
Débâcles, rivoluzioni e fratture del continuo: i Lumi e il tempo dell'inatteso

Matteo Marcheschi

Starting from an analysis of the historical models to which Voltaire resorts, the essay argues that eighteenth-century France is marked by a *hantise* of decline: for the philosophes, history does not advance linearly but through ruptures and “happy ages” emerge against a backdrop of oblivion and fracture. Ruins (Palmyra) and unforeseen catastrophe (Lisbon) make this disquiet operative, foregrounding the intellectual and political function of decline. The essay examines two variants of sudden rupture in Enlightenment France, particularly: the *Encyclopédie* thematizes an unexpected future catastrophe, showing how an imaginary event acts upon the present by holding destructive tensions in check; in Boulanger, by contrast, the originary catastrophe that saturates time is ritualized – the mysteries project the end into a predictable cycle, attenuate the unforeseen, and occlude the fear that structures the present – thus making catastrophe the foundational site of history and of civilizations.

Keywords: *Decadence – Catastrophe – Rupture – Irreversibility – Ritualization*

1. La profezia di Daniele, le rovine di Palmira e il terremoto di Lisbona

Il faut donc, encore une fois, avouer qu'en général toute cette histoire est un ramas de crimes, de folies, et de malheurs, parmi lesquels nous avons vu quelques vertus, quelques temps heureux, comme on découvre des habitations répandues, ça et là dans des déserts sauvages.¹

Nelle pagine finali dell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), non diversamente da ciò che accadrà in un celebre passo delle *Vorlesungen über die Philosophie der*

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, R. Pomeau (ed), 2 voll., Paris, Classiques Garnier, 1990, vol. 2, p. 804.

Weltgeschichte di Hegel², Voltaire vede nel divenire degli eventi un accumularsi di accadimenti che, solo a tratti e con una certa fatica, paiono acquisire ordine e senso³. Agli occhi del filosofo, la storia non ha un andamento lineare né procede verso il meglio, ma è attraversata da *cesure* e *interruzioni* che ne rompono la continuità e ne deviano i ritmi: essa appare infatti come un «vaste théâtre des révolutions»⁴.

Un'immagine analoga della storia, Voltaire l'aveva tratteggiata anche qualche anno prima, nel capitolo introduttivo de *Le Siècle de Louis XIV* (1751). In quel contesto, egli individua «quatre âges heureux», «quatre siècles» – intesi qui come periodi dalla durata indeterminata – nel corso dei quali l'«esprit humain» pare esprimere tutta la sua «grandeur»⁵. Queste quattro età, «où les arts ont été perfectionnés»⁶, corrispondono 1) al secolo di Filippo e Alessandro – di Platone, di Aristotele, di Fidia e di Demostene –; 2) agli anni di Cesare e Augusto – di Cicerone, Orazio e Ovidio –; 3) al Rinascimento, che è inaugurato e reso possibile dalla presa di Costantinopoli da parte di Maometto II e che culmina con l'arte di Michelangelo, di Raffaello, di Tiziano e di Tasso e con il regno di François I; 4) al secolo di Louis XIV, che «c'est peut-être celui des quatre qui approche le plus de la perfection»⁷.

Anche se queste quattro età non sono vertici omogenei dell'*esprit humain*, ma culmini relativi, che beneficino delle acquisizioni delle età precedenti, espandendole e portandole a compimento, esse non sono disposte lungo una traiettoria puramente progressiva. Nella storia, per Voltaire, non si passa, gradualmente e senza soluzione di continuità, da una perfezione minore a una maggiore, ma tra un secolo e l'altro si innestano periodi di decadenza, che conducono all'oblio delle arti e dei saperi⁸, interrompendo il senso del fluire del tempo.

Anche qualora si passi da un punto di vista diacronico a uno sincronico, nessuna epoca in sé è, secondo l'autore de *Le Siècle de Louis XIV*, pienamente un'epoca di

² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina - L. Sichirillo, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 20.

³ Sulla considerazione filosofica della storia in Voltaire, cfr. F. Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958; J.H. Brumfitt, *Voltaire historian*, London, Oxford University Press, 1958; S. Pierse, *Voltaire historiographer: narrative paradigms*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008; C. Volpillac-Augier, *Voltaire and History*, in N. Cronck (ed.), *The Cambridge Companion to Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 139-152; S. Pierse, *Voltaire: Polemical Possibilities of History*, in S. Bourgault, R. Sparling (eds.), *A Companion to Enlightenment Historiography*, Leiden, Brill, 2013, pp. 153-188.

⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* cit., vol. 2, p. 800.

⁵ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, J. Hellegouarc'h, S. Menant (eds), Paris, LGF, 2005, p. 121.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 123.

⁸ Sul valore del binomio progresso e decadenza in Voltaire, si veda L.F. Albuquerque de Miranda, *Progresso e decadência na história filosófica de Voltaire*, in «História de Historiografia», 7/2011, pp. 279-299.

progresso. Barbarie e fanatismo, superstizione e furore dogmatico⁹ convivono con il fiorire dei saperi: è questo il caso della Grecia di Filippo e Alessandro, circondata da paesi barbari o dell'Italia rinascimentale, alle cui vette la Francia, la Germania, la Spagna e l'Inghilterra aspirano, senza riuscire, però, a raggiungerle.

I secoli della gloria dello spirito umano sono dunque, a loro volta, cesure sincroniche e diacroniche del divenire, rotture rispetto a una persistente e precedente barbarie: se esse possono «serv[ir] d'époque»¹⁰ è perché per Voltaire, che recupera qui il significato che Bossuet attribuisce al termine 'époque'¹¹, consentono di organizzare in sacche di senso – in reti di eventi interconnessi che acquisiscono significato nel contatto reciproco – il fluire omogeneo e indifferente del tempo. Epoca è, in questa prospettiva, il punto di osservazione e di caduta – l'altura, aveva scritto Bossuet, paragonando il divenire storico a una carta geografica¹² – che sovrappone all'ordine vuoto del divenire un ordine di secondo livello – un senso –, interrompendo la continuità del tempo senza sottrarsi a essa.

Discontinuità e decadenza sono dunque elementi costitutivi della filosofia della storia di Voltaire che, tuttavia, paiono acquisire una consistenza peculiare qualora ci si ponga dal punto di vista della quarta epoca dell'*esprit humain*, quella di Louis XIV. Se ciò accade è perché, Voltaire recupera, pur invertendone il senso e con intento polemico, un modello di storicità morfologicamente speculare a quello, parzialmente adottato anche da Bossuet nel *Discours sur l'histoire universelle*¹³, che si fonda sull'interpretazione del profeta biblico Daniele del sogno di Nabucodonosor. In celebri versetti, che diverranno a partire dal XII secolo il luogo di origine della teoria della *translatio imperii*¹⁴, Daniele interpreta il sogno del re babilonese, che aveva visto una statua dalla testa d'oro, dal petto e dalle braccia d'argento, dal ventre e dalle cosce di bronzo, dalle gambe di ferro e dai piedi in parte di ferro e in parte di argilla venire distrutta da una pietra, «come una profezia e come una periodizzazione della

⁹ Per queste categorie si veda Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* cit., vol. 2, pp. 800-812.

¹⁰ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV* cit., p. 121.

¹¹ Sul valore di 'epoca' in Bossuet: K. Pomian, *L'ordine del tempo* [1984], trad. di P. Arlorio - G. Bottiroli - C. De Marchi - C. Prandi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 130-133; A.M. Iacono, *L'evento e l'osservatore. Ricerche sulla storicità della conoscenza*, Pisa, Ets, 2013, pp. 27-30.

¹² Cfr. J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin*, Paris, chez S. Mabre-Cramoisy, 1681, p. 5. Sul valore della metafora visiva applicata da Bossuet al tempo si veda A. Régent-Susini, *Perspectives dépravées, perspectives rectifiées: l'histoire universelle peinte par Bossuet*, in «Littératures classiques», 82/2013, pp. 201-216.

¹³ Pomian, *L'ordine del tempo* cit., p. 131.

¹⁴ Cfr. A. Momigliano, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in Idem, *La storiografia greca*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 295-301. Sulla persistenza della profezia di Daniele nella modernità cfr. C.-G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle*, Paris, Nizet, 1977; M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995.

storia»¹⁵. I quattro metalli di cui la statua è composta indicherebbero infatti le quattro monarchie universali, distrutte infine da un masso – la venuta di Cristo, secondo San Girolamo¹⁶ – destinata a fondare un regno senza fine.

Se, appropriandosi di tale modello quaternario, Voltaire lo reinterpreta e lo inclina in un senso certamente non evenemenziale né propriamente monarchico – i quattro secoli della storia sono gli apici dello sviluppo dei saperi e delle arti e non della potenza militare o politica –, egli ne eredita anche i limiti costitutivi: la quarta epoca pone il problema della fine della storia o, quanto meno, quello dell'approssimarsi a una decadenza radicale. Nel caso specifico, al limite del modello si affianca anche quello dei fatti che con quel modello Voltaire ha interpretato: se l'epoca di Louis XIV appare come l'apogeo del gusto e della storia umana, essa lascia in eredità il problema politico, culturale e antropologico della gestione del tramonto di una civiltà¹⁷. Se, nella prospettiva di Voltaire, la decadenza non è certamente una necessità intrinseca della storia, al punto che *Le Siècle de Louis XIV* si propone di spingere i posteri a «une heureuse émulation», che consenta loro «de surpasser leurs ancêtres»¹⁸, ciò non toglie che essa possa essere evitata solo qualora se ne consideri esplicitamente l'incombere. È solo nel confronto serrato con la decadenza che essa può essere rinviata o contenuta¹⁹.

Tale preoccupazione per la decadenza, che Voltaire interpreta a partire dal problema filosofico della rappresentazione della fine del regno di Louis XIV, è, a ben vedere, un'inquietudine costante che sembra attraversare tutto il XVIII secolo, intensificandosi negli ultimi decenni dello stesso e rimettendone in gioco l'immagine puramente ottimistica e progressiva²⁰. L'epoca dei Lumi, come hanno notato Didier

¹⁵ Pomian, *L'ordine del tempo* cit., p. 117.

¹⁶ Eusebii Hieronymi, *Commentarium in Daniele Prophetam ad Pammachium et Marcellam, liber unus*, in *Patrologia Latina*, vol. XXV, col. 504A-B.

¹⁷ Cfr. J. Tsien, *The Bad Taste of Others. Judging Literary Value in Eighteenth-Century France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001; M.-A. Bernier, *Les Lumières au prisme de la décadence des lettres et du goût*, in S. Vervacke - É. Van der Schueren - T. Belleguic (eds), *Les Songes de Cléo: Fiction et histoire sous l'Ancien Régime*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, pp. 201-213.

¹⁸ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV* cit., p. 127.

¹⁹ Sul contenimento della catastrofe, cfr. M. Marcheschi - T. Parducci (eds), *La catastrophe retenue. Le XVIII^e siècle et la mesure de l'inattendu*, Pisa, Ets, 2025.

²⁰ Cfr. D. Masseau, *L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime: enjeu d'une polémique ou inquiétude passagère?*, in A. Valérie - B. Bruno (eds), *Le XVIII^e, un siècle de décadence?*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, pp. 81-96; L. Versini, *Montesquieu et la hantise de la décadence*, in Valérie, Bruno (eds), *Le XVIII^e, un siècle de décadence?* cit., pp. 11-22.

Masseau e Laurent Versini, pare essere caratterizzata da una vera e propria «hantise de la décadence»²¹, che assume forme di espressione differenti.

In primo luogo, la decadenza dell'oggi – i modi del suo prodursi, i correttivi che la accelerano invece di impedirla, le scelte politiche che la rendono inevitabile – diviene oggetto di studio mediato attraverso quella della fine delle civiltà classiche, e dell'impero romano in particolare²²: dalle *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* di Montesquieu fino a l'*History of the Decline and Fall of the Roman Empire* di Gibbon, a essere in gioco è la comprensione, attraverso il passato, dei meccanismi che muovono il proprio presente. È in questo senso che D'Alembert vede nelle *Considérations* una «Histoire Romaine à l'usage des hommes d'État & des Philosophes»²³.

Verso la seconda metà del secolo, poi, all'esplorazione mediata dalla memoria storica e letteraria della fine delle grandi civiltà del passato, si affianca anche quella prodotta dalle scoperte delle rovine di Ercolano e di Pompei²⁴ e, soprattutto, di Palmira²⁵. Come mostra Volney nel suo *Les Ruines, ou méditations sur les révolutions des empires* (1791), lo sguardo del viaggiatore, seduto al crepuscolo di fronte a ciò che rimane di Palmira, è condotto dalle rovine della città a cogliere in esse la decadenza futura della propria fiorente civiltà: osservando ciò che del passato si è ormai esaurito, a porsi è il problema di ciò che nel presente porta, lentamente ma

²¹ «Depuis la querelle des Anciens et des Modernes, en passant par le célèbre ouvrage de Montesquieu sur les *Causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, le XVIII^e siècle français est littéralement hanté par l'idée de décadence. Au centre du débat sur l'histoire, de la réflexion politique sur la permanence et la durée des États, sur les mœurs contemporaines, elle fait l'objet de discours multiples qui nous obligent à réviser l'image trop souvent répandue d'un âge des Lumières, exclusivement marqué par la croyance au progrès et à celle d'une histoire en marche qui, en dépit de périodes régressives ou de stagnation provisoire, mènerait globalement les hommes vers des lendemains meilleurs» (D. Masseau, *L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime* cit., p. 81).

²² Sulla persistenza, dall'antichità alla contemporaneità, del mito della decadenza dell'Impero Romano, cfr. B. Valade, *L'idée de décadence*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», 62/1977, pp. 75-88; S. Mazzarino, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'impero romano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

²³ J.-L.-R. D'Alembert, *Éloge de M. Le Président de Montesquieu*, dans D. Diderot - J.-L.-R. D'Alembert (eds), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 28 voll., Paris, Le Breton-Briasson-David-Durand, 1751-1772, vol. 5 (1755), pp. iii-xviii: p. vii.

²⁴ Sulle scoperte di Ercolano e Pompei, cfr. A. Schnapp, *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris, Éditions Carré, 1993, pp. 219-270 ; C. Grell, *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France. 1680-1789*, 2 voll., Oxford, Voltaire Foundation, 2008, vol. 1, pp. 204-222.

²⁵ Sulla scoperta di Palmira e sulle sue implicazioni per la cultura del XVIII secolo, cfr. J.A. Baird - Z. Kamash, *Remembering Roman Syria: Valuing Tadmor-Palmyra, from 'discovery' to destruction*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 62/2019, pp. 1-29. Più in generale, sulle scoperte archeologiche in Oriente nel secolo dei Lumi si rinvia a E. Giusti, *Le quaranta colonne. Le rovine di Persia nella cultura europea del diciottesimo secolo*, Napoli, Bibliopolis, 2025.

inesorabilmente, a esaurimento il domani. Palmira, per Volney, non parla, cioè, solo della fine di una civiltà passata, ma *anticipa* la decadenza futura del presente attraverso la decadenza presente del passato²⁶.

In secondo luogo, in casi differenti, il problema della decadenza assume le forme della *catastrofe* improvvisa. È in particolare il terremoto di Lisbona del 1 novembre 1755 a porre con urgenza la questione dell'inatteso nella storia: colpendo una delle capitali economiche e politiche dell'Europa dell'epoca, il sisma lusitano diviene una delle prime grandi notizie diffuse, in maniera omogenea e su scala europea, da gazzette e giornali²⁷ e consente di scoprire nella decadenza non la minaccia lontana della fine, ma l'inquieta possibilità della distruzione sempre insita in ogni presente. Lisbona non si limita ad avviare il celebre dibattito tra Voltaire e Rousseau sull'ordine del reale e sulla posizione dell'essere umano nella natura – sulla teodicea –²⁸ ma, più radicalmente, rimette in gioco le categorie moderne della temporalità.

Tali differenti declinazioni dell'*hantise* settecentesca per la decadenza trovano una loro significativa convergenza in un celebre capitolo del *Tableau de Paris* (1781-1788) di Louis-Sébastien Mercier. In *Que deviendra Paris?* il destino di Palmira e della città orientali in rovina, quello di Ercolano e Pompei e il terremoto di Lisbona convergono, rivelando una medesima preoccupazione: come perirà Parigi? Quali saranno le vie della sua distruzione? «Est-ce la guerre, est-ce la peste, est-ce la famine, est-ce un tremblement de terre, est-ce une inondation, est-ce un incendie, est-ce une révolution politique, qui anéantira cette superbe ville? Ou plutôt plusieurs causes réunies opéreront-elles cette vaste destruction?»²⁹.

Se ciò che emerge da questo quadro è una vera e propria insistenza, settecentesca, per la decadenza, essa non è spiegabile solo nelle forme di una semplice e vaga inquietudine psicologica, ponendo invece il problema del suo significato e dei modi del suo esercizio: qual è la funzione intellettuale, politica e

²⁶ C.-F.D.C. Volney, *Les ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris, chez Desenne-Volland-Plassan, 1791.

²⁷ Cfr. A. Saada - J. Sgard, *Tremblements dans la presse*, in T.E.D. Braun - J.B. Radner (eds), *The Lisbon earthquake of 1755. Representations and reactions*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, pp. 208-224. Per una ricostruzione dei dibattiti attorno al terremoto del 1755, cfr. T.D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, London, Methuen & Co., 1956; J.-P. Poirier, *Le tremblement de terre de Lisbonne*, Paris, Odile Jacob, 2005.

²⁸ Sul dibattito tra Voltaire e Rousseau, si veda B. Bacsko, *Job, mon ami. Promesses de bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997; A. Tagliapietra, *La catastrofe e la filosofia*, in F.-M.-A. Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, Mondadori, 2004, pp. ix-xxxix.

²⁹ L.-S. Mercier, *Tableau de Paris*, 2 voll., J.-C. Bonnet (ed), Paris, Mercure de France, 1994, vol. 1, p. 980.

filosofica della decadenza nell'età dei Lumi? Come agisce e quali effetti produce sul presente la percezione della possibile rottura improvvisa del continuo della storia? Per tentare di comprendere tutto ciò, esaminerò due casi-limite della riflessione filosofica settecentesca sulla decadenza, nella sua forma più radicale ed estrema – quella dell'interruzione inattesa del *continuum* storico nei modi di una minaccia di rivoluzione che è *débâcle* e cesura assoluta rispetto al presente: è attraverso il timore di una fine imminente e inattesa che l'*Encyclopédie* definisce se stessa e la sua funzione e che, secondo l'enciclopedista Nicolas-Antoine Boulanger, le istituzioni umane si costituiscono e si mantengono. Nell'assenza virtuale di futuro, la filosofia dei Lumi pare così trovare la possibilità di costruire il suo stesso presente.

2. L'*Encyclopédie* e le rivoluzioni: catastrofi e débâcles

Lo spettro della decadenza e della fine delle civiltà, con il suo correlato di perdita dei saperi e delle arti, attraversa larga parte dei volumi dell'*Encyclopédie*. Fin dal *Discours préliminaire*, D'Alembert presenta il progetto enciclopedico come «un sanctuaire où les connoissances des hommes soient à l'abri des tems & des révolutions»³⁰. L'*Encyclopédie* appare così come un'opera “sostitutiva”, capace di offrire alla posterità, intensivamente, una sorta di precipitato di tutti i «travaux»³¹ di un'epoca: essa consentirebbe all'umanità del futuro di essere avvertita sulle scoperte, le conoscenze e le credenze dei francesi del XVIII secolo, nonché sui principi di una lingua che potrebbe divenire, con il passare degli anni, oscura. A tale dovere verso i posteri hanno mancato le popolazioni antiche: Egiziani, Caldei, Greci e Romani non hanno lasciato alcuna opera di questo genere – «Faisons donc pour les siècles à venir ce que nous regrettons que les siècles passés n'ayent pas fait pour le nôtre»³².

In questa prospettiva, il banco di prova dell'efficacia di un'opera è un evento che, analogo all'incendio della biblioteca di Alessandria, distrugga larga parte della memoria materiale di un'epoca: una buona opera enciclopedica, sostiene D'Alembert, è quella che, sopravvivendo, essa sola, a un evento catastrofico, «eût été capable de nous consoler de la perte des autres»³³.

³⁰ J.-L.-R. D'Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs*, in Diderot, D'Alembert (eds), *Encyclopédie* cit., vol. 1 (1751), pp. i-xxv: p. xxxviii.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, vol. 1, p. xxxix.

³³ *Ibidem*.

Con il passare degli anni e con il moltiplicarsi degli ostacoli, ai quali si accompagna una presa di coscienza del valore epocale del progetto³⁴, il tema della decadenza acquisisce sempre maggiore spessore tra le pagine dell'*Encyclopédie*, divenendo un nucleo fondamentale dell'auto-riflessione sullo statuto dell'opera.

All'articolo *ENCYCLOPEDIE*, scritto da Diderot per il V volume, si legge:

Le moment le plus glorieux pour un ouvrage de cette nature, ce seroit celui qui succéderoit immédiatement à quelque grande révolution qui auroit suspendu les progrès des Sciences, interrompu les travaux des Arts, & replongé dans les ténèbres une portion de notre hémisphere. Quelle reconnaissance la génération, qui viendrait après ces tems de trouble, ne porteroit-elle pas aux hommes qui les auroient redoutés de loin, & qui en auroient prévenu le ravage, en mettant à l'abri les connoissances des siècles passés?³⁵

Il medesimo tema torna, con qualche dettaglio aggiuntivo, all'*Avertissement* dell'VIII volume (1765). Dovuto anch'esso, con probabilità, a Diderot, esso costituisce l'ultimo, esplicito tentativo degli enciclopedisti di riflettere sulle vicissitudini che hanno accompagnato la pubblicazione dell'opera. L'VIII volume, infatti, è il primo che viene edito dopo la revoca del privilegio di stampa e la defezione di D'Alembert e l'ultimo a ospitare un *avertissement* che introduca il lettore all'interno delle quinte della fabbrica enciclopedica. Qui, nel contesto di un'amara disanima degli «obstacles moraux» («d'envie, [la] mensonge, [...] l'ignorance, & [le] fanatisme») che, ben più dell'attesa «multitude des obstacles physiques», hanno rallentato e quasi impedito la pubblicazione dell'*Encyclopédie*, Diderot scrive:

Qu'une révolution dont le germe se forme peut-être dans quelque canton ignoré de la terre, ou se couve secrettement au centre même des contrées policées, éclate avec le tems, renverse les villes, disperse de nouveau les peuples, & ramene l'ignorance & les ténèbres; s'il se conserve un seul exemplaire entier de cet Ouvrage, tout ne sera pas perdu.³⁶

In entrambi i passi appena richiamati, l'*Encyclopédie* viene definita a partire dal rapporto che essa intrattiene con il tempo e con il futuro in particolare. Tuttavia, ad avere un ruolo centrale non è il *futuro prossimo*, ma un *futuro estremo e radicale* che si

³⁴ Sulla storia, editoriale e politica, dell'*Encyclopédie*, cfr. J. Proust, *L'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1965; J. Lough, *The Encyclopédie*, London, Longman, 1971.

³⁵ D. Diderot, *ENCYCLOPEDIE*, in Diderot - D'Alembert (eds), *Encyclopédie* cit., vol. 5 (1755), pp. 635ra-648vb: p. 637rb. Sull'articolo *ENCYCLOPEDIE*, cfr. G. Benrekassa, *Penser l'encyclopédique: l'article Encyclopédie de l'Encyclopédie*, in Id., *Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue*, Paris, Presses universitaires de France 1995, pp. 98-124; M. Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie: Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

³⁶ *Avertissement*, in Diderot, D'Alembert (eds), *Encyclopédie* cit., vol. 8 (1765), pp. i-ii: p. ii.

situa alle soglie di una rivoluzione che riconduce alla barbarie³⁷. Detto altrimenti, l'*Encyclopédie* non si pone come obiettivo principale quello di produrre progresso, vale a dire una continuità ascendente e ordinata del tempo e della comunicazione dei saperi, ma quello di impedire il venire meno della continuità stessa della storia. La rivoluzione, infatti, non è solo una fine parziale e momentanea di un'epoca – un'interruzione provvisoria e reversibile –, ma la fine di un certo *ordine del tempo* – di un certo modo di intendere i rapporti tra un gruppo di esseri umani e le dimensioni del passato, del presente e del futuro. La barbarie, dal punto di vista della temporalità, è infatti la perdita della *storicità* e l'inaugurazione di un presente né denso né stratificato, del tutto contemporaneo a sé stesso poiché privo di anticipazioni e memorie³⁸. In questo senso, il barbaro, come l'uomo dei Caraibi di Rousseau, è chi vende la mattina, dopo aver dormito, il giaciglio che rimpiangerà la sera: la barbarie è il tempo del qui ed ora³⁹.

La decadenza acquisisce così una *funzione produttiva*: è in vista di una condizione quasi barbarica, che gli autori dell'*Encyclopédie* scrivono, tentando di preservare il ricordo delle scienze, delle arti e dei mestieri, di descrivere dettagliatamente le macchine e i loro componenti, di ricostruire gli snodi delle principali teorie filosofiche, di sviluppare una riflessione sulla grammatica, sui significati delle parole e sull'ordine dei saperi. Perché ciò accada, tuttavia, la barbarie non può essere un'esperienza in atto, ma deve configurarsi come un *possibile virtuale*: è solo quando è prevista «de loin», che essa diviene capace di essere il motore della conoscenza. Previsione, però, questa che non è profezia: non è alla rivoluzione nota che si rivolge l'attenzione di Diderot, ma alla cesura silenziosa e completamente inattesa. La rivoluzione in questione è, in questo senso, un oggetto *immaginario*.

Tuttavia, immaginario, spiega Diderot alla voce omonima dell'*Encyclopédie*, «ne s'oppose point à réel». Se l'immaginario si riferisce infatti alla consistenza ontologica dell'oggetto che provoca una sensazione, a essere reale è solo la

³⁷ Sui dibattiti intorno al futuro e al suo possesso nella modernità, si veda D. Manca - M. Marcheschi - T. Parducci (a cura di), *Pensare il futuro. Forme del tempo in età moderna*, Milano, Mimesis, 2025. Sulla ridefinizione del termine 'rivoluzione' lungo tutto il Settecento e, poi, in relazione agli eventi storico-politici di fine secolo, si veda A. Rey, *Révolution. Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989.

³⁸ Con storicità intendo qui i modi in cui si articolano i rapporti tra passato, presente e futuro. Per una discussione della categoria di "storicità" e di "regimi di storicità" tra Koselleck, Hartog e Binoche, cfr. Manca et al., *Pensare il futuro. Forme del tempo in età moderna* cit., pp. 16-19.

³⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, J. Roger (ed), Paris, GF Flammarion, 1971, p. 197.

sensazione stessa in quanto effetto⁴⁰: «Que la chose soit ou ne soit pas comme je l' imagine, je souffre ou je suis heureux; ainsi l' *imaginaire* peut être dans le motif, dans l' objet; mais la réalité est toujours dans la sensation. Le malade *imaginaire* est vraiment malade, d' esprit au moins, sinon de corps. Nous serions trop malheureux, si nous n' avions beaucoup de biens *imaginaires*»⁴¹.

Allo stesso modo, l' attesa di una rivoluzione futura non dice alcunché della barbarie che verrà, ma mostra alcuni caratteri della tessitura temporale dell' antropologia umana. Il presente si rivela infatti un tempo *denso*, sempre proiettato altrove e attraversato da linee temporali dissonanti: anche se il futuro non esiste come oggetto, esso esiste nell' oggi come anticipazione efficace del domani. In particolare, sono le *passioni del tempo*, vale a dire quelle passioni che, come la speranza o il timore, «non si limitano ad avere un oggetto temporalmente determinato, ma investono il tempo o una sua dimensione in quanto tali»⁴², ad attivare il presente in quanto deposito stratigrafico di temporalità. È in questo quadro che la rivoluzione immaginaria si rivela capace di muovere efficacemente il presente: se ciò accade è perché essa non è la proiezione del domani, ma il modo in cui l' oggi esprime e dà consistenza al domani che è in sé. La barbarie del futuro non è un lontano pericolo a venire, ma una possibilità sempre attiva e ricorrente del presente: quella della dissoluzione dell' ordine temporale, della cornice di senso che mantiene stretto il rapporto tra le dimensioni del tempo e le generazioni degli uomini. Agendo per un futuro lontano e per un' umanità barbarica, gli illuministi agiscono per disinnescare la barbarie che è insita nel loro presente: lavorando sul futuro non in quanto dimensione oggettiva dell' avvenire, ma in quanto strato effettuale dell' oggi, gli enciclopedisti agiscono sulla loro contemporaneità per via riflessa e attraverso la forma del tempo.

In particolare, la decadenza immaginaria consente di *controllare* e *limitare* due caratteri della temporalità che emergono come propri del futuro possibile nella Francia dei Lumi. Sono i mutamenti della lingua – proprio quella lingua che D' Alembert pensa possa essere resa incomprensibile, nel futuro, da una rivoluzione – a rivelarli, registrando inquietudini e spostamenti di sensibilità e prospettive: nell' arco di un secolo, 'catastrophe' e 'débâcle', termini che spesso accompagnano 'révolution', lentamente, passano dall' indicare azioni che avvengono, per volontà

⁴⁰ Sulla dimensione veritativa effettuale cfr. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

⁴¹ D. Diderot, *IMAGINAIRE*, in Diderot et al., *Encyclopédie* cit., vol. 8 (1765), p. 560a: p. 560a.

⁴² G. Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, Carocci Editore, 2023, p. 26.

esplicita, in contesti umani controllati a significare eventi, spesso, ma non solo, naturali, che interrompono improvvisamente il flusso e la continuità del tempo.

‘Catastrophe’, in particolare, attorno alla metà del Settecento e in relazione al terremoto di Lisbona del 1755, scivola da un senso prioritariamente teatrale al significato che ancora oggi gli è proprio, cessando di indicare univocamente l’evento che inclina verso lo scioglimento le vicende dei personaggi di un dramma⁴³. In tale processo di ridefinizione semantica, il modello della temporalità teatrale si estende a quella dell’evento, da lì in poi, detto catastrofico: come nelle storie dei personaggi teatrali vi è un andamento irreversibile, che fa sì che ciò che accade non permetta alcun ritorno alle condizioni che lo hanno preceduto, così, attraverso la catastrofe, l’irreversibilità diviene parte integrante della temporalità della storia naturale e civile⁴⁴.

Per quanto riguarda ‘débâcle’, invece, esso è, nel suo significato principale, come ricorda l’*Encyclopédie*, un «*terme de Marine & de Riviere*» che indica «l’action de débarrasser les ports», allontanando dal molo i bastimenti vuoti per far avvicinare quelli carichi⁴⁵. Tuttavia, così come segnalato da Furetière nel 1690 e confermato poi dall’*Encyclopédie*, ‘débâcle’ ha anche un secondo, derivato, significato: essa è sinonimo di ‘dégel’, descrivendo «la rupture des glaces qui arrive tout-à-coup après qu’une riviere a été prise pendant quelque tems»⁴⁶. Dal punto di vista della temporalità, l’accento cade qui su una frattura *improvvisa*, che «tout-à-coup» trasforma il continuo in discontinuo – le piccole crepe del ghiaccio in cedimento strutturale. È proprio a partire da ciò che, verso fine secolo, il termine ‘débâcle’ assume l’ulteriore senso di rivoluzione rovinosa, di crollo e di disfatta⁴⁷.

Attraverso ‘catastrophe’ e ‘débâcle’, ciò che si rende evidente è la centralità dell’inatteso e dell’irreversibile nella percezione del tempo in epoca dei Lumi: è il lato imprevedibile e non controllabile del presente che sta al centro della riflessione settecentesca sulla decadenza. In questo quadro, la rivoluzione immaginata ha una funzione *paradossale* e *liminare*: essa *integra* l’inatteso e l’irreversibile nel presente, anticipando la catastrofe in quanto effetto e non in quanto oggetto, e inducendo

⁴³ Sulla ridefinizione del significato di ‘catastrophe’ durante il XVIII secolo, cfr. M. O’Dea, *Le mot «catastrophe»*, in A.-M. Mercier-Faivre - C. Thomas (eds), *L’invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtiement divin au désastre naturel*, Genève, Droz, 2008, pp. 35-48.

⁴⁴ Su questo punto, cfr. M. Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Roma, Carocci Editore, 2023, pp. 35-81.

⁴⁵ N. Bellin, *DEBACLE, DEBACLAGE*, in Diderot et al., *Encyclopédie* cit., vol. 4 (1754), p. 648b.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. <https://www.cnrtl.fr/etymologie/d%C3%A9b%C3%A2cle> [consultato il 25/09/2025].

così l'oggi ad attivare tutte quelle misure che possono *limitarla, attutirla e trattenerla*⁴⁸. Accadendo nell'oggi la catastrofe del domani allontana la decadenza e la rottura del continuo, agendo sulla compattezza dell'ordine temporale.

3. Boulanger e l'inatteso

Il nesso tra ordine temporale e catastrofe trova una sua ulteriore, strutturale, articolazione nell'opera dell'enciclopedista Nicolas-Antoine Boulanger⁴⁹. Ingegnere dei ponti e delle strade, autore dell'importante articolo DELUGE dell'*Encyclopédie*, egli legge tutta la storia umana attraverso il prisma delle rivoluzioni del globo⁵⁰. Tra le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) e *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (1766), entrambi editi postumi da D'Holbach e dalla sua *coterie*⁵¹, Boulanger declina il tema settecentesco delle *origini* della civiltà a partire da un punto di innesco storico e non assoluto⁵². Come mostrano anche le *Anecdotes physique de l'histoire la nature*, il cui manoscritto è stato ritrovato solo a metà del XX secolo⁵³, le testimonianze geologiche impresse alla superficie della terra e negli strati del terreno e quelle mitologiche convincono Boulanger che all'origine della storia civile stia una grande catastrofe naturale. Agli albori del tempo noto, inondazioni e diluvi hanno distrutto larga parte di un'umanità precedente, lasciando sopravvivere solo alcuni gruppi di individui isolati e marginali – comunità di pastori rifugiatesi sulle alture dei monti⁵⁴.

⁴⁸ Sulle declinazioni del tema della *catastrofe trattenuta* nella Francia dei Lumi, cfr. M. Marcheschi, *Introduction*, dans Marcheschi - Parducci (eds), *La catastrophe retenue* cit., pp. 5-27.

⁴⁹ Su Boulanger e le sue opere, cfr. P. Sandrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, Oxford, Voltaire Foundation, 1986.

⁵⁰ Su Boulanger e le rivoluzioni del globo, cfr. G. Cristani, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 36-62.

⁵¹ Cfr. A. Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2004, pp. 351-355. Sull'*Antiquité dévoilée*, cfr. F. Venturi, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza, 1947.

⁵² Sulla persistenza del problema dell'origine e sul tentativo di interrogarsi sul suo statuto, cfr. C. Martin, *Origine et fictions (1650-1800)*, in Id. (ed), *Fictions de l'origine au XVIII^e siècle*, Paris, Desjonquères, 2012, pp. 9-31. Sull'origine in Boulanger si veda M. Marcheschi, *Boulanger e il tempo delle origini*, in «Noctua», 11/2024, pp. 321-345.

⁵³ Sul ritrovamento del manoscritto delle *Anecdotes* cfr. J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Genève-Lille, Droz-Giard, 1955; J. Roger, *Un manuscrit inédit perdu et retrouvé: les Anecdotes de la nature de Nicolas-Antoine Boulanger*, in «Revue des sciences humaines», 71/1953, pp. 231-254.

⁵⁴ Sul diluvio in Boulanger, cfr. M.S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle: le mythe du déluge universel*, Paris, Champion, 2001, pp. 414-430. Boulanger riprende esplicitamente dal primo libro delle *Leggi* di Platone l'idea che alla catastrofe delle origini sopravviva un'umanità che

In questo senso, l'uomo nuovo delle origini appare in realtà come un *uomo antiquato*, carico di memorie deformate di un tempo anteriore, il cui ordine è stato irreversibilmente dissolto dalla catastrofe:

[il] ne sera point un Sauvage, un être métaphysique, ou cette créature crée parfaite & qui s'est corrompue, chimère dont tant de Docteurs & des Savans se sont vainement occupés; ce sera un être réel, que nous examinerons dans un état réel: en le suivant pas à pas à mesure qu'il s'écartera de cette époque, il ne nous mènera point à des conjectures solitaires, & qui ne tiendront à rien, mais à une route immense, où toutes les parties de la fable & de l'histoire viendront aboutir, s'éclaireront les unes par les autres, & se rangeant d'elles-mêmes dans l'ordre convenable, exposeront à nos yeux la véritable chaîne des annales du Monde moral & politique.⁵⁵

La catastrofe originaria diviene così la chiave per interpretare tutta la storia umana, i ritmi delle civiltà che si ricostituiscono, le istituzioni che le organizzano e i riti che le tengono unite. Essa si configura infatti come una sorta di *premessa passionale* all'ordine del tempo che si stabilisce dopo una rivoluzione del globo: la catastrofe sopravvive nella memoria degli esseri umani nelle forme di una *tonalità emotiva implicita* che si deposita nei rapporti tra gli uomini e il tempo nella sua interezza. La paura e il timore, l'incertezza per la stabilità del futuro, l'inquietudine che produce l'incombere di un ignoto improvviso e distruttivo sono il sottofondo di ogni azione degli uomini. La catastrofe resta sempre, nella storia, come una *piegatura*, quasi fisiologica, delle fibre: «tout chez eux porte l'empreinte d'une terreur primitive, dont les suites se sont perpétuées d'âges en âges, & dont le genre humain est encore bien loin d'être parfaitement remis»⁵⁶. Negli atti di memoria esplicita e volontaria degli uomini – negli annali, nei riti⁵⁷ e nei racconti mitologici che sono il prodotto delle scelte, spesso interessate, dei singoli – essa costituisce uno strato del racconto involontariamente radicato nell'antropologia collettiva e, pertanto, né controllabile né falsificabile⁵⁸. È in questo senso che per Boulanger ogni credenza erronea, ogni

abita le alture dei monti: N.-A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1766, p. 374; pp. 386-390. Cfr. Platone, *Le leggi*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 677a-677d, pp. 239-241.

⁵⁵ N.-A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, s.l., s.e., 1761, pp. 36-37.

⁵⁶ Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages* cit., p. 213.

⁵⁷ Per Boulanger esiste una vera e propria memoria della forma: i riti conservano la traccia del loro primo significato anche qualora abbiano assunto un valore esplicito distante da quello che era loro proprio in origine (*ivi*, p. 44). Cfr. G. Cristani, *Tradizione biblica, miti e rivoluzioni geologiche negli Anecdotes de la nature di Nicolas-Antoine Boulanger*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 75/1994, pp. 92-123.

⁵⁸ «Plus le tableau des nations s'est s'étendu & détaillé à mes yeux, & plus je me suis aperçû, qu'il ne faut plus juger de leur antiquité par leurs histoires, mais par leurs coutumes. J'ai vû que les

tradizione ridicola e ogni pregiudizio rinviano a un più radicale rapporto con la verità. All'origine delle convinzioni umane non sta mai, a un primo livello, un'impostura, ma il tentativo, ragionevole, di confrontarsi con i problemi posti dalla catastrofe e la sua memoria effettuale: tra «tous les égarements humains; il n'en est aucun qui n'ait eu un principe sensé, légitime & raisonné; penser autrement, c'est méconnaître l'homme & sa nature, c'est le dégrader, c'est avoir quelque intérêt à le faire passer pour stupide & pour méchant»⁵⁹. Agli occhi di Boulanger, l'errore appare pertanto come un oggetto culturale complesso, che rivela la verità di un certo rapporto storico tra l'uomo, il mondo e le sue temporalità. È per l'incapacità di comprendere ciò, non leggendo la storia come un dispiegarsi di temporalità multiple, che «l'homme est devenu un énigme pour le philosophe»⁶⁰.

È in questo quadro che si può adesso interrogare, più nel dettaglio, la funzione della minaccia della decadenza e della débâcle – di una catastrofe inattesa futura – all'interno dell'impianto della filosofia di Boulanger. Per farlo, occorre innanzitutto seguirlo nella descrizione delle prime fasi della storia post-diluviana.

In origine, come detto, sta una catastrofe: «avant nous, le déluge». I sopravvissuti, sporadici pastori «accablées par l'inquiétude, la crainte & la douleur»⁶¹, per lungo tempo scelsero di non scendere dalle alture dei monti, rimanendo protetti nei loro antri, schiacciati dalla memoria della distruzione e dai segni nel paesaggio che ancora ne sottolineavano la presenza tangibile: «des hommes, les plus malheureux de tous les êtres dans ces tristes révolutions, furent les derniers à sortir des antres & des retraites élevées où il s'étoient réfugiés»⁶². Spinti da «la splendeur du soleil» e dalla rinascita della natura ad avventurarsi fuori dalle loro caverne, essi furono ben presto colpiti dall'«inquiétude» quando videro il sole «caché par des nuages»⁶³. Se la catastrofe aveva ormai esaurito la sua forza distruttiva, i suoi effetti – le «conséquences naturelles des idées»⁶⁴ che aveva generato – continuarono infatti ad agire a lungo sulla percezione del tempo delle prime popolazioni umane: è la

coutumes appartenoient aux peuples, & que les histoires n'appartenoient qu'aux particuliers ignorans & menteurs qui les avoient faites» (Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* cit., p. 59).

⁵⁹ Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, cit., p. 205. Allo stesso modo nelle *Recherches*: «il n'y a point de fausses opinions, point de préjugés, point de traditions ridicules ou d'usages corrompus, qui n'ayent eu dans leur origine quelque excellente vérité pour base» (Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* cit., pp. 25-26).

⁶⁰ Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages* cit., p. 379.

⁶¹ *Ivi*, p. 369. Boulanger contesta esplicitamente la tradizione mosaica che vuole che una sola famiglia, quella di Noè, sia sopravvissuta al diluvio (*ivi*, p. 371).

⁶² *Ivi*, p. 370.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 127.

memoria della catastrofe a dare il tono ai rapporti che il presente intrattiene con le dimensioni della temporalità, assorbendo totalmente il futuro e la sua variabilità e contraendo lo spazio del possibile nelle forme di una ripetizione del già accaduto. La catastrofe del passato è, infatti, per i sopravvissuti, sempre e di nuovo già accaduta nel futuro: la distruzione inattesa non abita il presente come possibile virtuale, ma come sua premessa e come suo carattere costitutivo. La persistenza della catastrofe trasforma, cioè, l'oggi in un tempo *saturo di inatteso*, al punto da sciogliere le maglie della continuità temporale: per i sopravvissuti alla catastrofe vi è solo un permanente stato di eccezione. È così che ogni evento naturale non può che essere letto come l'annuncio di una cesura imminente: «un tremblement de terre, une inondation de quelque rivière, quelque maladie contagieuse, & plus souvent encore le caprice suffisoient pour mettre ces anciens peuples aux champs; leur vie n'étoit qu'une émigration continuelle»⁶⁵.

In maniera ancora più radicale, l'assenza di fiducia nella stabilità del futuro – che esprime una vera e propria mancanza di futuro in quanto dimensione temporale – si manifesta in due comportamenti esemplari: in primo luogo, gli uomini delle origini non solo emigrano a seguito di qualche sentore di pericolo, sia esso reale o meno, ma conducono una vera e propria «vie errante & sauvage»:

tous les hommes étoient alors également misérables & religieux; tous pensoient & agissoient de la même manière; tous vivoient sur la terre sans attache, sans demeures fixes, sans projet pour l'avenir, sans compter sur la durée du monde, & dans une attente perpétuelle de sa destruction. En effet quel projet former sur une terre malheureuse? quel goût prendre pour une demeure infortunée? quelle prévoyance pouvoit-on avoir, quelle précaution pouvoit-on prendre contre des maux irrésistibles & sans remède? On ne songeoit qu'aux plus pressans besoins; l'on vivoit à la journée; les familles longtemps cachées dans des cavernes, domiciliées sur les montagnes, ou errantes dans les environs, portèrent enfin dans les plaines la même façon de penser.⁶⁶

In secondo luogo, i sopravvissuti alla catastrofe paiono considerare un crimine riprodursi: «Les faits qui précèdent semblent nous prouver qu'il fut un temps où un grand nombre de peuples de la terre ont regardé comme un crime de faire des enfans, & où ceux qui cédoient à ce penchant de leur nature cherchoient à expier leur faute & se punissoient eux mêmes d'avoir produit un malheureux de plus sur la terre»⁶⁷.

⁶⁵ *Ivi*, p. 130.

⁶⁶ *Ivi*, p. 129.

⁶⁷ *Ivi*, p. 128.

Tale condizione degli esseri umani delle origini, essendo massimamente infelice, costituisce terreno fertile per il proliferare delle religioni: «ils étoient malheureux & par conséquent religieux, car l'un est une suite de l'autre»⁶⁸. Tuttavia, la religione ha, agli occhi di Boulanger, un carattere ambivalente. Se, da un lato, essa potenzia le passioni tristi degli uomini, dando loro spazio e coltivandole, dall'altro lato, essa li consola della loro situazione, insegnando loro a *sopportare*:

La religion par les sublimes consolations leur rendit leurs peines plus supportables, & le besoin continuel où ils vécurent les uns des autres dut rendre leur morale équitable. La religion les consola, non parce qu'elle leur enseigna les moyens humains d'adoucir leur situation, parce qu'elle donna à leur esprit plus d'énergie pour la supporter; l'homme ne voyoit d'espoir que dans l'avenir, sa vie d'ailleurs étoit entièrement provisoire, & ses pas étoient guidés par ses besoins & la nécessité.⁶⁹

La religione, dunque, consente di compiere un duplice passo verso la *riabilitazione del futuro*: innanzitutto essa insegna a sopportare, alleviando il timore dell'inatteso che incombe nel presente; in secondo luogo, essa oppone all'assenza di futuro terreno la pienezza del futuro estremo e stabile dell'aldilà.

Gli ambigui benefici della religione non si fermano però qui. Boulanger lo mostra nell'*Antiquité dévoilée* commentando l'idea ciceroniana secondo la quale sarebbero stati i misteri a ricondurre «le genre humain devenu féroce, barbare & sauvage» alla civiltà⁷⁰. Se ciò accade non è però perché il nucleo dei misteri stia nei «dogme[s] de l'immortalité de l'âme» e in «ceux qui annoncent les récompenses & les châtimens d'une autre vie»⁷¹, ma perché essi riconducono all'ignoranza gran parte del volgo, facendo dimenticare agli uomini la catastrofe delle origini: «Il falloit pour faire oublier à l'homme ses effrayantes chimères & les objets lugubres qui l'occupaient, le ramener à l'ignorance; c'étoit peut-être le seul moyen de le changer & d'en faire un être nouveau»⁷². È dunque la capacità di porre un velo di fronte al significato dei riti e delle pratiche religiose – di fronte alla loro origine nella catastrofe e nel tempo discontinuo che essa impone – che i misteri producono «une utilités relatives au bien de tout le genre humain»⁷³: «en un mot, c'est par le mystères que l'homme s'est trouvé heureux & policé»⁷⁴.

⁶⁸ *Ivi*, p. 131.

⁶⁹ *Ivi*, p. 134.

⁷⁰ *Ivi*, p. 137. Boulanger rinvia al secondo libro del *De Legibus* e al *De suppliciis* delle *Verrine*.

⁷¹ Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages* cit., p. 145.

⁷² *Ivi*, p. 149.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p. 150.

Tale operazione di occultamente non implica, però, un oblio completo della catastrofe: i riti misterici pur rinviando a essa come loro nucleo e riferimento, la celano dietro a «des fables utiles aux hommes»⁷⁵. Si spiega così, secondo Boulanger, la centralità dell'acqua e delle fonti nelle religioni degli antichi: essa è una traccia della preoccupazione diluviana di ogni culto. Ciò è confermato dal fatto che la maggior parte gli dèi siano divinità dell'acqua, nate a partire da essa o in relazione con essa: è sulla scorta di Petronio e Stazio che Boulanger sostiene che «c'est de l'eau que l'on peut dire que *la crainte a fait les Dieux*»⁷⁶.

Tuttavia, i misteri non si limitano a ricordare il passato occultandone l'urgenza e rendendo così il presente meno saturo di inatteso, ma ne manipolano anche la natura temporale. Essi affiancano a un «esprit commémoratif», «mystérieux» e «lugubre», un «esprit cyclique» e «liturgique»⁷⁷. Il rito traspone infatti la catastrofe dal passato al futuro estremo, facendo della fine non la premessa della storia ma la sua conclusione e la sua palingenesi. In aggiunta a ciò, le pratiche culturali abitano, attraverso la ripetizione simbolica – «un expiation étoit un déluge artificiel»⁷⁸, spiega Boulanger –, alla catastrofe e la collocano nella cornice di un tempo noto, regolato da fasi successive e scandito da ritmi prevedibili: se il rito esibisce il pericolo della fine, lo fa però attribuendogli un senso e un posto nella storia delle cose, disinnescandone così il potenziale d'inquietudine passionale. Appropriandosi della memoria della catastrofe, il rito la allontana dal presente e ne inverte la polarità, facendo dell'inatteso il contenuto, *atteso*, della fine. Detto altrimenti, l'efficacia dei misteri sta nella marginalizzazione della componente inattesa del tempo: se essa non può essere totalmente elusa, in quanto costitutiva del divenire, essa può, però, essere limitata nei suoi effetti.

Così trasformata, confinata alla fine della storia e ricondotta alla regolarità dei ritmi cosmico-escatologici, la catastrofe non immobilizza e non blocca più l'azione degli esseri umani, ma ne diviene il motore e la cornice ultima – il futuro estremo e assoluto che annulla il tempo presente, senza esserne, nell'oggi, una componente –: essa restituisce stabilità al divenire e fiducia nel domani, trasformando gli erranti esseri umani dell'era post-catastrofica in agricoltori sedentari⁷⁹. È così che, ritiene Boulanger, qualora la catastrofe non sia riassorbita nel rito e proiettata nel futuro, la storia umana è destinata a non cominciare mai: «en effet, nous voyons que tous les

⁷⁵ *Ivi*, p. 149.

⁷⁶ *Ivi*, p. 48. Sull'origine della religione della paura si veda Paoletti, *Passioni del tempo* cit.

⁷⁷ Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages* cit., p. 9.

⁷⁸ *Ivi*, p. 45.

⁷⁹ *Ivi*, p. 149.

peuples qui n'ont point eu de mystères ont été les seuls qui aient persévéré dans une vie errante, farouche, & qui soient restés sauvages & barbares jusqu'à nous»⁸⁰.

La catastrofe e l'inatteso acquisiscono così *valore istituyente*: le forme di governo, i rapporti di potere e le opere d'arte esistono solo all'interno del tempo del rito. Tuttavia, i misteri e le religioni che su quel modello prendono forma assumono, per Boulanger, un valore ambiguo: se esse fondano la storia – la storia di questa umanità sopravvissuta a questa specifica catastrofe –, lo fanno occultandone le molle e i moventi e naturalizzando i, del tutto contingenti, tentativi umani di confrontarsi con il tempo e l'inquietudine per l'inatteso. Allontanandosi dalle ragioni della sua genesi, il rito diviene così strumento di dominio, che si esercita attraverso il *controllo dell'ordine del tempo*: è restituendolo alle sue origini e riscoprendo nella catastrofe la chiave per interpretare le vicende degli esseri umani, che la filosofia dei Lumi tenta di indicare la via che possa consentire all'umanità di liberarsi dalle sue credenze ataviche e dalle loro ragioni. Non si tratta semplicemente di denunciare qui la falsità delle convinzioni religiose ma, ben più radicalmente, di rimettere al centro delle preoccupazioni umane un tempo inquieto – non disinnescato –, inventando nella contingenza i modi stessi per stare dentro la storia – di fronte alla catastrofe e all'inatteso come problema sempre e di nuovo da risolvere. Del resto, la vera filosofia, scrive Boulanger nella lettera che è premessa alle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, non è altro che un'intelligenza del tempo e delle sue forme: «elle a fait du passé l'objet de ses études, elle doit faire du futur l'objet de ses prévoyances, porter ses vues au plus loin, & former un plan de Philosophie politique, pour régler les progrès de la Philosophie même»⁸¹.

4. Conclusione

Tra Voltaire, l'*Encyclopédie* e Boulanger, tra Lisbona, Ercolano e Palmira, l'*hantise* per la decadenza e il timore per la rottura del *continuum* storico paiono, in definitiva, rivelare una medesima preoccupazione: non più sottomesso, in maniera univoca, al modello dell'*historia salutis* cristiana, il futuro diviene uno spazio libero e conteso – un nodo di inquietudine, di approssimazione e di inatteso che si riverbera sull'ordine del tempo nella sua totalità⁸². È in questo quadro che la catastrofe immaginata diviene

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* cit., pp. xxiii-xiv.

⁸² Sul futuro come spazio aperto e come oggetto conteso nella modernità si veda Manca *et al.*, *Pensare il futuro* cit.

l'*occasione* per interrogare, dandogli consistenza, il problema del rapporto, tutto contingente, tra gli esseri umani (individui, famiglie, gruppi, società e nazioni) e il divenire: mettendo in scena e alla prova il tempo e le sue molle, esibendone i confini attraverso l'estremo inatteso, i Lumi ricercano così, per vie spesso artigianali – per prove, errori ed aggiustamenti –, gli strumenti concettuali, lessicali e istituzionali per riappropriarsi, attraverso la forma del tempo, del proprio presente, liberando assieme ad esso, il proprio passato e il proprio futuro prossimo.

La catastrofe, detto altrimenti, pone la questione del tempo a partire dai processi di costruzione del suo stesso ordine: essa non oppone un modello regressivo a quello, soltanto in apparenza contrario, dei 'progressi' – al plurale – dell'*esprit humain* (Turgot, Condorcet), ma porta alla luce i tentativi, sempre parziali e reversibili, di organizzare e interpretare il senso del divenire. Progressi e catastrofi, in questo senso, rivelano un medesimo sforzo: sperimentare possibili ordini del tempo – i molti modi nei quali il passato, il presente e il futuro si dispongono e si articolano – a contatto con la densità temporale che si esprime nelle fratture, nelle rotture e nelle discontinuità storiche. Come la catastrofe non produce una storia catastrofica, così i progressi non sfociano in una storia linearmente progressiva: entrambi testimoniano lo sforzo di una ragione umana che tenta di ordinare il tempo, senza poterlo mai definitivamente ricondurre a un'unica figura.

Tanto il modello progressivo quanto quello catastrofico, infatti, non sciolgono la questione del tempo in un disegno complessivo e univoco: ne fanno, al contrario, il luogo instabile in cui si decidono il senso e gli esiti della storia. Pertanto, se vi è, come ritiene Cassirer, una *conquista* del mondo storico dell'età dei Lumi⁸³, essa non si configura come la sostituzione lineare di un modello compiuto – quello cristiano – con un altro, secondo il paradigma della secolarizzazione, ma come un tentativo di ridefinire il tempo a partire dal tempo stesso. È in questo sforzo, in un dibattito che non produce un solo esito, ma che moltiplica prospettive e soluzioni, che il Settecento appare, per riprendere qui l'espressione di Hume, una vera e propria «historical Age»⁸⁴.

⁸³ Cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo* [1932], trad. it. di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1973, p. 281.

⁸⁴ D. Hume, *Letters of David Hume to William Strahan*, Oxford, Clarendon Press, 1888, p. 155.