofica (ivi: 262), la strenua difesa di una mentalità aprioristica, e pertanto incapace di accedere alla costitutiva temporalità dell'*esperienza storica*:

¹⁶⁸ E infatti sia in Novalis che in Diderot l'orizzonte è ancora quello della sistematicità razionalistica. Introducendo gli scritti filosofici novalisiani Fabrizio Desideri definisce "l'Enciclopedia romantica come un potenziamento dello spirito sistematico proprio di quella illuministica, una estensione poetico-immaginativa del significato e

“In quanto insegnava che la ragione si realizza in tutto, anche nella storia, Hegel era stato l’ultimo e più universale rappresentante dell’antica filosofia del *logos*. Con il rifiuto della metafisica aprioristica della storia si rese necessario un ritorno all’orizzonte della critica kantiana, la cui problematica si riproponeva ora anche per il mondo storico, una volta che la pretesa di costruire un puro sistema razionale della storia universale era stato respinto e che anche la conoscenza storica era stata ricondotta all’esclusivo terreno dell’esperienza” (ivi: 263)¹⁶⁹.

La periodizzazione gadameriana individua invece nella critica di Herder alla filosofia della storia dell’illuminismo, oltre che nel “rifiuto” del metodo aprioristico hegeliano da parte della scuola storica tedesca, il vero e proprio atto di nascita della moderna cultura storica. E in effetti, se il secolo XIX merita l’appellativo di secolo “colto” (Burckhardt, cit. in Löwith, 1988: trad. it. 448), è perché a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo s’impone quella *Alterthumswissenschaft* auspicata da Friedrich August Wolf, in un orizzonte ancora dominato dal classicismo razionalistico. Con Dilthey, Windelband e Rickert — e con le grandi indagini storiche di Ranke, Mommsen, Droysen, Treitschke, Taine e Burckhardt — si consuma il distacco dai principi enciclopedici propri della polimatia barocca. L’enciclopedia

dell’articolazione di questa oltre i suoi limiti empirico-razionalisti” (Nota di lettura a Novalis, 1960: vol. II, p. 7).

¹⁶⁹ Com’è noto, nello sviluppo dell’argomentazione, di questo “necessario ritorno all’orizzonte della critica kantiana” Gadamer coglie soprattutto le aporie, e in particolare il mancato riconoscimento del contenuto speculativo di matrice hegeliana insito nel concetto di *vita*, ovvero la corrispondenza di vita e autocoscienza (1960: 296 ss.). Nel passaggio da Dilthey e Husserl ad Heidegger, la nozione di storicità si sbarazza invece delle impalcature gnoseologiche neokantiane e fenomenologiche, lasciandosi alle spalle il problematico fondamento metodico del “darsi dell’*Erlebnis* alla coscienza” (ivi: 300). A una manchevole “ripresa del criticismo” pone rimedio l’analitica esistenziale heideggeriana, con la “scoperta” della “infondabile e

filologica si avvale ora di un proprio metodo storico-critico, che incanala nell'alveo della scienze della storia la “cieca furia collezionistica”, la “raccolta incessante di tutto ciò che una volta è esistito” (Nietzsche, 1992: 27).

Nel mentre prende forma l'istituzionalizzazione lessicografica dell'enciclopedismo (infra, Parte II, Cap. I), il trionfo dello storicismo erudito dissolve pertanto l'autonomia della tematica enciclopedia: per un presente che “guarda indietro con fedeltà e amore, verso il luogo da cui proviene, dove è divenuto” (ivi: 24), lo slancio enciclopedico si tramuta in perizia erudita e in passione antiquaria. Si tratta della “malattia storica” diagnosticata da Nietzsche nella seconda delle *Considerazioni inattuali* (1874), dell'ipertrofica “educazione storica della gioventù”, che tramuta l’“uomo moderno” in una “enciclopedia ambulante”:

“Si immagini per esempio un Greco che passasse davanti a una tale cultura; egli constaterrebbe che per gli uomini moderni ‘colto’ e ‘storicamente colto’ sono espressioni talmente affini da indicare una cosa sola e differire soltanto per il numero di parole. Se egli poi dicesse la sua frase: uno può essere molto colto e tuttavia per nulla colto storicamente, si crederebbe di non aver udito bene, e si scuoterebbe il capo” (Nietzsche, 1992: 33).

Significativamente, in questi stessi anni Flaubert si dedica all'incompiuto “romanzo” *Bouvard et Pécuchet*, opera paradigmatica della trasformazione ottocentesca dell'enciclopedia nel “museo storico della vecchia Europa” (Hegel),

indeducibile effettività dell'esserci” (ivi: 301), che prelude alla coretta impostazione del problema ermeneutico e al recupero del concetto hegeliano di esperienza.

nonché della prossimità delle pratiche enciclopediche storicistiche e positivistiche¹⁷⁰.

Sedotti dall'ideale di un sapere universale, utile per la "vita" e per la modernizzazione della società, gli scrivani *Bouvard* e *Pécuchet* si apprestano allo studio dell'intero scibile, dall'agricoltura all'astronomia, dalla ginnastica all'etica, dal magnetismo alla religione. Il risultato è fallimentare: non soltanto si rivela futile il tentativo di applicare le più aggiornate teorie pedagogiche alla riabilitazione dei figli di un bandito, ma i due amici si attirano l'odio degli abitanti e dei notabili del vicino villaggio di Chavignolles. Perso ogni interesse nella vita, *Bouvard* e *Pécuchet* decidono allora di procurarsi una scrivania a doppio leggio, e "si mettono a copiare" (Flaubert, 1963: trad. it. 250):

"La loro copia" avrebbe rappresentato la seconda parte del romanzo, la più esplicitamente enciclopedica, dal momento che alla maniera dei compilatori dei dizionari enciclopedici del tempo i due scrivani avrebbero raccolto in una "storia universale in Perle" dei "pezzi di tutti gli stili, agricolo, medico, teologico, classico, romantico, perifrasi-parallelismi" (ivi: 251).

Un'attività che non va confusa né con la dossografia né con la polimatia barocca, partecipi della cultura dell'*exemplum* e della viva tradizione umanistica della topica.

In *Bouvard e Pécuchet* "il piacere che c'è nell'atto materiale di ricopiare" (*ibidem*) è

¹⁷⁰ Ricordiamo che nel 1864 s'inaugura il *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle* di P.A. Larousse (voll. 17, Parigi 1864-1890), nel 1878 si tiene a Parigi l'Esposizione Universale, e nel 1885 appare il primo volume della *Grande Encyclopédie* di M. Berthelot (voll. 31, Parigi 1885-1901), monumentale manifesto del positivismo di fine secolo.

procurato invece dall'appetito documentario, dall'ossessione feticistica per le tracce del passato:

“Copiano a caso tutti i manoscritti e tutta la carta stampata che trovano, carta da tabacco, vecchi giornali, lettere perse, poiché credono che siano cose importanti e da conservare. Ne hanno molti, perché nei dintorni c'è una cartiera in fallimento e là comprano mucchi di vecchie carte” (*ibidem*).

È importante tener presente questa metamorfosi storicistica dell'ideale enciclopedico, dal momento che a separarci dalla polimatia barocca non interviene soltanto la cronologia, bensì la trasformazione del nostro rapporto con il passato. Il pieno sviluppo della "cultura storica" pone infatti uno spartiacque tra un'epoca in cui sotto il segno dell'enciclopedismo ricadevano le grandi questioni del raccordo fra i principi delle scienze, del conflitto fra la dimensione temporale del mondo e del sapere, della coordinazione fra conoscenza, esperienza e trasformazioni sociali, e l'attuale età dominata dalle forme minori (teoreticamente) della lessicalizzazione dizionariale.

Mentre la farsa enciclopedica di Flaubert neutralizza ironicamente i contenuti dell'universalismo positivistico, imbarazzante eredità degli ideali pedagogici dell'*Encyclopédie* illuministica, con il suo progetto di *Livre* assoluto Mallarmé riconverte in chiave nichilistica la poeticizzazione enciclopedica della *Frühromantik*. La nota affermazione di Mallarmé, che "Tout, au monde, existe pour aboutir à un livre", si riferisce infatti a un mero "bloc", le cui "leggi di proporzione" sono espresse dai rapporti numerici fra i lati (Scherer, 1977: 39 A). Il *Livre* non è altro che un parallelepipedo composto di 20 volumi di 384 pagine, e che intrattiene rapporti

matematici con il numero dei lettori, oltre che con la durata della sua stessa

interpretazione (5 anni!):

"Ci sono parallelamente per ogni scienza e giorno due Letture in una giornata, con pubblici differenti [...] 20 scienze 20 volumi compongono la lettura del libro" (ivi: 107 A, 129 A).

Poiché questo materiale eppure iperbolico *Livre* richiede una *purezza* assoluta, esso si presenta come struttura formale, un manuale di istruzioni da svolgere secondo un rituale, di fronte a una cerchia ristretta di iniziati:

"L'Opera totale non è nient'altro che un libro, letto ad alta voce e commentato da Mallarmé davanti a un certo pubblico, secondo un complesso cerimoniale, che produce un insegnamento o un convincimento di carattere metafisico, destinato a rimpiazzare le religioni esistenti" (ivi: 37).

· Così "operato", il *Livre* diventa un testo sacro, anonimo e oggettivo: "io sono all'esterno. semplice lettore" (ivi: 117 A). Un mero oggetto come può essere un "cappello" (ivi: 148 A), eppure un Tutto, dal momento che, ermeneuticamente, "tutta la modernità è fornita dal lettore" (*ibidem*). La poeticizzazione romantica dell'enciclopedia scaturisce in un libro che

"non comincia né finisce: tutt'al più fa finta" (ivi: 181 A)

Un riemergere della sensatezza della problematica enciclopedica, capace di lasciarsi alle spalle tanto l'ipertrofia positivistica e storicistica che la destituzione nichilistica di fine Ottocento, s'intravede soprattutto all'interno della sensibilità

escatologica del XX secolo, a margine dell'incessante "autocritica, autodetrazione, autoriduzione o anche autoconfutazione della filosofia" (D'Agostini, 1997: 15).

Per la sua ritrovata dipendenza dal paradigma escatologico, la sensibilità epigonale del Novecento ripiega infatti con favore sulle metafore enciclopediche. Anson Rabinbach rileva addirittura una certa "banalità della catastrofe", condivisa da molta filosofia contemporanea: mentre il modernismo sarebbe caratterizzato dall'"immaginazione apocalittica delle Avanguardie" e dal "vocabolario del declino e della destituzione", il postmodernismo prenderebbe congedo dalla lettura redentiva dei segni della crisi, senza tuttavia che l'abbandono dei motivi salvifici si decida ad abbandonare il pensiero della fine, e l'attualità dei suoi precipitati totalizzanti (Rabinbach, 2000: 6-7). In Jünger e Heidegger la "'pura e autosufficiente logica della catastrofe' è de-drammatizzata e resa permanente" (ivi: 12), mentre Derrida e Blanchot, a partire dall'"impossibilità di scrivere l'esperienza della catastrofe", praticano una pervasiva "strategia apocalittica" (*ibidem*).

Ma poiché tale escatologismo deve ancora confrontarsi con la deriva infinitistica della modernità (la condizione descritta in questa seconda parte del nostro studio), i più recenti motivi enciclopedici non confluiscono in nessuna enciclopedia bensì, come al tempo di Leibniz, in metafore, speculazioni autoriflessive e filosofemi assolutizzanti: l'epoca dischiusa dall'*Encyclopédie* si affida alle *totalità infinite* della testualità, della tradizione e della soggettività trascendentale.

Bibliografia

Elenco delle abbreviazioni

Arca = Kircher, *Arca Noë in tres libros digesta, quorum I de rebus ante Diluvium, II de iis quae ipso Diluvio ejusque duratione, III de iis quae post Diluvium a Noëmo gesta sunt, quae omnia nova methodo, nec non summa argumentorum varietate, explicantur et demonstrantur*, Amstelodami 1675

Logique = Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Alcan 1901; rist. Hildesheim, Olms 1969

Encyclopaedia = Alsted, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn 1620; 2a ed. aumentataivi, typis G. Corvini 1630; ripr. a. c. di W. Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog 1989-1990

Horizon = Leibniz, *De l'Horizon de la doctrine humaine*, a cura di Michel Fichant, Paris, J. Vrin 1991

Generales = Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, in *Opuscles*: 356-99

Schriften = Leibniz, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, a cura di C.J. Gerhardt, Berlin, Weidmann 1880-90; rist. Hildesheim, Olms 1978

Meditationes = Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, in Gerhardt, vol. IV: 422-26

Brouillon = Novalis, *Das allgemeine Brouillon*, in Id., *Novalis Schriften. Die Werke Friedrichs von Hardenberg. Das philosophische Werke*, vol. III, a cura di R. Samuel e H.-J. Mähl, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1968

Opuscles = Leibniz, *Opuscles et fragmentes inédites*, a cura di Louis Couturat, 1903; rist. Hildesheim, Olms 1966

Schelling = Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1936, a cura di di H. Feick, Tübingen, Niemeyer 1971

Avvertenza: la traduzione delle citazioni dalle opere di cui non si indica qui di seguito una edizione italiana, è da attribuire all'autore del presente studio.

Fonti

(opere pubblicate sino al 1899)

- AA. VV., *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751-1772, 28 voll.; suppl. in 5 voll., Amsterdam 1776-80; ripr. Stuttgart-Bad Constatt, Frommann-Holzboog 1966; trad. it. parziale di P. Casini, *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e D'Alembert*, Roma-Bari, Laterza 1968
- Aeschelius, H., *Pansophia seu Encyclopaedia ac summa omnium artium artium liberalium & illiberalium*, 1667
- Agricola, R., [...] *De inventione dialectica* [...], Köln 1523; rist. Frankfurt am Main, Minerva 1967
- Alsted, J. H., *Cursus philosophici Encyclopaedia libris XXVII* [...], Herbornae Nassoviorum 1620
- *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn 1620; 2a ed. aumentata ivi, typis G. Corvini 1630; ripr. a. c. di W. Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog 1989-1990; trad. it. parziale a cura di W. Tega, *L'unità del sapere enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, il Mulino 1983
- *Thesaurus chronologiae* [...], Herbornae Nassoviorum 1624
- *Diatrobe de mille annis apocalypticis, non illis Chiliastarum et Phantastarum, sed B. B. Danielis et Johannis*, Francfurti 1627
- Arnauld, A. e Nicole, P., *La logique ou l'art de penser*, Paris 1662; ed. a cura di P. Clair e J. Girbal, Paris, Vrin 1965
- Bacone (F. Bacon), *The Works of Francis Bacon*, a cura di J. Spedding, R.L. Ellis, e D. D. Head, vol. I, London, Longmans 1858; ripr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog 1962; trad. it. di M. Marchetto, *Nuovo Organo*, Milano, Rusconi 1998
- Bartoli, D., *Istoria della Compagnia di Gesù*, Roma 1653
- Baumgarten, A. G., *Sciagraphia Encyclopaediae Philosophicae*, Halle 1760

- Beauvais, V., *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi [...] Speculum quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale [...]*, Douai 1624 (noto come *Speculum majus*, 1256/1259); rist. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt 1964
- Bodin, J., *Universae Naturae Theatrum*, Venezia 1550
- Boeckh, A., *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, a cura di E. Brautscheck, 1877, 2a ed. Leipzig 1886; ripr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977; trad. it. parziale di R. Masullo, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, Napoli, Guida 1987
- Bruno, G., *De umbris idearum*, Paris, A.E. Gorbinum 1582; ripr. a cura di R. Sturlese, Firenze, Olschki 1991
- Burnet, T., *Telluris theoria sacra*, Londini 1675
- Burton, R., *The Anatomy of Melancholy*, 1660; trad. it. di A. Brillì e F. Marucci, *Malinconia d'amore*, Milano, Rizzoli 1981
- Citolini, A., *La Tipocosmia*, Venezia 1561
- Calovius, A., *Encyclopaedias disciplinarum*, Lübeck 1652
- Cano, Melchior, *De locis theologicis libri duodecim*, Salmania 1563
- Cartesio (Descartes), *Ouvres de Descartes*, a cura di C. Adams e P. Tannery, Paris, L. Cerf 1897-1913; nuova ed. a cura di P. Costabel e B. Rochot, Paris, Vrin 1964-74
- *Meditazioni sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, Torino, UTET 1994
- Chambers, *Cyclopaedia, or, an Universal Dictionary of arts and Sciences*, London, J. Knapton 1728
- Chauvin, E., *Lexicon rationale, sive thesaurus philosophicus*, Rotterdam 1692; ripr. a cura di L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern Verlag Janssen & Co. 1967
- Chladenius, J.-M., *Lexicon rationale, sive thesaurus philosophicus*, Rotterdam 1692; ripr. a cura di L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag, Janssen & Co. 1969
- Comenio (Jan Amos Komenský), *Pansophiae Prodomus*, Londra 1637; trad. it. parziale a cura di M. Fattori, Torino, UTET 1974

- Dalgarno, G., *Ars signorum, sive lexicon grammatico-philosophicum*, London, Hayes 1661; ripr. Meston, Scholar Press 1968
- Deleuze, G., *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Editions de Minuit 1988
- Delminio, Giulio Camillo, *Idea del Theatro*, Venezia 1550; trad. it. *L'idea del teatro e altri scritti di retorica*, Torino, Res 1990
- Diderot, D., *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1753-1754; trad. it. di P. Quintili, *Pensieri sull'interpretazione della natura*, Roma, Armando, 1996
- Draud, G., *Bibliotheca classica [...]*, Francfurti 1611
- Filone di Alessandria, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè. Le allegorie delle leggi*; trad. it. a cura di C. K. Reggiani e R. Radice, Milano, Rusconi 1987
- Flaubert, G., *Bouvard et Pecuchet*, Paris, Le livre de poche 1963; trad. it di C. Sbarbaro e M. Rago, *Bouvard e Pecuchet*, Torino, Einaudi 1996
- Galilei, G., *Scritti letterari*, a cura di A. Chiari, Firenze, Le Monnier 1943
- Gueinzus, C., *Encyclopaediae*, Halle 1648
- Hale, M., *The Primitive Origination of Mankind*, London 1667
- Hegel, G. W. F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oswald 1830
- Flacius Hilliricus, M., *De ratione cognoscendi sacras literas* (1567); ripr. a cura di L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag, Janssen & Co. 1968
- Hunnius, H. U., *Encyclopaedia juris universi*, Köln 1675
- Izquierdo, R. P. S., *Pharus Scientiarum*, Lugduni, Sumptobus Claudii Bourgeat, & Mich. Liietard 1659
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* (1781, 2a ed. 1787) in *Gesammelte Schriften* vol. V, Berlin-Leipzig, G. Reimer 1913; trad. it. a cura di V. Verra, *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza 1992⁶

Keckermann, B., *Opera omnia*, Genevae 1614

Kircher, A., *Arca Noë in tres libros digesta, quorum I de rebus ante Diluvium, II de iis quae ipso Diluvio ejusque duratione, III de iis quae post Diluvium a Noëmo gesta sunt, quae omnia nova methodo, nec non summa argumentorum varietate, explicantur et demonstrantur*, Amstelodami 1675

Lange, J. C., *Protheoria eruditionis humanae universae*, Giessen 1706

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, Berlin Akademie Verlag, 1923-

- *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, a cura di C. J. Gerhardt, Berlin, Weidmann 1880-90; rist. Hildesheim, Olms 1978; trad. it. parziale a cura di F. Barone, *Scritti di logica*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza 1992
- *Discours de métaphysique*, Paris, Vrin 1975; trad. it. a cura di V. Mathieu, *Monadologia e discorso di metafisica*, Bari-Roma, Laterza 1986
- *Opusculæ et fragmentes inédites*, a cura di Louis Couturat, 1903; rist. Hildesheim, Olms 1966; trad. it. parziale in F. Barone, *Scritti di logica*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza 1992
- *De l'Horizon de la doctrine humaine*, a cura di Michel Fichant, Paris, J. Vrin 1991
- *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), in *Sämtliche*: vol. VI, vi, 43-527; trad. it. di M. Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Roma, Editori Riuniti 1982
- *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET 2001
- *Alsted and Leibniz. On God, the Magistrate and the Millenium*, a cura di M. R. Antognazza e H. Hotson, Wiesbaden, Harrassowitz 1999

Lipen, M., *Bibliotheca realis*, Francfurti 1679-1685

Martini, M., *Encyclopaedia brevis*, Herborn 1606

Meier, G. F., *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, 1757, Düsseldorf, Stern-Verlag, Janssen & Co. 1965

Migne, J.- P., *Patrologiae cursus completus*, Paris, 1841ss.

- Mirabelli, D. N., *Polianthea*, Saonae 1503
- Montaigne, M. de, *Essais de Michel de Montaigne*, Paris 1669; trad. it. a cura di F. Garavini, *Saggi*, vol. I, Milano, Adelphi 1966
- Moro, A-L., *De' crostacei e degli altri corpi marini che si trovano su' monti, libri due*, Venezia 1740
- Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1992
- Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Novalis Schriften. Die Werke Friedrichs von Hardenberg. Das philosophische Werke*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Stuttgart - Berlin, Kohlhammer Verlag 1960 sgg; trad. it. a cura di G. Moretti e F. Desideri in Novalis, *Opera filosofica*, 2 vol., Torino, Einaudi 1993
- *Das allgemeine Brouillon (Materialen zur Enzyklopädistik, 1789/99)*, in *Novalis Schriften*, vol. III
- Ozanam, J., *Dictionnaire mathématique*, Amsterdam 1691
- Ramus (Pierre de la Rameé), *Scholae in tres primas liberales artes: I Grammaticae: 2 Rhetoricae [...] 3 Dialecticae [...] Recens emendatae per Joan. Piscatorem Argentinensem*, Francofurti 1581; rist. Frankfurt am Main, Minerva 1965
- Ratke, W., *Encyclopaedia Pro Didactica Ratichii*, Cöhen 1619
- Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), a cura di T. Buchheim, Hamburg, F. Meiner Verlag 1997; trad. it. di S. Drago Del Boca, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia 1974
- Schlegel, F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, in 35 voll., a cura di E. Behler in collaborazione con J.-J. Anstett e H. Eichner, Verlag Ferdinand Schöningh, Thomas-Verlag, Paderborn-München-Wien-Zürich 1958ss.; trad. it. parziale di M. Cometa, *Frammenti critici e poetici*, Torino, Einaudi 1988, e di A. Lavagetto, *Dialogo sulla poesia*, Torino, Einaudi 1991
- Schleiermacher, F. D. E., *Friedrich Schleiermachers Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, a cura di W. Virmond, in *Internationaler Schleiermacher-Kongress*, Berlin 1984, a cura di K.V. Selge, Berlin 1985; trad. it. in *Ermeneutica*, a cura di M. Materassi, Milano, Rusconi 1996

- Schopen, W., *Alphabetum philosophicus*, Nissae 1696
- Sorel, C., *La Science universelle*, Paris 1641
- Suárez, F., *Disputationes Metaphysicae* (1597), in *Opera Omnia*, a cura di C. Berton, Paris, Vivès 1856-61, 28 voll., voll. XXV-XXVI; ripr. Hildesheim-New York, Olms 1965; trad. it. parziale di C. Esposito, *Disputazioni metafisiche*, Milano, Rusconi 1966
- Sulzer, J. G., *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theilen der Gelehrsamkeit*, Frankfurt und Leipzig 1745
- Toennies, J., *Conspectus encyclopaediae, litterarum naturalem ordinem*, Kiel 1753
- Vico, G. B., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, Ricciardi 1953
- Voltaire (F.-M. Arouet), *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier 1883-1885 vol. XIX
- Weigel, E., *Idea totius Encyclopaediae mathematico-philosophicae*, Jena 1671
- Wilkins, J., *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London, Gellibrand-Martin 1668; ripr. Menston, Scolar Press 1968
- Wolf, F. A., *Encyklopädie der Philologie*, hrsg. v. S. M. Stockmann, Lipsia, Die Expedition des europäischen Auffehers 1831
- Wolff, Ch., *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrhei mitgetheilet*, 1a ed. Halle in Magdeburgischen, in der Rengerischen Buchhandlung 1719, 11a ed. ivi 1751; trad. it. della 11a ed. a cura di R. Ciafardone, *Metafisica tedesca*, Milano Rusconi 1999
- Woodward J., *Essay towards a Natural History of the Earth*, London 1695
- Zabarella, I., *Opera logica*, Colonia, Lazari Zetzneri, 15773; rist. a cura di W. Risse, Hildesheim, Olms 1966
- Zedler, J. H., *Grosses vollständiges Universallexicon*, Halle-Leipzig 1733-54
- Yates, F. A., *The Art of Memory*, London, Routledge 1966

Studi

Studi su enciclopedie ed enciclopedismo

- Antognazza, R., Hotson, H. (a cura di), *Alsted and Leibniz: on God, the Magistrate and the Millennium*, Wiesbaden, Harrassowitz 1999
- Becq, A (a cura di), *L'encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen*, Paris, Klincksieck 1991
- Bolzoni, L., *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi 1995
- Blumenberg, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo*, Bologna, il Mulino 1984
- Casciato, M., Ianniello, M.G., Vitale M. (a cura di), *Enciclopedismo in Roma barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, Venezia, Marsilio 1986
- Cherchi, P., *Enciclopedismo e politica della riscrittura: Tommaso Garzoni*, Pisa, Pacini 1980
- (a cura di), *Sondaggi sulla riscrittura del Cinquecento*, Ravenna, Longo 1998
- Collison, R. L., *Encyclopaedias: Their History throughout the Ages*, New York, Hafner 1966
- Cresto-Dina, P., *Riflessioni sull'idea romantica di enciclopedia*, "Rivista di Estetica", nuova serie, 2, 2001
- Dierse, U., *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Bonn, Bouvier Verlag 1977
- De Vleeschauwer, H. J., *Encyclopédie et bibliothèque*, "Mousaion", 10-11, 1956
- Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza 1993

- Elsner J., Cardinal R. (a cura di), *The Culture of Collecting*, Cambridge, Harvard University Press 1994
- Findlen, P., *Possessing Nature, Museum, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, University of California Press 1996
- *Scientific Spectacle in Baroque Rome: Athanasius Kircher and the Roman College Museum*, "Roma Moderna e Contemporanea", 1995; 3: 625-665
- Fletcher, J., *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wiesbaden, Harrassowitz 1988
- Gandillac, M. (a cura di), *La pensée encyclopédique médiévale*, Neuchatel Baeconniere 1966
- Gerber, W., *Philosophical Dictionaries and Encyclopaedias*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, VI, a cura di P. Edwards, New York, Macmillan Publishing Co. 1967 (rist. 1972): 170 - 199
- Godwin, J., *Athanasius Kircher: A Renaissance man and the quest for lost knowledge*, London, Thames and Hudson 1979
- Gomez de Liano, I., *Athanasius Kircher (1602-1680), Itinerario del extasis, o Las imagenes de un saber universal*, Madrid, Ediciones Siruela 1986
- Goyet, F., *Le sublime du "lieu commun"*, Paris, H. Champio 1966
- Henningsen, J., "Enzyklopädie". *Zur Sprach-und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10, 1966
- Hotson, K., *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638: between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press 2000
- Knowlson, J., *Universal Language Schemes in England and France 1600-1800*, Toronto, Buffalo University Press 1975
- Kobau, P., *Sistematica estetica: la casa, il libro*, "Rivista di estetica", 34/35, 1990, pp. 93-118
- Leinkauf, T., *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin, Akademie Verlag 1993

- Lerner, I., *Misceláneas y Poliantes del Siglo de Oro Español*, in AA. VV., *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Vol. II, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León 1998: 71-82
- Loemker, L. E., *Struggle for Synthesis; the Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge, Harvard University Press, 1972
- Lugli, A., *Inquiry as collection: The Athanasius Kircher Museum in Rome*, "RES", 12, 1986: 109-124
- Lusignan, S., *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais: réfraction et diffraction*, Montreal, Bellarmin 1979
- Marconi, D., *Dizionari e enciclopedie*, Torino, Giappichelli 1982
- Pastine, D., *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Firenze, La Nuova Italia 1978
- *Juan Caramuel. Probabilismo ed Enciclopedia*, Firenze, La Nuova Italia 1975
- Picone. M. (a cura di), *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo 1994
- Proust, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Genève, Slatkine 1962
- Reilly, C., *Athanasius Kircher: a master of a hundred arts, 1602-1680*, Wiesbaden, Edizioni del Mondo 1974
- Rivosecchi, V., *Esotismo in Roma Barocca. Studi sul Padre Kircher*, Roma, Bulzoni 1982
- Rossi, P., *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Ricciardi 1960
- Salsano, A., *Enciclopedia*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi 1985
- Schmidt-Biggemann, W., *Topica universalis, Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg, Meiner 1983
- Serrai, A., *Dai "loci communes" alla bibliometria*, Roma, Buzoni 1984
- Slaughter, M. M., *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982

Steinberg, S. H., *Encyclopaedias*, "Signature", New Series, 12, 1958: 3-22

Stewart, S., *Death and Life, in that Order, in the Works of Charles Willson Peale*, in *The Culture of Collecting*: pp. 204-23

Tega, W. (a cura di), *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, il Mulino 1983

- *Arbor Scientiarum: enciclopedie e sistemi in Francia da Diderot a Compté*, Bologna, il Mulino 1984

Tonelli, G., *A Short-title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries as Aids to the History of Ideas*, London, Ebenezer Baylis 1971

- *The Problem of the Classification of the Sciences in Kant's Time*, "Rivista critica di storia della filosofia", 30, 1975: 243-294

Vasoli, C., *L'enciclopedismo del seicento*, Napoli, Bibliopolis 1978

- *Unità e struttura logica delle scienze negli "schemi" enciclopedici di Johann-Heinrich Alsted*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano, Vita e pensiero 1975

- *Le arti della memoria e l'enciclopedia del sapere*, in Rossi e Viano, 1995: 369 - 387

Vercellone, F., *Identità dell'antico. L'idea del classico nella cultura tedesca del primo ottocento*, Torino, Rosenberg & Sellier 1988

Altri testi consultati

AA. VV., *International Encyclopedia of Unified Science*, a cura di O. Neurath, R. Carnap e Ch. Morris, Chicago, Chicago University of Chicago Press 1939-

Adams, R. M., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York, Oxford University Press 1994

Agamben, G., *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

- Allen, D. C., *The Legend of Noah. Renaissance Rationalism in Art, Science, and Letters*, Urbana, University of Illinois Press 1983
- Apel. K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier 1963; trad. it. di L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, il Mulino 1975
- Armogathe, J.-R. e Belgioioso, G., *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994). Atti del convegno per il 350o anniversario della pubblicazione dell'opera*, Napoli, Vivarium 1996
- Baumberger. P.F. (a cura di), *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, Coll. Grand atlas universalis 1968-75
- Beck, M., *Kritik der Schelling-, Jaspers, Heideggerschen Ontologie*, "Philosophische Hefte", VII, 1934: 97-164
- Behler, E., *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Paderborn, F. Schöning 1989
- Beicke, B., *The Epistles of James, Peter and Jude*, "Anchor Bible", 37, 1964
- Belaval, Y., *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard 1960
- *La philosophie allemande au XVII siècle*, in AA. VV., *Histoire de la philosophie*, vol. VII, a . c. di B. Parain, Paris, Gallimard 1969-74
- Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1963, trad. it. E. Filippini, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi 1980
- Das Passagen-Werk (Gesammelte Schriften, vol. V)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1982; trad. it. *Parigi, capitale del XX secolo. I «passages» di Parigi*, Torino, Einaudi 1986
- Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, a cura di G. Agamben, trad. it. di B. Cetti Marinoni, G. Carchia, A. Marietti Solmi, M. Bertolini, Torino, Einaudi 1983
- Bligny, M., *Il Mito del Diluvio universale nella coscienza europea del Seicento*, "Rivista Storica Italiana", LXXXV, 1, 1973
- Bloch, E., *Subjekt-Objekt; Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1962; trad. it. di R. Bodei, *Soggetto-oggetto: commento a Hegel*, Bologna, il Mulino 1975

- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1966; II ed. riveduta 1988; trad. it. della II seconda edizione di C. Marelli, *La legittimità dell'epoca moderna*, Genova, Marietti 1992
- *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1975
 - *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979; trad. it. di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, il Mulino 1985
 - *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986; trad. it. di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, il Mulino 1996
- Borghero, C., *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, F. Angeli 1983
- *La breve vita dell'enciclopedia cartesiana*, in I. Regalia, A. Bagnasco (a cura di), *L'esperienza della modernità. Scritti in onore di Anna Anfossi*, Milano, Franco Angeli 1999.
- Bori, P. C., *L'interpretazione infinita: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, il Mulino 1987
- Bultmann, R., *History and Eschatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press 1957; trad. it. di E. Spagnol, *Storia ed escatologia*, Milano, Bompiani 1962
- *Theologische Enzyklopädie*, Tübingen, J. C. B. Mohr 1984; trad. it. di A. Rizzi, *Enciclopedia teologica. Introduzione allo studio della teologia*, Genova, Marietti 1989
- Burbage, F. e Chouchan, N., *Leibniz et l'infini*, Paris, Presses Universitaires de France 1993
- Cacciari, M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi 1994
- *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997
- Carravetta, P., *Il fantasma di Hermes: saggio su metodo, retorica, interpretare*, Lecce, Milella 1996
- Carreras y Artau, J., *Historia de la filosofía española; filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, Madrid, Real Academia 1939-43

- Cassirer, E., *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1902
- Chiurazzi, G., *Identità e sostituzione. Quine, Leibniz e il principio di sostituzione*, "Filosofia", XLX, 3, 1999
- Ciancio, C., Vercellone, F., *Romanticismo e modernità* (a cura di), Torino, Zamorani 1997
- Costa, F., *Fondamento, ragione, abisso. Heidegger e Schelling*, Milano, Franco Angeli 1995
- Courtine, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France 1990
- Couturat, L. de, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Alcan 1901; rist. Hildesheim, Olms 1969; trad. it di U. Sanzo, *La logica di Leibniz*, Napoli, Glauk 1973
- Cristin, R., *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Milano, Bompiani 1991
- Curtius, E.R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. a cura di R. Antonelli, Scandicci, La Nuova Italia 1992
- D'Agostini, F., *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Cortina 1997
- David, M. V., *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII e XVIII siècles*, Paris, Seupen 1965
- Davillé, P., *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris, Alcan 1909; rist. Darmstadt, Scientia Verlag Aalen 1986
- Derrida, J., *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida e G. Vattimo (a cura di), *Annuario filosofico europeo. La religione*, Roma-Bari, Laterza 1995
- *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée 1983
 - *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil 1967a; trad. it. G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi 1990
 - *De la grammatologie*, Paris, Minuit 1967b; trad. it. di L. Balzarotti et. al., *Della gammatologia*, Milano, Jaca Book 1969

- De Vitiis, P., *Il problema religioso in Heidegger*, Roma, Bulzoni 1995
- Di Vona, P., *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia 1968
- Dombroski, R., *Creative entanglements: Gadda and the Baroque*, Toronto, University of Toronto Press 1999
- Duchesneau, F., *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, Presses Universitaires de France 1993
- Duhem, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, vol. VIII, Paris, Hermann 1958
- Eco, U., *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani 1975
- *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi 1984
 - *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani 1990
 - *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani 1998
- Esposito, C., *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Bari, Ecumenica 1988
- Ferraris, M., *Estetica razionale*, Milano, Cortina 1997
- Fleischmann, E., *La science universelle, ou la logique de Hegel*, Paris, Plon 1968
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard 1966; trad. it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli 1985
- Frye, N., *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*; trad. it. di G. Rizzoni, Torino, Einaudi 1986
- Funkenstein, A., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton N. J., Princeton University Press 1986
- Fumaroli, M., *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et "res litteraria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz 1980
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 1983²

- *Sul circolo ermeneutico*, trad. it. F. Vercellone, "aut aut", 217 - 218, gennaio-aprile 1987

- Geldsetzer, L., *Che cos'è l'ermeneutica?*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 75, 4, 1983: 594 - 622

- Gilbert, N. W., *Renaissance Concepts of Method*, New York, Columbia University Press 1960

- Grant, E., *Planets, Stars, & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, Cambridge University Press 1984

- Hacking, I., *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, London, Cambridge University Press 1975; trad. it. di M. Piccone, *L'emergenza della probabilità: ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica*, Milano, Il saggiatore 1987

- Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Etudes Augustiniennes 1984

- Heidegger, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915, *Gesamtausgabe* 1, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978; trad. it. A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Roma-Bari, Laterza 1974

- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, 1925, *Gesamtausgabe* 20, a cura di P. Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann 1979; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, il Melangolo 1991

- *Sein und Zeit*, 1927 (= 1927a), *Gesamtausgabe* 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann 1977 ; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 1976⁷

- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927 (= 1927b), *Gesamtausgabe* 24, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann 1977; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il Melangolo 1990

- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1928, *Gesamtausgabe* 26, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann 1978; trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova, il Melangolo 1990

- *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1936, a cura di H. Feick, Tübingen, Niemeyer 1971; trad. it. di E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli, Guida, 1994
- *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, 1941, *Gesamtausgabe* 49, a cura di G. Seubold, Frankfurt am Main, Klostermann 1991
- *Holwege*, 1950, *Gesamtausgabe* 5, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia 1950
- *Der Satz von Grund*, 1956 Pfullingen, Neske 1957; trad. it. a cura di G. Guritatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi 1994

Henrich, D., *Grund im Bewußtsein*, Stuttgart, Clett-Cotta 1992

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff 1950; trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Milano, Bompiani 1960

- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, L'Aja 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore 1961

Ishiguro, H., *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, New York, Cornell University Press 1972

Jäger, A., *Gott: Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, Mohr 1978

Jenni, E., Westermann, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München, C. Kaiser 1971- ; trad. it. a cura di G. L. Prato, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato, Marietti 1982

Klein, R., *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard 1970; trad. it. di R. Federici, *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino, Einaudi 1975

Kneal, W. C. e Kneal M., *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press 1962; trad. it. di A. G. Conte e L. Cafiero, *Storia della logica*, Torino, Einaudi 1972

- Knecht, H., *La logique de Leibniz*, Lausanne, L'age de l'homme 1981
- Koyré, A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins 1957
- Lacoue-Labarthe, P. e Nancy, J.-L., *L'Absolue Littéraire*, Paris, Editions du Seuil 1978
- Lamarra, A. (a cura di) *L'infinito in Leibniz: problemi e terminologia*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1986
- Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie, das Problem einer Ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, G. Mohr 1963; trad. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Genova, Marietti 1974
- Landucci, S., *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Roma-Bari, Laterza 1972
- Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff 19683; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaka Book, 1980
- *Tre note sulla positività e sulla trascendenza* [Paris 1975], in *Levinas: filosofia e trascendenza*, ed. it. a cura di A. Moscato, Genova, Marietti 1992
- Lovejoy, A., *The Great Chain of Being. A Study of the History of Ideas*, Cambridge, Harvard University Press, 1936
- Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Metzler 1988; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria del secolo XIX. Nuova edizione riveduta*, Torino, Einaudi 1971
- Mahnke, D., *Leibnizens Synthese von Individualmetaphysik und Universalmathematik*, Halle 1925; rist. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann 1964
- Matthews, G. B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca and London, Cornell University Press 1992
- Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, München, R. Oldenbourg Verlag 1965; trad. it. di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, *Le origini dello storicismo*, vol I, Firenze, Sansoni 1954
- Mancosu, P., *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press 1996

- Marquard, O., *Abschied von Prinzipiellen*, Stuttgart, Philipp Reclam 1981, trad. it. G. Carchia, in *Apologia del caso*, Bologna, il Mulino 1991
- Marrou, I., *Historie de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Editions E. de Boccard 1948
- Melandri, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologna, il Mulino 1968
- Morpurgo-Tagliabue, G., *Aristotelismo e Barocco*, in Id., *Anatomia del Barocco*, Palermo, Aesthetica 1987
- Mugnai, M., *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano, Feltrinelli 1976
- Ong, W. J., *P. Ramus: Method, and the Decay of dialogue, from the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Harvard University Press 1958
- Ovenell, R.F., *The Ashmolean Museum 1683-1894*, Oxford, Clarendon Press, 1986
- Placanica, A., *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia 1990
- Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Royal Van Gorcum 1960
- Poppi, A., *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, Editrice Antenore 1972
- Poulet, G., *Les métamorphoses du cercle*, Paris, Garancière 1961; trad. it. di G. Bogliolo, *Le metamorfosi del cerchio*, Milano, Rizzoli 1971
- Quine, W. V., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press 1953; trad. it. di E. Mistretta, *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini editore 1966
- Rabinbach, A., *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press 2000
- Robinet, A., *Architectonique disjonctive automates systémiques et idéalité transcendante dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*, Paris, Vrin 1986

- Rossi, P., *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Roma-Bari, Laterza 1957
- *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli 1979
- Rossi, P. e Viano, C.A. (a cura di), *Storia della filosofia. Volume 3. Dal Quattrocento al Seicento*, Roma-Bari, Laterza 1995
- Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900; rist. della II ed. Wakefield, Longwood 1991; trad. it. di E. Bona Cucco, *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, Milano, Longanesi 1971
- Scherer, J., *Le "livre" de Mallarmé*, Paris, Gallimard 1977
- Serres, M., *Les systeme de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 voll., Paris, Presses Universitaires de France 1968
- Spitzer, L., *Classical and Christian Ideas of World Armony*, Baltimore, A. Grandville Hatcer 1963
- Taubes, J., *Die politische Theologie des Paulus*, München, Fink 1993; trad. it., *La teologia politica di Paolo*, Milano, Adelphi 1997
- Thiele, U., *Individualität und Zeitlichkeit. Die Kehre in Heideggers Begriff der Destruktion im Hinblick auf Schelling*, Kassel 1986 (Dissertation)
- Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, voll. VII e VIII, New York, Columbia University Press 1958
- Tilliette, X., *Schelling. Une philosophie en devenir. I Le système vivant 1794-1821*, Paris, Vrin 1970
- Vasoli, C., *La dialettica e la retorica dell'umanesimo*, Milano, Feltrinelli 1968
- Vercellone, F., *Nature del tempo: Novalis e la forma poetica del romanticismo tedesco*, Milano, Guerini 1998
- Viti Cavaliere, R., *Il gran principio di ragione. Heidegger e Leibniz*, Napoli, Loffredo 1989
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr 1971-1972; trad. it. di M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli 1991

- Williams, M., *Descartes and the Metaphysics of Doubt*, in A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press 1986
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* (1921), in Id., *Schriften*, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp 19634; trad. it. a cura di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi 1998
- *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell 1964; trad. it. di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Torino, Einaudi 19992
- Wolfson, H. A., *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press 1948
- Wundt, M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr 1939
- Yates, F. A., *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Routledge 1972
- Zellini, P., *Breve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi 1980