

*Discussioni*

## *Primum in orbe deos fecit tempus?*

### Una nota sulla storiografia e i regimi di storicità nella filosofia dei Lumi

Matteo Marcheschi  0000-0003-2730-7451

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*. Inviato il 22/03/2024. Accettato il 29/04/2024.

#### **PRIMUM IN ORBE DEOS FECIT TEMPUS? A NOTE ON HISTORIOGRAPHY AND REGIMES OF HISTORICITY IN ENLIGHTENMENT PHILOSOPHY**

In this paper, I discuss how philosophical historiography has addressed the issue of Enlightenment temporal conception, starting from Ernst Cassirer's *Die Philosophie der Aufklärung*. Steering clear of both the classical and simplistic view of eighteenth-century historical optimism, which glorifies the progressive capacities of reason, and its opposite but symmetrical counterpart, the pessimism of the Enlightenment, I consider the ways in which two recent historiographical contributions by Bertrand Binoche and Giovanni Paoletti allow to rearticulate the problem in its entirety against the backdrop of Koselleck's studies. Starting from the categories of *historicity* – that is, the ways in which the relationships between past, present, and future are reconnected – and of the *passions of time* – the collective and individual experience in the face of time as a whole – I reconstruct the trajectories and methodological problems open in current reflection on eighteenth-century philosophical histories.

\*\*\*

#### **1. Il tempo dei Lumi. Problemi storiografici**

Nel 1932, nel suo *Die Philosophie der Aufklärung*, Ernst Cassirer reagiva alla convinzione romantica, vera e propria «fable convenue»<sup>1</sup> e «leggenda reazionaria» (Lukács)<sup>2</sup>, secondo la quale il XVIII sarebbe stato un secolo privo di senso e spirito storico<sup>3</sup>, innestandosi su alcune considerazioni che trent'anni prima

<sup>1</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo* [1932], trad. di E. Pocar, Firenze 1973, p. 279.

<sup>2</sup> G. Lukács, *Breve storia della letteratura tedesca. Dal Settecento a oggi* [1946], trad. di C. Cases, Torino 1956, p. 31. Per una discussione classica sul mito dell'Illuminismo antistorico si veda C. Luporini, *Il concetto della storia e la polemica intorno all'illuminismo*, «Belfagor», 6, 3, 1951, pp. 249-264.

<sup>3</sup> Cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 277-279.

erano state avanzate da Wilhelm Dilthey nel suo *Die achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901). In quelle pagine, Cassirer tentava di declinare i molti «problemi concreti» che erano rimasti irrisolti dalla trattazione di Dilthey, dando loro consistenza filosofica puntuale: ricostruendo le linee di filiazione della ricerca storica settecentesca, Cassirer, dopo aver riconosciuto il ruolo pionieristico di Bayle – per il quale, tuttavia, la conoscenza storica «forma ancora un mero aggregato, una somma di particolari staccati che non presentano alcun ordine interiore», restando «un enorme cumulo di macerie»<sup>4</sup> – e l'importanza del metodo «tipologico» di Montesquieu – capace, sì, di individuare una «tipologia politica e sociologica»<sup>5</sup> delle forme di governo, senza però stabilire «la base di una filosofia della storia»<sup>6</sup> –, concentrava la sua analisi su Voltaire.

Voltaire, che sul piano della conoscenza della natura, non era che un «volgarizzatore» di Newton, sul terreno della storia appariva a Cassirer come all'origine di un «nuovo progetto metodico» capace di dare il tono e incanalare il corso della riflessione illuministica sulla storia: attraverso l'*Essai sur les mœurs*, «Voltaire influì sul Turgot e sul Condorcet, così come influì in Inghilterra sul Hume, sul Gibbon e sul Robertson»<sup>7</sup>. Il merito di Voltaire fu soprattutto quello di definire il «programma teorico che da allora in poi fu seguito da tutta la storiografia dell'epoca illuministica»<sup>8</sup>, facendo dell'indagine sul *progresso* il baricentro filosofico della riflessione storica. Non si trattava, tuttavia, per Voltaire, di interrogare le forme del progresso della ragione in sé, quanto quello dei modi del suo esplicitarsi nella storia. Era in questi termini che Cassirer saldava concezione storica illuministica e progresso della ragione, legittimando un persistente giudizio storiografico: quella dei Lumi appariva – e appare spesso ancora oggi – come l'epoca della fiducia incondizionata nelle capacità progressive della ragione<sup>9</sup>.

Nel 1958, tale conclusione veniva messa in discussione da Henry Vyverberg nel suo *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, che si proponeva di abbozzare alcune delle traiettorie che attraversano, in un senso non progressivo (aperto pessimismo o indifferenza al progresso), la riflessione settecentesca. Non si trattava tanto di negare la tensione ottimistica della ragione dei Lumi, ma di affiancarle una tentazione opposta e compresente, capace di nutrire dall'interno il pensiero dei grandi filosofi – Diderot, Montesquieu, La Mettrie, Sade, etc.: il pessimismo appariva così come la traccia della complessa relazione illuministica con il tempo – «But the movement of history is complex and its interpretation offers countless variations; neither the Enlightenment nor any other period of Western thought has shown unanimity in its view of historical change»<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 286.

<sup>5</sup> Ivi, p. 295.

<sup>6</sup> Ivi, p. 298.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 281-282.

<sup>8</sup> Ivi, p. 308.

<sup>9</sup> Cfr. il classico J. Bury, *Storia dell'idea di progresso* [1920], trad. di L. Becatti, Napoli 2018.

<sup>10</sup> H. Vyveberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Massachusetts 1958, p. 3.

Vyverberg cercava, in particolare, nelle categorie di *decadenza*, *ciclo* e *flusso* («*décadence, cycle and flux*»<sup>1</sup>), gli strumenti concettuali capaci di delineare una scansione degli eventi umani – sociologici, etici ed estetici<sup>2</sup> – in senso pessimistico.

Anche se tale idea è stata contestata da Roland Mortier in un articolo del 1967, nel quale egli distingueva le posizioni dei *philosophes*, disponibili, in certi casi, a pronunciarsi nel senso della decadenza del gusto letterario, da quella degli *antiphilosophes* che gli apparivano gli unici disposti a difendere con radicalità le ragioni di un pessimo storico, la prospettiva di Vyverberg ha contribuito a riorientare gli studi<sup>3</sup>.

In particolare, negli ultimi anni la critica storiografica ha posto la sua attenzione sulle angolature dell'inclinazione non progressiva della temporalità storica settecentesca ricorrendo principalmente a due categorie. La prima, quella di *decadenza*, deriva direttamente dall'analisi di Vyverberg e trova la sua origine epistemologica nelle concezioni cicliche e retoriche della temporalità – nella forma del *parallèle* che confronta eventi morfologicamente simili<sup>4</sup>. La categoria di decadenza ha, però, nel Settecento anche un'origine storica: la fine del regno di Luigi XIV, letto come momento apicale della storia umana, lasciava in eredità ai *philosophes* il problema politico, morale ed estetico della successiva e inevitabile decadenza. È proprio su questo sfondo che, come è stato sottolineato da diverse prospettive in una serie di articoli raccolti nel numero del 2006 della rivista «*Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*», totalmente dedicata a *Le XVIII<sup>e</sup>, un siècle de décadence?*, il Settecento appare attraversato da una vera e propria «*hantise de la décadence*»<sup>5</sup>.

La seconda categoria in gioco è invece quella di *catastrofe*, che, in francese, assume il suo significato attuale, perdendo progressivamente il suo valore drammaturgico, proprio nel XVIII secolo<sup>6</sup>: i terremoti di Lisbona e di Messina e la scoperta delle rovine di Palmira e delle grandi civiltà del passato orientale contribuiscono all'affermarsi di una temporalità catastrofica e irreversibile, imponendo alla ragione filosofica di confrontarsi con l'urgenza di una barbarie

<sup>1</sup> Ivi, p. 2.

<sup>2</sup> Ivi, p. 4.

<sup>3</sup> R. Mortier, *L'idée de décadence littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*», 57, 1967, pp. 1013-1029.

<sup>4</sup> Sul *parallèle* cfr. J. Schlobach, *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*, München 1980; M. A. Bernier, *Les Lumières au prisme de la décadence des lettres et du goût*, in S. Vervacke, É. Van Der Schueren, T. Belleguic (éds.), *Les songes de Clio. Fiction et histoire sous l'Ancien Régime*, Québec 2006, pp. 201-214.

<sup>5</sup> Cfr. L. Versini, *Montesquieu et la hantise de la décadence*, in A. Valérie, B. Bruno (éds.), *Le XVIII<sup>e</sup>, un siècle de décadence?*, Bruxelles 2006, pp. 11-22; D. Masseur, *L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime: enjeu d'une polémique ou inquiétude partagée?*, in A. Valérie, B. Bruno (éds.), *Le XVIII<sup>e</sup>, un siècle de décadence?*, cit., pp. 81-96. Si veda anche M.-A. Bernier, *Les Lumières au prisme de la décadence des lettres et du goût*, cit.; J. Tsien, *The Bad Taste of Others. Judging Literary Value in Eighteenth-Century France*, Philadelphia 2001.

<sup>6</sup> Cfr. M. O'Dea, *Le mot 'catastrophe'*, in A.-M. Mercier Faivre, C. Thomas (éds.), *L'invention de la catastrophe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Genève 2008, pp. 35-48.

sempre incombente nella storia e capace di prendere forme inattese e inquietanti – si pensi alla *barbarie della riflessione* vichiana<sup>7</sup>. Testimone dell'attenzione settecentesca per la temporalità catastrofica è Diderot, che all'articolo ENCYCLOPÉDIE dell'*Encyclopédie* affida al grande dizionario il compito di *trattenere la catastrofe*, impedendole di dare origine a un'epoca di barbarie ricominciata:

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 reconnoissance la génération, qui viendroit 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?<sup>8</sup>

Nonostante ciò, la prospettiva di Vyverberg rimane essenzialmente insoddisfacente: pessimismo e ottimismo sono due categorie statiche che riducono arbitrariamente la complessità del problema poiché incapaci di descrivere un approccio alla storia che non è, all'epoca dei Lumi, quasi mai caratterizzato da una tonalità univoca e costante. Di fronte al tempo, la filosofia dell'Illuminismo prende sul serio la variabilità passionale, epistemologica e teoretica che il divenire e il permanere portano inevitabilmente con sé. In questo senso, come ha sottolineato recentemente Marc-André Bernier, anche sulla scorta degli studi di Jochen Schlobach<sup>9</sup>, è opportuno e fecondo collocarsi al di fuori dell'opposizione tra pessimismo e ottimismo, tornando a interrogare, invece, le *concezioni* e i *modelli* della temporalità che stanno alla base della riflessione dei *philosophes*: «En revanche, peut-être est-ce précisément par-delà ce cadre réducteur où optimisme progressiste et pessimisme conservateur viendraient se définir et se figer en s'opposant l'un à l'autre qu'il conviendrait plutôt de repenser toute la question de la représentation de l'histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle»<sup>10</sup>.

Il programma di ricerca indicato da Bernier riconduce, paradossalmente, a Cassirer che, nelle pagine che ho già evocato, aveva indicato una prospettiva analoga, senza tuttavia esplorarne fino in fondo le possibilità. Avanzando qualche considerazione preliminare, Cassirer notava infatti la pluralità irriducibile e la complessità della relazione alla storia e al tempo propria della filosofia del Settecento: «La visione storica del secolo XVIII è meno una forma compiuta e stabilita nei suoi contorni di quanto non sia *una forza che agisce in tutte le direzioni*. Come questa *forza parta da un dato punto*, nell'ambito dei problemi

---

<sup>7</sup> J.-J. Tatin-Gourier, *Les résurgences des représentations catastrophiques de l'histoire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Lumen», 18, 1999, pp. 175-184; M. Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Roma 2023; C. Savettieri (a cura di), *La «Catastrofe» dal Settecento all'Età Contemporanea. Immagini, temi ed usi*, Pisa 2023.

<sup>8</sup> D. Diderot, ENCYCLOPÉDIE, in D. Diderot, J. I. R. d'Alembert (éds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 28 vols, Paris 1751-1772, vol. 5, p. 637rb.

<sup>9</sup> Cfr. J. Schlobach, *Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 45, 1976, pp. 1971-1987.

<sup>10</sup> M. A. Bernier, *Les Lumières au prisme de la décadence des lettres et du goût*, cit., p. 209.

religiosi e teologici, come di qui proceda e passi progressivamente su tutti i territori dello spirito e vi si affermi come impulso vivente: questo cercheremo di mostrare e di illustrare nelle considerazioni che seguono»<sup>11</sup>.

Sono due gli aspetti del discorso di Cassirer che occorre sottolineare e che torneranno più avanti nella mia analisi. In primo luogo, il filosofo mostra come il rapporto settecentesco con il tempo sia un campo di forze, ciascuna delle quali diretta in sensi e traiettorie diverse: se il piano del confronto tra di esse è definito, a non essere definita è la risultante. In secondo luogo, il problema della storicità trova una sua origine puntuale, che ne è sfondo e condizione di possibilità: è dall'alveo della considerazione religiosa del tempo che muove la riflessione dei *philosophes* sul tempo stesso.

Tutto ciò esclude, occorre ribadirlo, la possibilità di qualsivoglia *reductio ad unum* del discorso settecentesco sulla storia: la filosofia dei Lumi non può essere ricondotta né alle forme di una ragione progressiva, né a quelle di un'acuta sensibilità pessimistica. Al contrario, quella che si delinea è una ragione chiaroscurale, un'intelligenza *tâtonnante*, parziale e metastabile: come ha mostrato Colas Duflo, non vi sono *Lumières* senza *ombres des Lumières*<sup>12</sup> – la luce abbagliante, come quella di *Cecità* di Saramago, non è che la forma più compiuta della cecità. Come aveva sottolineato anche Kant in quel bilancio dei Lumi che è la *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784) se qualcuno avesse allora chiesto «viviamo in un'età illuminata?» non si sarebbe potuto che rispondere «no, piuttosto in un'età di illuminismo»<sup>13</sup>.

Attraverso il prisma ottico della riflessione sul tempo e la storia si ritrova, dunque, quel tentativo storiografico, che fatica ancora oggi ad affermarsi – Franck Salaün lo ha ribadito in qualche pagina recente<sup>14</sup> –, che tenta di svincolare l'apparente nesso tra illuminismo e filosofia del progresso.

Considerato tutto ciò, rimangono vive una serie di questioni: come esplorare quel territorio conteso che è «il mondo storico»<sup>15</sup>? Come farne emergere le prospettive temporali che ne costituiscono i presupposti e le condizioni di possibilità? Prima di avanzare qualche considerazione a partire dalla storiografia filosofica più recente, prenderò in esame alcuni passi dell'articolo HISTOIRE dell'*Encyclopédie*, firmato da Voltaire. Non si tratta qui di riaffermare, *à la* Cassirer, il ruolo programmatico delle considerazioni sul tempo e la storia di Voltaire, ma di tenere di conto, così come aveva suggerito Jacques Proust, della capacità dell'*Encyclopédie* di restituire – spesso senza risolverle – le tensioni di tutta un'epoca, esibendone le linee di forza<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 279. Sono io a sottolineare.

<sup>12</sup> C. Duflo, *Ombres des Lumières*, in T. Kolderup, S.-E. Fauskevåg (éds.), *À l'ombre des Lumières. Littérature et pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Oslo 2008, pp. 18-23.

<sup>13</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda che cos'è illuminismo* [1784], trad. di M. Bensi, Pisa 2013, p. 37.

<sup>14</sup> F. Salaün, *Les Lumières. Une introduction*, Paris 2011, pp. 223-224.

<sup>15</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 281.

<sup>16</sup> J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1962.

## 2. Storia, storicità e passioni del tempo

La storia, scrive Voltaire aprendo l'articolo HISTOIRE dell'*Encyclopédie*, «c'est le récit des fait donnés pour vrais; au contraire de la fable, qui est le récit des faits donnés pour faux»<sup>17</sup>. Nella definizione di storia di Voltaire vi è subito un aspetto che si impone: la storia non è ciò che accade, ma il racconto di ciò che accade. Non si tratta di una distinzione di dettaglio: porsi il problema del racconto significa, infatti, trasformare una temporalità empirica e irriflessa in una temporalità narrativa consapevole. Detto altrimenti, per Voltaire, la storia pone il problema del *telaio temporale* all'interno del quale i fatti sono collocati: la forma-racconto costringe a riflettere sui modi in cui gli eventi si susseguono, interagiscono o si causano reciprocamente. A essere in discussione, nel racconto, sono le premesse dell'articolazione delle dimensioni temporali: a una forma lineare e successiva che dal passato va al futuro attraversando il presente si affiancano concezioni della temporalità che ridefiniscono i pesi specifici relativi e la capacità di ciò che è accaduto e di ciò che accadrà di (continuare a/cominciare a) esistere nel presente. In questo senso, la storia prima di essere un racconto del tempo, è un racconto sul tempo: l'implicito di ciò che viene raccontato è sempre la disposizione relativa dei fatti e delle ragioni in un telaio temporale che non necessariamente segue un ordine cronologico successivo. Anacronismi filosofici, latenze, riscatti, permanenze, profezie e anticipazioni delineano costellazioni temporali che fanno del presente un *tempo denso*, nel quale convivono dimensioni e istanze temporali non sempre commensurabili.

Lo storico – sia un filosofo della storia o, al punto opposto della scala, un cronachista – sceglie i fatti del suo racconto a partire da quel criterio implicito che è la forma della temporalità che adotta. Un evento non ha mai valore in sé – non è di per sé memorabile –, ma il suo valore dipende invece dalla capacità di agire sulla storia attraverso il tempo – attraverso le forme del tempo: ad esempio, quelle *petites causes* che, secondo Adrien Richer, causano i *grands événements* (*Essai sur les grands événements par les petites causes; tiré de l'histoire*, Genève 1758), trovano origine in una temporalità privata – idiosincratica e passionale – che affianca, e spesso sostituisce, la temporalità della progettualità pubblica e militare dei grandi personaggi della storia. L'irreversibilità contingente dei fatti storici viene così frenata e riarticolata a partire dalla temporalità costante e stagnante della natura umana: «L'histoire est un tableau qui réunit sous le même point de vue les tems & les climats. Au-travers des différentes mœurs, des différens usages, des différentes loix, on apperçoit les mêmes caracteres, les mêmes passions, les mêmes foiblesses, les mêmes hommes»<sup>18</sup>.

Ora, la questione dell'intelaiatura temporale che, come mostra Voltaire, si pone con forza di fronte allo sguardo della considerazione filosofica settecentesca

---

<sup>17</sup> Voltaire, HISTOIRE, in D. Diderot, J. I. R. D'Alembert (éds.), *Encyclopédie*, cit., vol. 7, p. 220b.

<sup>18</sup> A. Richer, *Essai sur les grands événements par les petites causes; tiré de l'histoire*, Genève 1758, p. 1.

sulla storia non trova, però, all'epoca né una soluzione univoca – come ha notato Bertrand Binoche il XVIII secolo è «ce moment où l'histoire n'était encore entendue que comme *un nom* se référant à la multiplicité empirique des histoires régionales»<sup>19</sup> – né una tematizzazione esplicita, rimanendo un vero e proprio punto cieco – e, pertanto, di fondazione – della riflessione dei Lumi. È proprio in questa faglia che si inseriscono, da prospettive differenti, ma in uno strettissimo dialogo, due opere storiografiche recenti, di cui discuterò alcuni aspetti metodologici chiave: da un lato prenderò in esame il *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques* di Bertrand Binoche, uscito a Parigi per le Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales nel 2018, dall'altro mi concentrerò sullo studio di Giovanni Paoletti, intitolato *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, edito a Roma da Carocci nel 2023.

L'opera di Binoche è il terzo tassello di una serie di ricerche che si erano aperte nel 1994 con *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)* ed erano proseguite, nel 2007, con *La raison sans l'Histoire*. Pur mantenendosi sulla medesima traiettoria di indagine inaugurata con i due volumi precedenti, in *Nommer l'histoire* Binoche rafforza e al contempo allarga la prospettiva teorica della sua analisi. Se ne *Les trois sources des philosophies de l'histoire* era questione soprattutto dell'origine di una forma specifica di storicità filosofica – la filosofia della storia evocata dal titolo – e ne *La raison sans histoire* la forma frammentaria degli studi prendeva il sopravvento sull'unitarietà del percorso, in *Nommer l'histoire* la molteplicità degli articoli lì raccolti non dà origine a una collezione, ma a una vera e propria *costellazione*, capace di rendere visibili alcune delle linee di tensione che attraversano la riflessione filosofica settecentesca sulla storia. È nel tentativo di esplorare quella «forza che agisce in tutte le direzioni» che, secondo Cassirer, è «la visione storica del secolo XVIII» che Binoche fa agire la categoria di *historicités, storicità*. Riprendendo un'idea che trova la sua origine nella ricerca di Koselleck, Binoche ribadisce come «le temps des hommes n'est pas l'Histoire, ni l'Événement, il se compose des multiples historicités repérables et descriptibles empiriquement»<sup>20</sup>. Ciò significa che la concreta esperienza del tempo nella quale si origina la temporalità filosofica non è, quanto meno nel Settecento, riconducibile né a una Storia omogenea e necessaria che trasforma i progressi in progresso<sup>21</sup>, né a una storia fatta di discontinuità evenemenziali, vale a dire di accadimenti contingenti e totalmente inattesi. Al contrario, l'esperienza del tempo consiste nell'articolazione variabile (e spesso contraddittoria) del rapporto tra ciò che Koselleck aveva definito «spazio di esperienza» (la memoria

<sup>19</sup> B. Binoche, *Les histoires d'avant l'histoire*, in B. Binoche, F. Tinland (éds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel 2000, p. 12. Corsivo nel testo.

<sup>20</sup> B. Binoche, *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Paris 2018, p. 18

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 14. La non compiuta omogenizzazione del progresso nel Settecento è testimoniata anche dal plurale dei progressi nel titolo del celebre *Esquisse* di Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

incarnata del passato) e «orizzonte di aspettativa» (il futuro come atteso)<sup>22</sup>. Con la categoria di storicità, pertanto, Binoche intende uno qualsiasi dei modi nei quali si annodano (*nouer*) *riflessivamente* passato, presente e futuro: «c'est que l'homme, en tant qu'être social, s'inscrit toujours réflexivement dans le temps et donne sens au présent en l'articulant variablement au passé et à l'avenir»<sup>23</sup>.

Tale uso della categoria di storicità non può non entrare in dialogo con la riflessione sui *regimi di storicità* di François Hartog<sup>24</sup>. Non diversamente da Binoche e anche in questo caso sulla scorta di Koselleck, Hartog riconosce nel regime di storicità un «ordine del tempo», vale a dire una declinazione dei «*tipi di distanza*» e dei «*modi di tensione*» tra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa, che dà origine a una specifica storia: «secondo i rapporti rispettivi del presente, del passato e del futuro, certi tipi di storia sono possibili altri no»<sup>25</sup>. Se le convergenze tra Binoche e Hartog sono significative, è però ancora più significativa la distanza che si pone tra le due analisi. Hartog, nel suo *Regimi di storicità*, tenta di ricostruire il passaggio da un regime di storicità classico, fondato sul modello ciceroniano dell'*historia magistra vitae*<sup>26</sup> e sulla preminenza del passato (dell'atteso) sul futuro (sull'inatteso), a uno moderno che, incarnato da Chateaubriand, è orientato al futuro, ritrovando così quel processo di «dilatazione» e di «accelerazione» del possibile che, anche per Koselleck, caratterizza la *Neuzeit*<sup>27</sup>. Sullo sfondo di ciò, Hartog prepara la sua analisi del presente, schiacciato totalmente su sé stesso e incapace di immaginare qualcosa di differente da sé (regime del presentismo). Ora, se per Hartog esistono dei regimi di storicità differenti è perché l'ordine del tempo «è variato secondo i luoghi e i tempi»<sup>28</sup>. È proprio qui che si pone il grande elemento di discriminazione tra la posizione di Binoche e quella di Hartog: se per quest'ultimo i regimi di storicità sono alternativi e successivi gli uni agli altri, per Binoche, al contrario, le storicità non si oppongono tra loro, né si escludono, ma convivono e, a tratti, si intrecciano: «Que l'on jette un simple coup d'œil sur les *Considérations* de Montesquieu, le *Second Discours* de Rousseau, l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire, les *Mélanges philosophiques* de Diderot – sans même invoquer Ferguson ou Herder – et il saute aux yeux que l'on a affaire à des temps divers, hétérogènes mêmes, et parfaitement irréductibles à l'antinomie régime classique *versus* régime moderne d'historicité»<sup>29</sup>.

In sintesi, per Binoche storicità si dice sempre al plurale, in almeno due sensi. In primo luogo, ogni epoca è attraversata da storicità differenti e, solo

<sup>22</sup> Cfr. R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* [1979], trad. di A. Marietti Solmi, Bologna 2007, pp. 300-322.

<sup>23</sup> B. Binoche, *Nommer l'histoire*, cit., p. 18.

<sup>24</sup> Cfr. F. Hartog, *Regimi di storicità* (2003), trad. di L. Asaro, Palermo 2007. Si veda anche Idem, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris 2020.

<sup>25</sup> F. Hartog, *Regimi di storicità*, cit., p. 58.

<sup>26</sup> Cfr. R. Koselleck, *Futuro-Passato*, cit., pp. 30-54.

<sup>27</sup> F. Hartog, *Regimi di storicità*, cit., pp. 309-322.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>29</sup> B. Binoche, *Nommer l'histoire*, cit., p. 21.

in alcuni casi, concorrenti. In secondo luogo, ogni individuo vive inserito in storicità parallele e spesso contraddittorie, ma non per questo escludentesi a vicenda: il rapporto con il tempo non è mai univoco, ma si declina, nello stesso istante, in direzioni diverse. Si può prendere come esempio il caso, non evocato da Binoche, dell'articolo ENCYCLOPÉDIE dell'*Encyclopédie*. Qui, Diderot moltiplica le storicità nelle quali è inserito il progetto enciclopedico e mostra come l'*Encyclopédie* esista proprio all'intersezione tra esse. Prenderò brevemente in esame il caso del futuro o, meglio, delle storicità future, che convivono nel testo. Se da un lato, il futuro esiste come prodotto del lavoro incessante degli enciclopedisti, volto ad aggiornare gli articoli e a perfezionare i rinvii che attraversano l'opera, dall'altro il futuro, come ho già ricordato, assume la fisionomia di una imminente *révolution du globe*, capace di interrompere la continuità della comunicazione intergenerazionale dei saperi. A un futuro continuo si affianca così un avvenire discontinuo, al progresso della civiltà il ritorno della barbarie: l'*Encyclopédie* non uniforma il tempo né descrive una storia che accumula serenamente progressi, perfezionandosi senza posa, o che, al contrario, procede per interruzioni, ma riflette, radicalmente, sulla posizione dell'uomo di fronte al tempo. Se l'*Encyclopédie* prende in esame il futuro non è nel suo contenuto positivo, ma nel proporre un vero e proprio esercizio del tempo e del possibile, collocando l'essere umano a contatto con un avvenire nel quale regimi di storicità differenti si sovrappongono, preparando assieme l'atteso e l'inatteso, le continuità e le discontinuità. Se l'*Encyclopédie* esercita al futuro, ciò accade costringendo il lettore ad attraversare differenti telai temporali, abitandolo così a non rimanere prigioniero di alcuno.

È su questo sfondo che Binoche si propone «à identifier quelles histoires ils (se) racontent et comment»<sup>30</sup> nel XVIII secolo. Si tratta di un vero e proprio tentativo, per riprendere una formula di Jean-Claude Passeron e di Jacques Revel, di *penser par cas*<sup>31</sup>: è solo sprofondando nel dettaglio che emerge l'*eterogeneità inquieta* delle storicità filosofiche settecentesche. *Nommer l'histoire* significa allora dare il nome – dunque portare a emersione e visibilità – le molte e incommensurabili storie che si raccontano nel Settecento: è un atto di battesimo non univoco quello della storia filosofica. Al monogenismo della storia del progresso, Binoche oppone il *poligenismo* dei molti modi nei quali si è pensato il futuro e il tempo nella filosofia dei Lumi.

Nella trattazione di Binoche vi è, tuttavia, un punto cieco: in che modo si producono storicità differenti? Cosa origina quel campo di forze che è, secondo Cassirer, la riflessione filosofica sulla storia? Lo spazio di esperienza e l'orizzonte di aspettativa non parlano solo di conformazioni teoretiche del tempo, ma descrivono anche una certa tonalità emotiva del rapporto con il tempo stesso – sono, cioè, un'*esperienza vissuta* del tempo. Detto altrimenti, la conoscenza dell'articolazione temporale è incarnata, vale a dire attraversata e

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 9.

<sup>31</sup> Cfr. J.-C. Passeron, J. Revel, *Penser par cas. Raisonner à partir de singularités*, in J.-C. Passeron, J. Revel (éds.), *Penser par cas*, Paris 2005, pp. 9-44.

modellata da speranze e desideri: è così che Giovanni Paoletti, nel suo *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume* (2023), suggerisce implicitamente di affiancare allo spazio di esperienza e all'orizzonte di aspettativa le *passioni* come terzo elemento fondamentale per decodificare le regole grammaticali e semantiche della riflessione temporale settecentesca.

Non si tratta, però, di evocare le passioni *tout court*, né quelle che nascono a contatto con oggetti temporali – la speranza o il timore che accada qualcosa di temporalmente determinato –, ma di *passioni del tempo*, vale a dire passioni che nascono nel confronto con l'intelaiatura stessa della temporalità – ad esempio, la paura del futuro in quanto futuro: «con l'espressione “passioni del tempo” [...] intendo in prima istanza, scrive Paoletti, le passioni che non si limitano ad avere un oggetto temporalmente determinato, ma investono il tempo o una sua dimensione in quanto tali»<sup>32</sup>.

Ora, la dimensione temporale che, nel Settecento e, in generale, nella modernità sembra essere capace di suscitare maggiormente passioni del tempo è il futuro, come spazio dell'inatteso, del nuovo e del possibile. Il futuro è infatti tanto il luogo del riscatto del presente nell'ucronia – si pensi, ad esempio, a *L'An 2440* di Mercier, nel quale appare una Parigi redenta dalle storture dell'assolutismo politico<sup>33</sup> –, quanto quello del timore panico e paralizzante – la paura della «infinita quantità di mali sconosciuti» che l'ignoto porta con sé, come sostiene Hume nel *Sulla superstizione e l'entusiasmo* (1741)<sup>34</sup>.

Tuttavia, il futuro non è un territorio libero, ma uno spazio saturo di significati, per quanto, nel XVIII secolo, essi sembrino allentarsi. La modernità è, infatti, anche un processo di *erosione* del monopolio cristiano sul futuro: la possibilità di fondare epistemologicamente un discorso storico, quale esso sia, passa dalla «conquista», per riprendere ancora un'espressione di Cassirer, delle passioni che nascono in relazione con il tempo futuro<sup>35</sup>. È proprio a questo proposito che lo studio di Giovanni Paoletti offre una prospettiva per interrogare il punto cieco dell'indagine di Binoche: il discorso moderno sulla storia – declinerò queste considerazioni soprattutto in relazione al Settecento – nasce a stretto contatto con il discorso religioso e teologico sul tempo. Lo aveva già notato, del resto, Cassirer: per il filosofo non solo, come si ricorderà, la storia è (a) «una forza che agisce in tutte le direzioni» – a esplorare le quali Binoche ha dedicato il suo progetto di ricerca –, ma (b) «questa forza part[e] da un dato punto, nell'ambito

---

<sup>32</sup> G. Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma 2023, p. 26.

<sup>33</sup> Su *L'An 2440* si veda A. Vidler, *Mercier urbaniste: l'utopie du réel*, in J.-C. Bonnet (éd.), *Louis Sébastien Mercier (1740-1814). Un hérétique en littérature*, Paris 1995, pp. 223-243; J. Stacey, *Narrative, Catastrophe and Historicity in Eighteenth Century French Literature*, Oxford 2022, pp. 197-261.

<sup>34</sup> Citato in G. Paoletti, *Passioni del tempo*, cit., p. 238.

<sup>35</sup> «Qui bisognava invece conquistare, nel medesimo processo di pensiero, il mondo della storia e gettarne e assicurarne entro questa conquista le basi concettuali» (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 281). Il corsivo è di Cassirer. Sui modi di questa conquista, cfr. G. Paoletti (éd.), *Que faire de l'histoire? Philosophie et conscience historique au siècle des Lumières*, Pisa 2015, pp. 7-8.

dei problemi religiosi e teologici». La possibilità non è qui senza il vincolo: se la riflessione settecentesca sulla storia esplora diversi telai temporali (a), lo fa però a partire da una scaturigine – il discorso religioso – che ne è il presupposto storico e il limite (b). Detto altrimenti, se la riflessione settecentesca muove verso ogni direzione, lo fa però a partire da una articolazione stratificata del telaio temporale e da una serie di passioni del tempo che la precedono in quanto suo presupposto storico: la temporalità escatologica cristiana non impedisce che l'indagine sul futuro assuma una certa conformazione – non limita il possibile –, ma le impone l'ordine dei problemi, gli ostacoli e la tonalità – stabilisce il probabile.

Ne derivano allora almeno tre conseguenze principali. Innanzitutto, l'indagine moderna e settecentesca sul futuro non è puramente orizzontale, ma procede a spirale: le differenti concezioni dell'avvenire non si affiancano l'una all'altra saturando uno spazio del pensiero ma, come i viventi nel diagramma a corallo di Darwin, muovono da un punto per poi distanziarsene in maniera anche radicale. Se si può continuare, certamente, a *penser par cas*, lo si deve fare, tuttavia, non limitandosi a notare come le storie filosofiche settecentesche siano molte e tra loro eterogenee, sottolineando invece come l'eterogeneità muova da presupposti, limiti e problemi comuni: osservare come e quali storie si raccontano nel Settecento è scoprire come esse condividano tutte un'aria di famiglia, che deriva dalle costrizioni materiali e intellettuali che le rendono possibili.

In secondo luogo, il futuro, non essendo uno spazio vuoto, ma uno spazio da conquistare, già carico di presupposti e precomprensioni, appare come un *territorio conteso*. Ciò non significa, tuttavia, che nella modernità sia in atto solo un processo di conflittualità esplicita tra modelli di temporalità alternativi che dà origine a una dinamica di secolarizzazione – di laicizzazione e razionalizzazione di telai temporali<sup>36</sup>. Se gli scontri frontali non mancano, essi però sono rari e spesso rivelano un ben più fondamentale processo di *ibridazione* e di *contaminazione*: modelli e soluzioni temporali analoghi sono riacquisiti all'interno di orizzonti di senso opposti e agonali. È il caso, ad esempio, della profezia seicentesca e settecentesca, della quale si appropria tanto la filosofia critica quanto la religione nelle sue espressioni più fanatiche<sup>37</sup>. È così che per il Bayle delle *Pensées diverses sur la comète*, la profezia è lo strumento attraverso il quale il presente agisce efficacemente su sé stesso per mezzo del futuro, aumentando la propria potenza attraverso la speranza e la fiducia che nascono da un'anticipazione che suggella in anticipo il buon esito delle intenzioni: in molti casi, la profezia non è il segno del successo di un'impresa, ma la sua causa<sup>38</sup>. Ancora più radicalmente, nel Settecento, il profetismo è tanto lo strumento del fanatismo religioso dei

---

<sup>36</sup> Sul modello della secolarizzazione, cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia* [1949], trad. di F. Tedeschi Negri, Milano 1989.

<sup>37</sup> Cfr. G. Frilli, M. Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, Pisa 2022.

<sup>38</sup> Cfr. P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, Paris 2007, pp. 186-190 (§81), nel quale Bayle mostra come i politici e i condottieri utilizzino le profezie per indurre la *speranza* nei popoli e negli eserciti, aumentando così le proprie possibilità di successo in qualche impresa.

convulsionari di Saint-Médard<sup>39</sup>, quanto, all'opposto, il dispositivo temporale che permette a Mercier e a Volney di anticipare la catastrofe del futuro per esibire gli ingranaggi dell'ingiustizia religiosa e politica che conduce a rovina le civiltà e gli imperi<sup>40</sup>. A una logica dell'opposizione e della successione dei modelli la riflessione moderna sulla temporalità sostituisce una logica della *stratificazione concettuale e temporale* degli stessi<sup>41</sup>: come nota Paoletti, «i tipi di storia a cui gli illuministi si oppongono – la storia sacra e quella degli eruditi, l'*historia salutis* cristiana e l'*historia magistra vitae* dei classici – non furono soltanto per loro degli obiettivi polemici, ma anche dei *serbatoi di senso*, da cui trarre in caso di bisogno, magari velatamente, delle chiavi di intelligibilità del divenire storico. Pensare la storia in età moderna non fu soltanto l'attività di un soggetto conoscente messo di fronte a un oggetto da conoscere, ma anche e non di meno il risultato di un confronto tra approcci, pratiche e rappresentazioni concorrenti, lungo linee di demarcazione spesso più permeabili e frastagliate di quanto non si tenderebbe a credere»<sup>42</sup>.

In terzo luogo, su questo sfondo e per le ragioni evocate, l'indagine sulla nascita della religione diviene un'occasione per indagare il rapporto con il tempo e le forme della sua articolazione al di là dei confini della religione stessa, così come emerge con chiarezza dal *Passioni del tempo* di Paoletti. Se ciò accade è perché la religione è un laboratorio della concezione del tempo che rivela, rendendoli visibili, i presupposti epistemologici e antropologici dei telai temporali: essa pone l'essere umano di fronte al divenire e all'incerto, esplorando il rapporto che egli intrattiene con il tempo nella sua interezza. L'origine della religione è, cioè, un prisma che scompone il diagramma costante di tensioni che si manifestano in relazione al tempo, mostrandone a uno a uno i fattori (speranze, timori, passioni, anticipazioni, comprensioni) e i modi del loro interagire. Da questo punto di vista, tanto che l'origine della religione si radichi in una certa inclinazione archetipica delle facoltà umane (la storia naturale della religione humanea) quanto, al contrario, si produca nella puntualità di un evento storico (il fulmine che fa alzare la testa ai bestioni vichiani), essa non si configura solo come la testimonianza di un certo accadimento, rivelando invece le disposizioni

<sup>39</sup> Cfr. *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. par C.-L. Maire, Paris 1985, nel quale sono raccolti numerosi documenti sulla vicenda dei convulsionari settecenteschi.

<sup>40</sup> Cfr. M. Marcheschi, *Storie naturali delle rovine*, cit., pp. 193-239.

<sup>41</sup> Tuttavia, seconda Imbruglia, l'uso politico di certe categorie dell'anticipazione temporale ha, nella modernità, il sopravvento su altre. È questo il caso, secondo lo storico, del prevalere della forma utopica su quella profetica dopo l'esperienza del governo di Savonarola a Firenze: «L'Utopia di Moro fu anche una risposta al drammatico fallimento di Savonarola e della profezia. Fu la consapevole rinuncia alla profezia per pensare con una nuova categoria – l'utopia – un progetto di critica e cambiamento sociale da dentro un mondo di corruzione religiosa e ingiustizia politica» (G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Roma 2021, pp. 9-10). Tuttavia, mi sembra che tali conclusioni vadano ridiscusse da una prospettiva che tenga di conto dei presupposti temporali che animano l'utopia e la profezia, delineando forse un panorama meno definitivo e più mobile.

<sup>42</sup> G. Paoletti, *Passioni del tempo*, cit., p. 18. Il corsivo è mio.

passionali e cognitive dell'essere umano di fronte al divenire. In questo senso, riscrivendo le parole di Stazio e di Petronio che, come dirò, sono la bussola interpretativa dello studio di Paoletti, *primus in orbe deos fecit tempus*: in molti casi, nella filosofia moderna, è la paura variamente declinata di quell'inatteso possibile che è il futuro a divenire la dinamica fondamentale capace di spiegare la nascita della religione.

All'intersezione tra le considerazioni di Binoche e quelle di Paoletti sta, infine, un ultimo aspetto maggiore della riflessione settecentesca sulla storia e le temporalità del quale occorre rendere conto e che non può essere sottovalutato dallo storico della filosofia. Tale aspetto era già emerso, come accennato, nelle parole di Voltaire che aprono l'articolo HISTOIRE dell'*Encyclopédie*. Fin dalla definizione della storia in quanto racconto, Voltaire introduce un parallelismo tra lo statuto della storia e quello della *fable*, la mitologia. A discriminare il primo dal secondo sta il rapporto che i due tipi di narrazione intrattengono con la verità. Ora, però, tale prossimità rivela, agli occhi di Voltaire, una sorta di parentela genetica tra la storia e la *fable*: «les premiers fondemens de toutes Histoire sont les récits des peres aux enfants transmis ensuite d'une génération à une autre»<sup>43</sup>. La storia, dunque, nasce all'incrocio tra due tendenze convergenti, ma nettamente distinte: da un lato, essa è il prodotto di una attività rammemorante, che tesse la continuità intergenerazionale; dall'altro, essa si radica in una attività affabulatoria, analoga a quella del raccontare favole (non solo mitologiche) attorno al fuoco.

Da questa prospettiva, la riflessione settecentesca sulla storia deve essere osservata anche nella sua capacità di intrattenere un rapporto fondativo con la finzione, al punto da forzare spesso i confini di quell'«analogie de la vérité et de la fiction» di cui parla Diderot<sup>44</sup>. Sono queste le ragioni che impongono di osservare, nel racconto della storia, la funzione della finzione – i molti modi nei quali una storia è raccontata – e i modi nei quali le finzioni divengono strumenti per annodare tanto le differenti dimensioni temporali, quanto le diverse storicità. Non si tratta, però, di enucleare il contenuto filosofico e storico del racconto da quello narrativo – di separare il vero dal verosimile –, ma di osservare, per riprendere un'espressione di Alfonso Maurizio Iacono, le *storie filosofiche* nella loro interezza<sup>45</sup> – la filosofia in quanto narrazione e finzione: del resto, come sostiene Colas Duflo, «le roman n'est pas simplement la mise en forme d'un contenu philosophique préalable, mas la mise en récit est elle-même et par ses moyens propres une activité philosophique»<sup>46</sup>. La storia è, forse, una di

---

<sup>43</sup> Voltaire, HISTOIRE, in D. Diderot, J. L. R. D'Alembert (éds), *Encyclopédie*, cit., vol. 7, p. 221a. La medesima considerazione si trova in B. L. B. Fontenelle, *De l'origine des fables*, in Id., *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, éd. par S. Audidière, Paris 2015, p. 109.

<sup>44</sup> D. Diderot, *Discours sur la poésie dramatique*, in *Œuvres complètes de Diderot*, sous la direction de H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, 33 vols prévus, Paris 1975-en cours, vol. 10, p. 361.

<sup>45</sup> A. M. Iacono, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Soveria Mannelli 1998.

<sup>46</sup> C. Duflo, *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2013, p. 22.

quelle *fictions pensantes* che, come ha mostrato Franck Salaün, consentono alla modernità di pensare e di elaborare sé stessa<sup>47</sup>.

### 3. *Primus in orbe deos fecit timor*

È seguendo le tracce del *Primus in orbe deos fecit timor* tra Hobbes, Spinoza, Vico e Hume che Paoletti traccia una genealogia della riflessione moderna sulla religione. Come è noto, il motto «*Primus in orbe deos fecit timor*» ha una duplice origine esplicita in Petronio e in Stazio e una, implicita, in Lucrezio<sup>48</sup>: se per il primo esso descrive un processo di origine spontanea della religione dal timore provocato dal fenomeno violento e inatteso del fulmine, per il secondo il timore che fonda le credenze religiose è invece quello, artefatto e imposturale, degli indovini e dei sacerdoti<sup>49</sup>. Come ricorda anche Paoletti, tale massima ha nella modernità un'ampia circolazione soprattutto negli ambienti del "libertinismo erudito": è questo il caso – esemplare – del *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, nel quale Vanini la evoca, attribuendola all'«Epicureus Lucretius» nel quadro di una teoria dell'impostura politica<sup>50</sup>. In questo contesto, il filosofo pone all'origine della religione una *paura artificiale* tanto nella sua intensità quanto nella sua direzione: non è la potenza dei fulmini di Petronio a ingenerare la convinzione dell'esistenza degli dèi, ma la paura di una vita futura ignota ed eterna («in futura tamen vita») e delle pene e dei premi che le si accompagneranno. Detto altrimenti, non è la paura del futuro in quanto tale – dell'incertezza e dell'inatteso – a originare la religione, ma una paura sapientemente coltivata, esasperata e resa incontrollabile dai principi e dai sacerdoti, poiché diretta a un oggetto situato al di là di ogni orizzonte di esperienza possibile. È solo sull'autorità autoreferenziale, in quanto prova di sé stessa, delle sacre scritture che si fonda una paura che nessuna esperienza umana può attenuare.

Tuttavia, non è in questo quadro, proprio alla letteratura libertina, che si situa l'uso del motto di Petronio negli autori evocati da Paoletti. Sono due, in particolare, le specificità che caratterizzano la ripresa di Hobbes, Spinoza, Vico e Hume del *Primus in orbe deos*. In primo luogo, tali autori rifiutano di ridurre i processi all'origine della religione a una teoria dell'impostura: ciò non significa negare l'uso strumentale della religione, che appare però solo come aspetto

---

<sup>47</sup> Sulla categoria di *fiction pensante* cfr. F. Salaün, *Besoin de fiction. Sur l'expérience littéraire de la pensée et le concept de fiction pensante*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2013.

<sup>48</sup> La filologia contemporanea attribuisce, con una qualche prevalenza, la priorità nella formulazione del *Primus in orbe deos fecit timor* a Petronio. Cfr. A. Setaioli, *Come nacquero gli dèi (Petronio, fr. 27 B)*, in G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli (a cura di), *Harmonia: scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze 2012, t. 2, pp. 751-768.

<sup>49</sup> Per una ricostruzione più puntuale delle fonti antiche del motto e per la sua riscoperta e circolazione rinascimentale si rimanda a G. Paoletti, *Passioni del tempo*, cit., pp. 20-21.

<sup>50</sup> G. C. Vanini, *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, Lutetiae 1616, p. 366.

secondario e derivato di un fenomeno spontaneo. La religione si mostra, cioè, come una reazione all'esperienza passionale e cognitiva del tempo e dell'inatteso, che si radica in processi fondamentali della natura umana: la riflessione sull'origine della religione non consente, pertanto, solo di smascherare dei fenomeni di impostura, ma porta a emersione bisogni e meccanismi antropologici radicali. In secondo luogo, l'uso filosofico del *Primus in orbe deos* non attribuisce al motto, come spesso accade nella filosofia clandestina, un valore unicamente confermativo: se La Mothe Le Vayer e Vanini tendono a citare Petronio, Stazio e Lucrezio per corroborare le proprie teorie e per sigellarle attraverso l'autorità degli antichi, per Hobbes, Spinoza, Vico e Hume, il riferimento al *Primus in orbe deos* non è l'esito di un ragionamento, ma il suo punto di partenza. Il motto di per sé, agli occhi dei filosofi studiati da Paoletti, non spiega alcunché, ma deve essere spiegato. Qual è la paura in questione? L'*awe* – il timore politico – di Hobbes non è il *metus* spinoziano né il *timore* di Vico. E quali sono gli dèi che si originano dalle varie forme del *timor*? Il dio degli ebrei di Spinoza e di Vico non ha molto a che fare con il politeismo feticista indagato da Hume in certe pagine del *The Natural History of Religion*<sup>51</sup>. O ancora, che forme assume quel *fecit* che trasforma il *timor* – mutandone intensità, qualità e funzione – in una o più divinità?

Sono questi alcuni aspetti che sono al centro dell'indagine di Paoletti: è a partire da essi che prenderò in esame alcuni nodi metodologici e tematici chiave di *Passioni del tempo*, mostrando come essi siano capaci di nutrire e riarticolare l'inclinazione dell'asse della ricerca storiografica sulla temporalità settecentesca.

### 3.1 Metodo

Lo studio della temporalità moderna, dovendo tenere di conto di quelle plurime direzioni che assume la riflessione sulla storia, non può risolversi né in forma sistematica – non vi è una teoria della storia univoca nel Seicento e nel Settecento – né, al contrario, ridursi a un elenco di casi. È nel tentativo di evitare entrambi i rischi che Paoletti fa del *Primus in orbe deos* un vero e proprio *punto di partenza* della sua indagine, vale a dire, per riprendere le parole di Erich Auerbach, un osservatorio «preciso e concreto»<sup>52</sup> dalla cui analisi scaturisce «una forza di irradiazione capace di ordinare e interpretare anche un settore molto più vasto di quello del punto di partenza»<sup>53</sup>. Il motto petroniano permette infatti di osservare, a partire da una serie di elementi comuni (il timore, gli dèi, l'origine – il *primus* –), i differenti valori che ciascun filosofo attribuisce loro e, con essi, le diverse combinazioni che ne scaturiscono. Il *Primus in orbe deos* definisce, cioè, i confini

---

<sup>51</sup> Sul politeismo nel XVIII secolo, cfr. L. Nicoli, *Les Philosophes et les dieux. Le Polythéisme en débat dans la France des Lumières (1704-1770)*, trad. fr. par J. Ollivier, Paris 2022.

<sup>52</sup> E. Auerbach, *Filologia della Weltliteratur* [1952], trad. di V. Ruberl, in E. Auerbach, *Letteratura mondiale e metodo*, Milano 2022, p. 70.

<sup>53</sup> Ivi, p. 68.

del campo indagato e gli elementi che lo costituiscono, stabilendo una serie di *vincoli* che, riarticolati nella concretezza di soluzioni differenti, permettono di rendere più perspicui i diversi presupposti temporali e narrativi che muovono la riflessione dei filosofi in causa. Il motto di Petronio diviene una pietra di paragone che consente di far emergere con più chiarezza e da una prospettiva *genealogica* ciò che c'è di comune – la posta in gioco di un campo conteso – e ciò che è proprio nelle indagini sulla storicità di Hobbes e di Spinoza, di Vico e di Hume. Si delinea così un metodo che ha la forma dell'*attraversamento* di un problema: ciò che si produce non è tanto, come in Binoche, uno studio di casi, quando uno studio delle variazioni su un caso.

A ciò si aggiunga che il *Primus in orbe deos* mostra la specificità della riflessione sulla storicità nei Lumi a partire da un orizzonte di lunga durata, osservando come il pensiero settecentesco si appropri, spesso consapevolmente, di argomentazioni e strumenti concettuali elaborati nei secoli precedenti. È in questa prospettiva che occorrerebbe ricostruire i nessi, anche materiali, della circolazione moderna del motto petroniano, osservandone le contaminazioni e le linee di attraversamento che lo conducono da un contesto a un altro. A giocare un ruolo indubbiamente centrale sarebbero opere (l'*Encyclopédie*<sup>54</sup> o le edizioni settecentesche del *De rerum natura*<sup>55</sup>) e filosofi (Bayle, Boulanger, d'Holbach) che si pongono all'incrocio tra mondi intellettuali e geografici differenti.

Di tale circolazione del motto petroniano quello di Boulanger è sicuramente un caso emblematico. L'enciclopedista lo utilizza ne *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, opera postuma edita dal Barone d'Holbach<sup>56</sup>, abbinandolo a quel grande sconvolgimento del globo che fu il diluvio di cui si trova traccia in molte religioni e mitologie: «enfin c'est de l'eau que l'on peut dire que *la crainte a fait les Dieux*»<sup>57</sup>. È la catastrofe, per Boulanger, a produrre una paura che non è rivolta a un oggetto specifico, ma che è terrore panico del futuro e della sua instabilità – di una possibile nuova inattesa catastrofe. Tutta la storia dell'umanità sopravvissuta alla catastrofe e, con essa, tutti i suoi prodotti assumono allora una *tonalità* lugubre, che deriva dallo specifico telaio temporale – dalla specifica storicità – che nella catastrofe stessa ha trovato origine. Boulanger, tuttavia, non è solo un momento puntuale degli usi settecenteschi della massima di Petronio, ma anche un crocevia della sua circolazione: nella Napoli di fine Settecento, Francesco Mario Pagano nei *De' saggi politici* intreccia esplicitamente la riflessione di Vico

---

<sup>54</sup> Cfr. POLYTHÉISME, in D. Diderot, J. L. R. D'Alembert (éds.), *Encyclopédie*, cit., vol. 12, p. 955b.

<sup>55</sup> Ad esempio, nell'edizione veneziana del 1787 del *De rerum natura* è evocata, in nota, l'occorrenza stazionaria del *Primus in orbe deos* per spiegare i versi lucreziani sull'origine della religione (cfr. p. 474n.).

<sup>56</sup> Sull'edizione postuma delle opere di Boulanger, cfr. A. Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2004, pp. 351-355. Su *L'Antiquité dévoilée par ses usages* in particolare, cfr. P. Sandrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, Oxford 1986, pp. 131-194.

<sup>57</sup> N.-A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, Amsterdam 1766, p. 48.

sulla barbarie con quella di Boulanger sulla catastrofe, facendone un laboratorio per osservare le forme del tempo e l'origine delle istituzioni e delle civiltà.

### 3.2 Origine – Istituzione

Il *Primus in orbe deos fecit timor* consente di ridefinire lo statuto epistemologico dell'origine, categoria centrale della riflessione dei Lumi da Condillac a Rousseau, dall'*Encyclopédie* a Boulanger<sup>58</sup>. Nel Settecento, attraverso lo studio della religione si delineano differenti modelli di *origine*, che ridefiniscono la temporalità nel suo complesso: a tal proposito, prenderò in esame alcuni aspetti della riflessione sull'origine della religione in Vico e in Hume sottolineati da Paoletti, per arrivare poi a qualche conclusione.

In Vico, come è noto, la nascita del sentimento religioso trova origine nello *spavento* provocato dalla caduta del primo fulmine che costringe i bestioni ad alzare la testa verso il cielo<sup>59</sup>. A partire dalla *Scienza nuova* del '30, lo spavento produce un processo mentale *proiettivo antropomorfico* – Giove, trattenendo la forza distruttiva del fulmine, esibisce una minaccia sempre in atto sul futuro degli uomini –, retroagendo così su di sé al punto da dilatare indefinitamente la sua estensione temporale – cessando, cioè, di essere una emozione per divenire una passione. Ora, però, ciò che occorre sottolineare ai fini della mia indagine è soprattutto la natura *storica* dell'evento del fulmine: tra una stesura della *Scienza nuova* e l'altra, Vico si appropria delle teorie scientifiche della sua epoca, mostrando come sia possibile «collocare nella storia delle nazioni la caduta del primo fulmine»<sup>60</sup>: è esattamente «duecento anni dopo il Diluvio per lo resto del mondo, e cento nella Mesopotamia» che «il Cielo finalmente folgorò»<sup>61</sup>.

Per Vico, pertanto, l'origine della religione è un evento collocato nello spazio e nel tempo che non si dà a tutte le condizioni, ma che intrattiene un rapporto fondativo con gli eventi storici e il loro corso, segnando una discontinuità tra il precedente erramento ferino e le epoche successive: il fulmine, attraverso uno spavento che si fa passione del tempo, produce quel sentimento del pudore che sta alla base dell'istituzione delle civiltà. Al contrario, per Hume, la nascita della religione dalla paura non è altro che l'espressione del costante funzionamento dell'antropologia cognitiva umana: anche se sono le circostanze a far scaturire certe, specifiche, forme di religiosità, la paura che si origina dall'incertezza attraversa tutta la storia degli uomini, attivando processi intellettuali che non cessano di produrre effetti lungo tutto il corso del tempo.

<sup>58</sup> Sull'interesse settecentesco per le origini, cfr. C. Martin (éd.), *Fictions de l'origine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2012; C. Grell, C. Michel (éds.), *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières (1680-1820)*, Paris 1989; C. Labio, *Origins and Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca and London 2004.

<sup>59</sup> G. B. Vico, *La Scienza nuova 1744*, ed. di P. Cristofolini, M. Sanna, Roma 2013, pp. 104-105.

<sup>60</sup> G. Paoletti, *Passioni del tempo*, cit., p. 157.

<sup>61</sup> G. B. Vico, *Scienza nuova*, cit., p. 104. I corsivi sono di Vico.

In definitiva, l'origine diviene un laboratorio delle storicità e delle temporalità: nel Settecento, essa non si limita a essere un primo momento cronologico, ma intrattiene invece differenti rapporti con il tempo nella sua interezza. Tra l'origine e gli eventi che ne scaturiscono, infatti, la relazione non è univoca: se per Vico l'origine è all'inizio della storia, per Hume essa continua ad agire durante la storia, quasi costituendo la condizione antropologica della percezione del tempo. In questo senso, per tutto il Settecento, l'indagine ripetuta e ricorsiva sull'origine non costituisce solo un modo per appropriarsi di una dimensione temporale fino ad allora posta sotto il monopolio della spiegazione cristiana, ma consente anche di osservare il tempo presente attraverso la griglia concettuale della storicità: l'origine, infatti, non esiste mai, agli occhi della filosofia dei Lumi, in sé, collocandosi sempre nella tensione dinamica tra fondazione e durata. È l'articolazione tra le condizioni di possibilità del tempo e i tempi che l'origine della religione rende visibili: l'origine intrattiene nel presente stesso un rapporto con il tempo nella sua totalità. A conferma di ciò sta la filosofia di Boulanger: per l'enciclopedista, l'origine è la faccia invisibile di ciò che è visibile nel presente. La catastrofe originaria imprime infatti la tonalità costante a partire dalla quale si producono le condizioni, anche materiali, della vita quotidiana.

In aggiunta a ciò, l'origine permette di osservare anche i modi nei quali si realizza, geneticamente, la percezione collettiva della temporalità – problema che Paoletti evoca trattando Hume: lo mostra bene d'Holbach, che radica l'origine della religione nell'esperienza comunitaria della catastrofe. Non è il terrore di un evento privato che conduce gli uomini a dirigere «leurs regards inquiets et leurs yeux baignés de larmes vers le ciel»<sup>62</sup>, ma sono «des événements physiques, des désastres, des catastrophes»<sup>63</sup> a uniformare la temporalità degli uomini, attraverso la condivisione del *timor*.

Tutto ciò permette di rimettere in discussione, come ho già accennato, il rapporto tra impostura e religione: se le discussioni sull'opportunità di ingannare il popolo attraversano il Settecento<sup>64</sup> – basti pensare che nel 1780 l'Accademia di Berlino bandì un concorso su questo tema –, ciò avviene a partire da una più radicale riflessione sul rapporto che la religione intrattiene con l'origine e con il tempo. L'impostura non è che un meccanismo secondo che si fonda, agli occhi di molti dei filosofi settecenteschi, su processi spontanei che, producendo il tempo e le istituzioni che lo trattengono, costruiscono le condizioni di possibilità dell'impostura stessa.

---

<sup>62</sup> P. T. d'Holbach, *Système de la nature* (1770), Paris 2008, p. 231.

<sup>63</sup> Ivi, p. 230. Sull'origine della religione in d'Holbach, cfr. A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze 1983, pp. 103-186.

<sup>64</sup> Cfr. E. Giorza, *L'illuminismo tra religione e politica. I philosophes di fronte al popolo*, Bologna 2021.

### 3.3 Ignoranza, curiosità e utilità della storia

Il *timor* che dà origine alla religione è un'esperienza passionale e cognitiva: in Hobbes, Spinoza e Vico, è l'ignoranza delle cause di certi fenomeni che produce la paura e, con essa, la *curiosità* che può condurre a disinnescarla. Come nota Paoletti, in Hume tale processo assume, tuttavia, caratteristiche particolari, che testimoniano, mi pare, di una inclinazione tipicamente settecentesca della curiosità: «in Hume, invece – si legge in *Passioni del tempo* – si assiste a una complessiva svalutazione della curiosità»<sup>65</sup>. Più precisamente, si può sostenere che tale svalutazione si configuri come una ridefinizione della funzione della curiosità in chiave pratica. La curiosità, per Hume, non attiva la ricerca delle cause di un fenomeno ignoto, ma quella di una spiegazione – spesso teoreticamente infondata – che renda conto, in un modo o in un altro, di un evento: ciò significa che una causa è efficace a frenare la curiosità non quando spieghi qualcosa, ma quando impedisca il sorgere del bisogno di un'ulteriore spiegazione. Ciò, si noti, vale anche qualora una spiegazione sia fondata: anche in questo caso, la curiosità agisce, primariamente, sulla funzione pratica e passionale della conoscenza. La curiosità per i fenomeni irregolari della natura non è disinnescata quando si conoscano le cause reali che li producono, ma quando si ritenga di conoscerle.

Analogamente, d'Holbach, nel *Système de la nature*, mostra come il timore e lo stupore (*étonnement*) che si originano dall'ignorare le cause di un certo fenomeno non siano disinnescati dalla conoscenza delle cause stesse, ma dalla familiarità con gli effetti costanti di quel fenomeno. In questa chiave, la conoscenza delle cause è un antidoto efficace alla paura non perché produca conoscenza – che di per sé è insufficiente –, ma in quanto capace di indurre performativamente abitudine: «il se rassure dès qu'il connaît ou croit connaître les causes qu'il voit agir, et dès qu'il sait les moyens d'éviter ses effets»<sup>66</sup>.

Tutto ciò consente allora, così come fa Paoletti, di situare l'indagine sull'origine della storia sul piano dell'utilità, vale a dire all'incrocio tra progettualità individuale e collettiva e storicità. La religione costituisce, infatti, una risposta a bisogni antropologici e storici che nascono in relazione alle passioni del tempo e della durata. In questa prospettiva, l'utilità della storia per la filosofia sta nel riappropriarsi di quei bisogni, offrendo risposte che seguono vie differenti – a tratti concorrenti, a tratti convergenti e sovrapposte – rispetto a quelle della religione: si delineano così tutta una serie di strategie che attutiscono o disinnescano la paura del futuro a) ponendosi al di fuori della storia e del divenire – la necessità della comprensione degli eventi *sub specie aeternitatis* di Spinoza; la filosofia e il suo sguardo scettico in Hume – o, al contrario, b) collocandosi al centro stesso del fluire del tempo – la storia che ricostruisce le cause degli eventi in Hume; il controllo del tempo del Leviatano.

---

<sup>65</sup> G. Paoletti, *Passioni del tempo*, cit., p. 225.

<sup>66</sup> P. T. d'Holbach, *Système de la nature*, cit., p. 229.

Se la storia è utile è, dunque, perché attraverso di essa la filosofia scopre gli ingranaggi che stanno all'origine della religione, divenendo così un *sapere del tempo*: è attraverso le storicità e i molti modi nei quali si intrecciano le dimensioni temporali che si agisce direttamente sul presente. Il discorso sulla storia è, cioè, un discorso sulle sopravvivenze e sulle anticipazioni che causano l'oggi attraverso il passato e il futuro. Se il futuro e il passato, l'origine e la fine sono territori filosoficamente contesi, è perché essi esistono, tutti, nel presente, generando modi e condizioni di possibilità di azione nell'oggi. È così che Diderot, nel dialogo epistolare sulla posterità con lo scultore Étienne Maurice Falconet, riconosce nel futuro non ciò che accadrà, ma ciò che muove il presente conferendo all'oggi lo spessore temporale del domani: «Mon ami, prenez garde que je ne fais nul cas de la postérité pour les morts, mais que son éloge, légitimement présumé, garanti par le suffrage unanime des contemporains, est un plaisir actuel pour les vivants; un plaisir tout aussi réel pour vous, que celui que vous savez vous être accordé par le contemporain qui n'est pas assis tout à côté de vous, mais qui parle de vous quoiqu'il ne soit pas entendu de vous»<sup>67</sup>.

Matteo Marcheschi  
Università di Pisa - LabEx Comod Lyon  
✉ matteo.marcheschi@cfs.unipi.it

## Bibliografia

- Auerbach E. 2022. *Filologia della Weltliteratur* [1952], trad. di V. Ruberl, in E. Auerbach, *Letteratura mondiale e metodo*, Nottetempo, Milano, pp. 55-72.
- Bayle P. 2007. *Pensées diverses sur la comète*, Flammarion, Paris.
- Bernier M. A. 2006. *Les Lumières au prisme de la décadence des lettres et du goût*, in S. Vervacke, É. Van Der Schueren, T. Belleguic (éds.), *Les songes de Clio. Fiction et histoire sous l'Ancien Régime*, Presses de l'Université de Laval, Québec, pp. 201-214.
- Binoche B. 2000. *Les histoires d'avant l'histoire*, in B. Binoche, F. Tinland (éds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Champ Vallon, Seyssel.
- Binoche B. 2018. *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Boulangier N.-A. 1766. *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, chez Marc Michel Rey, Amsterdam 1766.

<sup>67</sup> Diderot à Falconet, dicembre 1766, in *Œuvres complètes de Diderot*, cit., vol. 15, p. 5. Sulla temporalità diderotiana nella querelle sulla posterità con Falconet, cfr. C. Duflo, *Le débat sur la postérité et la philosophie du temps*, in S. Lojkine, A. Paschoud, B. Selmeçli Castioni (éds.), *Diderot et les temps*, Aix-en-Provence 2016, pp. 291-300.

- Bury J. 2018. *Storia dell'idea di progresso* [1920], trad. di L. Becatti, Eutimia, Napoli.
- Cassirer E. 1973. *La filosofia dell'illuminismo* [1932], trad. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze.
- D'Holbach P. T. 2008. *Système de la nature* (1770), coda, Paris.
- Diderot D. 1975-en cours. *Œuvres complètes de Diderot*, sous la direction de H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, 33 vols prévus, Hermann, Paris.
- Diderot D., d'Alembert J. I. R. (éds.) 1751-1772. *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 28 vols, Le Breton, Briasson, David, Durand, Paris.
- Duflo C. 2008. *Ombres des Lumières*, in T. Kolderup, S.-E. Fauskevåg (éds.), *À l'ombre des Lumières. Littérature et pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, L'Harmattan-Solum Forlag, Paris-Oslo, pp. 18-23.
- Duflo C. 2013. *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII<sup>e</sup> siècle*, CNRS Éditions, Paris.
- Duflo C. 2016. *Le débat sur la postérité et la philosophie du temps*, in S. Lojkine, A. Paschoud, B. Selmeçli Castioni (éds.), *Diderot et les temps*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence.
- Frilli G. Lodone M. (a cura di). 2022 *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, Ets, Pisa.
- Fontenelle B. L. B. 2015. *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, éd. par S. Audidière, Classiques Garnier, Paris.
- Giorza E. 2021. *L'illuminismo tra religione e politica. I filosofi di fronte al popolo*, Il Mulino, Bologna.
- Grell C. Michel C. (éds.). 1989. *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières (1680-1820)*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris.
- Hartog F. 2007. *Regimi di storicità* (2003), trad. di L. Asaro, Sellerio, Palermo.
- Hartog F. 2020. *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Gallimard, Paris.
- Iacono A. M. 1998. *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Imbruglia G. 2021. *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Carocci, Roma.
- Kant I. 2013. *Risposta alla domanda che cos'è illuminismo* [1784], trad. di M. Bensi, Ets, Pisa.
- Koselleck R. 2007. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* [1979], trad. di A. Marietti Solmi, CLUEB, Bologna.
- Labio C. 2004. *Origins and Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Löwith K. 1989. *Significato e fine della storia* [1949], trad. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano.
- Lukács G. 1956. *Breve storia della letteratura tedesca. Dal Settecento a oggi* [1946], trad. di C. Cases, Einaudi, Torino.
- Luporini C. 1951. *Il concetto della storia e la polemica intorno all'illuminismo*, «Belfagor», 3, 6, pp. 264-249.

- Mairie C.-L. (éd.). 1985. *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris.
- Marcheschi M. 2023. *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Carocci, Roma.
- Martin C. (éd.). 2012. *Fictions de l'origine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Desjonquères, Paris.
- Masseau D. 2006. *L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime: enjeu d'une polémique ou inquiétude partagée?*, in A. Valérie, B. Bruno (éds.), *Le XVIII<sup>e</sup>, un siècle de décadence?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp. 81-96.
- Minerbi Belgrado A. 1983. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Olschki, Firenze.
- Mortier R. 1967. *L'idée de décadence littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 57, pp. 1029-1013.
- Nicoli L. 2022. *Les Philosophes et les dieux. Le Polythéisme en débat dans la France des Lumières (1704-1770)*, trad. fr. par J. Ollivier, H. Champion, Paris.
- O'Dea M. 2008. *Le mot 'catastrophe'*, in A.-M. Mercier Faivre, C. Thomas (éds.), *L'invention de la catastrophe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Droz, Genève, pp. 35-48.
- Paoletti G. (éds.). 2015. *Que faire de l'histoire? Philosophie et conscience historique au siècle des Lumières*, Ets, Pisa.
- Paoletti G. 2023. *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Carocci, Roma.
- Passeron J.-C. Revel J. 2005. *Penser par cas. Raisonner à partir de singularités*, in J.-C. Passeron, J. Revel (éds.), *Penser par cas*, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, Paris, pp. 9-44.
- Proust J. 1962. *Diderot et l'Encyclopédie*, A. Colin, Paris.
- Richer A. 1758. *Essai sur les grands événements par les petites causes; tiré de l'histoire*, chez Hardy, Genève.
- Salaün F. 2011. *Les Lumières. Une introduction*, PUF, Paris.
- Salaün F. 2013. *Besoin de fiction. Sur l'expérience littéraire de la pensée et le concept de fiction pensante*. Nouvelle édition revue et augmentée, Hermann, Paris.
- Sandrier A. 2004. *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, H. Champion, Paris.
- Sandrin P. 1986. *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, The Voltaire Foundation, Oxford.
- Savettieri C. (a cura di). 2023. *La «Catastrofe» dal Settecento all'Età Contemporanea. Immagini, temi ed usi*, Ets, Pisa.
- Schlobach J. 1976. *Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 45, pp. 1987-1971.
- Schlobach J. 1980. *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*, W. Fink, München.

- Setaioli A. 2012. *Come nacquero gli dèi (Petronio, fr. 27 B)*, in G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli (a cura di), *Harmonia: scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze University Press, Firenze, t. 2, pp. 751-768.
- Stacey J. 2002. *Narrative, Catastrophe and Historicity in Eighteenth Century French Literature*, Voltaire Foundation, Oxford.
- Tatin-Gourier J.-J. 1999. *Les résurgences des représentations catastrophiques de l'histoire à la fin du XVIII siècle*, «Lumen», 18, pp. 184-175.
- Tsien J. 2001. *The Bad Taste of Others. Judging Literary Value in Eighteenth-Century France*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Vanini G. C. 1616. *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, Apud Adrianum Perier, Lutetiae.
- Versini L. 2006. *Montesquieu et la hantise de la décadence*, in A. Valérie, B. Bruno (éds.), *Le XVIII<sup>e</sup>, un siècle de décadence?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp. 11-22.
- Vico G. B. 2013. *La Scienza nuova 1744*, ed. di P. Cristofolini, M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Vidler A. 1995. *Mercier urbaniste: l'utopie du réel*, in J.-C. Bonnet (éd.), *Louis Sébastien Mercier (1740-1814). Une hérétique en littérature*, Mercure de France, Paris, pp. 223-243.
- Vyveberg H. 1958. *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.