



philosophica

[315]

philosophica

serie arancio

diretta da Alfonso M. Iacono

comitato scientifico

Stefano Petrucciani, Manlio Iofrida
Gianluca Bocchi, Giuliano Campioni
Simonetta Bassi, Giovanni Paoletti, Alessandro Pagnini

La catastrophe retenue

Le XVIII^e siècle et la mesure
de l'inattendu

sous la direction de
Matteo Marcheschi et Tommaso Pardo

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere (fondi annuali per il Dottorato di Ricerca in Filosofia)*

© Copyright 2025

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677111-7

ISSN 2420-9198

INTRODUCTION

Matteo Marcheschi

Università di Pisa / ILIESI (CNR)

1. *Lisbonne et les anciens Gaulois*

Dans le cinquième chapitre de *Der Zauberberg* (1924), Thomas Mann met en scène un dialogue entre l'humaniste Lodovico Settembrini et Hans Castorp, dans lequel est évoqué, comme cela a souvent été le cas dans l'histoire de la philosophie et de la culture européenne, le tremblement de terre de Lisbonne de 1755 :

[...] Avez-vous entendu parler du tremblement de terre de Lisbonne ?

– Non, un tremblement de terre ? Je ne vois pas de journaux ici...

– Vous me comprenez de travers. Soit dit en passant, il est regrettable, et caractéristique de cet endroit, que vous négligiez de lire la presse. Mais vous m'avez mal compris, l'événement naturel dont je parle n'est pas actuel : il a eu lieu voici quelque cent cinquante ans...

– Ah oui ! Oh, attendez, c'est exact ! J'ai lu que Goethe, cette nuit-là, avait dit à son domestique, à Weimar...

– Ah, ce n'est pas celui-là que je veux dire, l'interrompt Settembrini en fermant les yeux et en agitant sa petite main brune. Du reste, vous confondez les catastrophes : vous songez au tremblement de terre de Messine et, moi, je parlais de la secousse qui a ébranlé Lisbonne en 1755.

– Pardonnez-moi.

– Eh bien, Voltaire s'est indigné à ce sujet.

– C'est-à-dire... comment ça ? Il s'est indigné ?

– Révolté, oui. Loin d'accepter la brutale fatalité de ce fait, il a refusé de baisser les bras. Il a protesté au nom de l'esprit et de la raison contre ce scandaleux abus de la nature qui a sacrifié les trois quarts d'une ville florissante et des milliers de vies humaines... Vous n'en revenez pas ? Vous souriez ? Va pour l'étonnement... Quant au sourire, je prends la liberté de vous en faire honte ! L'attitude de Voltaire était celle d'un vrai descendant de ces anciens Gaulois qui lançaient leurs flèches en direction du ciel... Voyez-vous, ingénieur, voici bien l'esprit et son inimitié pour la nature, la fière défiance qu'il a à son endroit. Dans sa générosité, il s'obstine à critiquer cette puissance

* Je tiens à remercier Claire-Emmanuelle Nardone et Mathis Marquier pour leur relecture et leurs conseils linguistiques.

mauvaise, contraire à la raison. Elle est en effet le pouvoir, qu'il est servile d'accepter avec résignation... une résignation tout intérieure, ça va de soi¹.

L'effet comique généré dès le début de l'échange entre Settembrini et Castorp n'est pas seulement dû à l'énoncé surprenant qui associe la lecture des journaux contemporains – la « prière du matin du réaliste »² que Castorp a congédiée après s'être retiré dans un sanatorium – à un événement qui remonte à novembre 1755, mais aussi aux relations tout à fait particulières que le tremblement de terre lusitanien a entretenues avec les journaux et l'opinion publique naissante à l'époque. D'ailleurs, comme l'a noté Walter Benjamin, si toutes les catastrophes naturelles paraissent se ressembler, celle du 1^{er} novembre 1755 « ne fut pas un désastre parmi d'autres, il fut en bien des points unique et surprenant »³. On pourrait dire, en effet, que le tremblement de terre de Lisbonne a constitué un événement qui a marqué une époque, un « séisme philosophique », comme l'a écrit Bronislaw Baczko⁴, capable de rendre visibles de nombreux processus et lignes de tension qui traversent la réflexion philosophique au milieu du dix-huitième siècle. Comme en témoigne l'origine moderne elle-même du terme « époque » tel qu'il est employé dans le *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin* (1681) de Bossuet, un événement fait époque non dans la mesure où il cause une série de phénomènes, mais parce qu'il est capable de montrer avec clarté, à condition que l'on se place à la bonne distance, les rouages⁵. Pour

¹ Th. Mann, *Der Zauberberg* (1924), S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2002 (trad. fr. par C. De Oliveira, *La Montagne magique*, Fayard, Paris 2016, pp. 260-261).

² G.F.W. Hegel, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, texte allemand, traduction et commentaire de C. Colliot-Thelene, G. Jarczyk, J.-F. Kervegan, Aubier, Paris 1991, p. 53.

³ W. Benjamin, *Aufklärung für Kinder*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985 (trad. fr. par S. Muller, *Lumières pour enfants*, C. Bourgois, Paris 1989, pp. 224-225).

⁴ B. Baczko, *Job, mon ami. Promesse du bonheur et fatalité du mal*, Gallimard, Paris 1997, p. 17.

⁵ Sur l'acquisition de la valeur historico-philosophique du terme 'époque' dans l'œuvre de Bossuet, cf. A.M. Iacono, *L'evento e l'osservatore. Ricerche sulla storicità della conoscenza*, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 27-30. Cf. aussi K. Pomiam, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris 1984, pp. 120-122. Sur la relation entre époque et tableau historique, à partir du *Discours sur la providence* de Bossuet, voir A. Régent-Susini, *Perspectives dépravées, perspectives rectifiées : l'histoire universelle peinte par Bossuet*, dans « Littératures classiques », LXXXII (2013), pp. 201-16 ; M. Malherbe, *L'histoire en tableau. Le cas de Condorcet*, dans B. Binoche (sous la direction de), *Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 2010, pp. 95-118 ; G. Paoletti, *Condorcet et le « tableau historique » : les sens du mot et l'émergence de l'idée*, dans B. Binoche (sous la direction de), *Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet*, cit., pp. 129-61 ; G. Paoletti, *Quadro storico* (tableau historique), dans S. Bassi (sous la direction de), *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*, Carocci, Roma 2023, vol. II, pp. 1021-1032.

reprendre une image de Bossuet, un événement marquant une époque est « un lieu de repos », d'où l'on peut apercevoir, un peu à l'écart de la frénésie du déroulement de l'histoire, « ce qui est arrivé devant ou après »⁶. L'époque est, en d'autres termes, un nœud et un miroir du temps, capable d'activer l'exercice du *double regard* du présent sur le présent : ici, l'instant se distancie de lui-même pour retrouver, de manière plus clairvoyante, le sens de la trajectoire du temps et le profil du mouvement historique. C'est précisément cette capacité à concentrer en soi, en les exhibant, les tensions qui traversent un contexte, qui fait du tremblement de terre de Lisbonne de 1755 un événement qui marque une époque à de multiples égards.

Si le tremblement de terre de Lisbonne a marqué une époque, c'est, tout d'abord, parce que, comme le révèle l'effet comique involontaire des paroles de Castorp, il est lié à l'histoire de la presse et de l'opinion publique à l'époque moderne : s'il est en effet impossible de trouver la chronique des effets du séisme lusitanien dans un journal du début du XX^e siècle, on ne peut pas dire non plus, à y regarder de plus près, qu'elle en soit totalement absente. En effet, le drame de Lisbonne constitue un *événement fondateur* de l'opinion publique moderne, se configurant comme un *laboratoire* de la *forme-nouvelle* et de ses différents caractères – temporel, narratif, représentatif⁷ : en d'autres termes, le séisme lusitanien n'est pas seulement un fait dans l'histoire de la presse, mais aussi un *effet*, qui continue à résonner – ne serait-ce que par contraste – dans les formes de la nouvelle et de sa réception. Le tremblement de terre de 1755, premier événement majeur à avoir eu une portée européenne dans la presse, a en effet transformé un public de lecteurs en *spectateurs à distance*, dont les regards sont tous tournés vers la même direction. Si, comme l'écrit Voltaire dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756)⁸, « Lisbonne

⁶ J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin*, chez Sebastien Maibre-Cramoisy, Paris 1681, p. 5.

⁷ Cf. F. Boulerie, *Dire le désastre de Lisbonne dans la presse française, 1755-1757*, dans « Lumières », VI (2005), pp. 59-76 ; A. Saada, J. Sgard, *Tremblements dans la presse*, dans Th.E.D. Braun, J.B. Radner (sous la direction de), *The Lisbon earthquake of 1755. Representations and reactions*, Voltaire Foundation, Oxford 2005, pp. 208-224.

⁸ Sur la rédaction du poème sur le désastre de Lisbonne, voir T. Besterman, *Voltaire et le désastre de Lisbonne ou la mort de l'optimisme*, dans « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », II (1956), pp. 7-24 ; D. Adams, H.T. Mason, *Introduction*, dans F.M.A. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, dans Id., *Les Œuvres complètes de Voltaire. 45A : Writings of 1753-1757*, Voltaire Foundation, Oxford 2009, pp. 271-319 ; A. Tagliapietra, *La catastrofe e la filosofia*, dans Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. IX-XXXIX.

est abîmée et l'on danse à Paris »⁹, cela ne signifie pas simplement que chacun continue à s'occuper égoïstement de ses affaires privées face à la tragédie ; au contraire, avec ce vers, Voltaire définit le mode spécifique de participation à la vie collective de la modernité : l'opinion publique prend la position de ces « tranquilles spectateurs » qui, reprenant un *topos* lucrétien, « recherche[nt] en paix les causes des orages »¹⁰. Autrement dit, le geste quotidien du lecteur du début du XX^e siècle n'est pas différent, dans sa forme, de celui du spectateur de la catastrophe de Lisbonne¹¹.

La centralité du problème du regard et du positionnement de l'œil par rapport à la catastrophe est d'ailleurs également attestée par la manière dont le terme « Catastrophe » en français est resémantisé dans les marges de l'événement du tremblement de terre de Lisbonne. Comme en témoigne Mallet dans l'entrée CATASTROPHE de l'*Encyclopédie*, publiée en 1752 dans le second volume du grand dictionnaire, par « catastrophe » on entend avant tout, dans les années qui précèdent le séisme lusitanien, « le changement ou la révolution qui arrive à la fin de l'action d'un poème dramatique, & qui la termine »¹². « Catastrophe » est donc un terme propre au lexique dramaturgique, désignant cet événement *irréversible* qui fait basculer les vicissitudes de l'histoire humaine, en les portant à leur terme. Si, à l'époque moderne, dans les langues vernaculaires néo-latines – en italien et en français notamment –, « catastrophe », à des rythmes différents et comme on l'a maintes fois démontré¹³, se met à signifier un cataclysme ou une révolution du globe impliquant une collectivité, dans le français du XVIII^e siècle, c'est précisément le tremblement de terre de Lisbonne qui accélère ce processus de glissement sémantique. Lisbonne, en tant qu'événement qui marque une époque, n'est cependant pas la cause de l'attribution d'un nouveau sens à « catastrophe », mais constitue le processus qui modifie ses fréquences relatives d'utilisation et de

⁹ F.M.A. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, cit., v. 23, p. 336.

¹⁰ *Ibidem*, vv. 24-25, pp. 336-337.

¹¹ Cf. A. Tagliapietra, *I filosofi e la catastrofe*, dans F.M.A. Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Filosofie della catastrofe*, Cortina, Milano 2022, pp. 9-92 ; A. Tagliapietra, *Il lettore e lo spettatore. Filosofia di due metafore dell'esistenza*, Donzelli, Roma 2024, pp. 215-280.

¹² D. Diderot, J.L.R. D'Alembert (sous la direction de), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 28 voll., Le Breton-Briasson-David-Durand, Paris 1751-1772, t. II, p. 772b.

¹³ Pour ce qui concerne le processus de resémantisation de 'catastrophe' en italien voir A. Placanica, *Storia dell'inquietudine. Metafore del destino dall'Odissea alla guerra del Golfo*, Donzelli, Roma 1993, pp. 67-93. Pour la langue française voir M. O'Dea, *Le mot « catastrophe »*, dans A.-M. Mercier Faivre, C. Thomas (sous la direction de), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Droz, Genève 2008, pp. 35-48.

diffusion : comme l'a noté Michel O'Dea « il est même possible que cet événement ait servi accidentellement à rendre le mot courant dans un nouveau sens »¹⁴.

Or, ce qui nous intéresse dans cette resémantisation du terme « catastrophe », ce sont les formes de son processus même : la catastrophe glisse *métaphoriquement* de son usage dramaturgique à son sens dramatique. La métaphore, comme l'a montré Hans Blumenberg, décrit un passage d'un contexte sémantique d'utilisation à un autre par le biais d'une *analogie formelle*¹⁵ : la métaphore élargit le visible, comme l'a soutenu Aristote, sous la forme même d'un *débordement* qui réarticule la logique de la frontière et les modalités de son *franchissement*¹⁶. Autrement dit, la force, y compris théorique, de la métaphore réside dans le fait qu'elle se place *entre* les termes et les significations, faisant glisser le sens d'un plan du réel à l'autre et préservant les formes du premier usage dans le second. La métaphore ne se contente pas, dès lors, de souligner une vague similitude entre la catastrophe théâtrale et la catastrophe dramatique et collective, mais expose une « règle de la réflexion »¹⁷ qui fait coïncider leurs prémisses représentationnelles et temporelles à travers l'histoire. Il ne s'agit pas, répétons-le, d'une coïncidence purement anhistorique, car c'est dans les mailles des processus historiques que se constituent les conditions de possibilité des croisements et des débordements de la forme : comme l'écrit Blumenberg, « la vérité de la métaphore est une "vérité à faire" »¹⁸. En définitive, si le tremblement de terre de Lisbonne devient une catastrophe, c'est parce qu'il acquiert une temporalité et un développement narratif similaires à ceux de la tragédie : la catastrophe moderne reconnaît la forme théâtrale comme mode de lecture des événements dramatiques collectifs. L'homme de la modernité est donc un spectateur à distance qui observe le monde – il n'y a pas de catastrophe s'il n'y a pas d'œil qui la regarde : comme l'a noté Augusto Placanica, « le glissement sémantique est venu de la première métaphore, la métaphore tragique, qui reprenait le sens archétypal (renversement) ; tout s'est donc passé comme si, aux yeux des savants, les cataclysmes ou les disgrâces pouvaient être vus *sub specie*

¹⁴ M. O'Dea, *Le mot « catastrophe »*, cit., p. 44.

¹⁵ Cf. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, H. Bouvier, Bonn 1960 (trad. fr. par D. Gamelin, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Vrin, Paris 2006, pp. 7-12).

¹⁶ Cf. Aristote, *Poétique*, traduction, présentation, notes, bibliographie et index de P. Destrée, Flammarion, Paris 2021.

¹⁷ H. Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, cit., p. 11.

¹⁸ *Ibidem*, p. 25.

tragœdiæ, en leur appliquant le modèle du dénouement tragique »¹⁹.

Tout cela permet de souligner un autre trait de la dimension marquante du tremblement de terre de Lisbonne : si l'origine sémantique théâtrale du terme « catastrophe » implique la question du regard de l'observateur, elle ne s'y limite pas. En effet, Lisbonne introduit également une temporalité irréversible dans l'histoire de la nature²⁰ : de même que les événements théâtraux, modelés sur la biographie des êtres humains, excluent une infinité de passés et de futurs possibles dans chaque présent, de même la nature se produit elle-même, en niant nombre de ses conformations possibles. À un temps cyclique de la nature, modelé sur le rythme des saisons, Lisbonne substitue une nature qui va *quelque part*. En est témoin, entre autres, le comte de Buffon : si en 1749, dans le premier volume de son *Histoire naturelle, générale et particulière*, il consacre l'un de ses discours introductifs à l'*Histoire et Théorie de la Terre* – à une histoire qui devient théorie –, texte dans lequel les mouvements de transformation du globe sont cycliques et marqués par l'action de la mer qui enlève la matière d'un endroit et la dépose ailleurs, provoquant des processus répétés de submersion et d'émersion de la terre, après Lisbonne, en 1778, il révisé sa théorie du globe dans une clé purement historique – l'histoire cessant de devenir théorie²¹. En 1778, dans le cinquième tome des suppléments à l'*Histoire naturelle*, Buffon publie *Les Époques de la nature*, attribuant à la Terre une temporalité linéaire qui accumule les phénomènes irréversibles les uns après les autres, précipitant la planète vers une inéluctable mort thermique. Au caractère cyclique des phénomènes maritimes, Buffon substitue ici la linéarité de la catastrophe.

C'est en tenant tous ces éléments à l'esprit que nous pouvons maintenant revenir à l'*indignation* de Voltaire contre le tremblement de terre de Lisbonne mentionnée par le personnage de Settembrini chez Mann. Dans ce contexte, nous ne pouvons que faire nôtre l'interrogation de Castorp : « C'est-à-dire... comment ça ? Il s'est indigné ? ». Comme on le sait, Voltaire, à l'annonce du séisme lusitanien le 23 novembre 1755, annota son exemplaire de l'*Essay on Man* d'Alexander Pope – le

¹⁹ A. Placanica, *Storia dell'inquietudine*, cit., p. 79, traduction personnelle.

²⁰ Voir M. Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Carocci, Roma 2023, pp. 35-81.

²¹ Sur l'histoire de la nature dans la philosophie de Buffon, cf. J. Roger, *Buffon. Un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, Paris 1989 ; M.S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle : le mythe du déluge universel*, Honoré Champion, Paris 2001, pp. 177-188 ; A. Vasak, *Météorologies. Discours sur le ciel et le climat des Lumières au romantisme*, Honoré Champion, Paris 2007, pp. 116-129.

théoricien de l'optimisme, selon lequel « whatever is, is right »²² – d'un éloquent « tout est faux dans cet ouvrage »²³. Comme en témoigne également la lettre que Voltaire adresse le lendemain au genevois Jean-Robert Tronchin²⁴, Lisbonne semble constituer, aux yeux du philosophe, l'instance cruciale qui, une fois pour toutes, prive l'optimisme et les théodicées post-libertines de leurs fondements philosophiques et historiques. Cette conviction trouve son expression systématique dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, publié le 1er avril 1756. L'ouvrage, adoptant une attitude typique de la modernité philosophique qui avait trouvé sa forme la plus célèbre dans l'Appendice à la première partie de l'*Ethica* de Spinoza, reconnaît dans le finalisme une source inépuisable d'erreurs. Dans le *Poème*, en effet, Voltaire ne conteste pas l'existence d'un univers ordonné et régi par une providence – « Je ne m'élève point contre la Providence »²⁵ – mais nie qu'un tel ordre soit conçu pour le bénéfice des êtres humains : « Tout est arrangé, tout est ordonné, sans doute, par la Providence ; mais il n'est que trop sensible que tout, depuis longtemps, n'est pas arrangé pour notre bien-être présent »²⁶. Contrairement à ce que pense Rousseau dans la lettre qu'il lui adresse le 18 août 1756, réagissant au *Poème*, Voltaire ne perçoit aucune valeur consolatrice dans l'optimisme : affirmer que la souffrance des êtres humains est utile à l'équilibre général de l'univers n'atténue pas la douleur, ni ne la justifie. Face à la douleur, le philosophe ne peut donc que renoncer à la volonté d'expliquer et de trouver les raisons de la souffrance : comme le Job biblique, note Andrea Tagliapietra, « Voltaire demande aux “amis”, c'est-à-dire aux dévots et aux optimistes, de se taire, revendiquant pour ceux qui sont à la place de Job, c'est-à-dire les victimes de la catastrophe et les “êtres sensibles” qui partagent leur douleur, l'unique expression possible : le cri »²⁷. Si, comme le pense Voltaire, « *la nature est muette, on l'interroge en vain* »²⁸, la seule possibilité pour la pensée est celle d'un scepticisme radical, qui ne construit pas de système prétendant

²² A. Pope, *An Essay on Man in Epistles to a Friend*, Powell, Dublin 1733, p. 14.

²³ Cf. A. Tagliapietra, *La catastrofe e la filosofia*, cit., p. XXIV.

²⁴ « Cent mille fournis, notre prochain, écrasées tout d'un coup dans notre fourmilrière [*sic*], et la moitié périssant sans doute dans des angoisses inexprimables au milieu des débris dont on ne peut les tirer : des familles ruinées aux bouts de l'Europe, la fortune de cent commerçants de votre patrie abimée dans les ruines de Lisbonne » (Voltaire, D6597, *Digital correspondence of Voltaire*, general editor N. Cronck).

²⁵ F.M.A. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, cit., v. 222, p. 348.

²⁶ *Ibidem*, p. 323.

²⁷ A. Tagliapietra, *La catastrofe e la filosofia*, cit., p. XXVII, traduction personnelle.

²⁸ F.M.A. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, cit., v. 163, p. 344.

absorber, et désamorcer, toutes les fissures du réel. La balance de Montaigne passe ainsi, sous la plume de Voltaire, entre les mains de Pierre Bayle²⁹, « grand dialecticien » qui « n'a fait qu'apprendre à douter »³⁰. Bayle est « assez sage, assez grand pour être sans système »³¹.

En définitive, pour Voltaire, face au tremblement de terre de Lisbonne, l'être humain ne peut se plaindre de rien : « Le vase, on le sait bien, ne dit point au potier :/ "Pourquoi suis-je si vil, si faible et si grossier ?" »³². Là où il n'y a ni sens ni loi, il n'y a même pas de droit à revendiquer. Si tel est le cas, toutefois, on ne voit pas bien où se situe l'indignation de l'esprit et de la raison contre la nature que Settembrini semble reconnaître dans le *Poème* de Voltaire : le philosophe ne s'acharne pas contre l'ordre naturel, parce qu'il n'attend rien de l'ordre naturel.

Cependant, à y regarder de plus près, Mann semble indiquer une indignation d'une autre nature : Voltaire, avec le *Poème*, ne blâme pas Dieu pour la souffrance de l'humanité, et ne reconnaît pas non plus à la nature un quelconque pouvoir. Au contraire, faire cela aurait signifié adopter la posture d'une « résignation tout intérieure » face à cette puissance qui est la nature elle-même, en exprimant par la rage un espoir frustré. L'acte d'indignation du philosophe de Voltaire est au contraire un geste paradoxal d'*autonomie* : reprenant les mots de Settembrini, « vrai descendant de ces anciens Gaulois qui lançaient leurs flèches en direction du ciel », il ne déclare pas la guerre à la nature pour obtenir une alliance plus avantageuse avec elle, mais redéfinit totalement les pré-supposés de la relation entre les êtres humains et leur environnement. La « fière méfiance » de l'homme à l'égard de la nature, « contraire à la raison », découle de l'indifférence absolue de la nature à l'égard de l'homme : il n'y a pas d'accord possible là où il n'y a pas d'interlocuteur. En ce sens, l'indignation est un acte autonome – c'est-à-dire indépendant du *nomos* naturel – qui prend la forme d'une tentative de l'intelligence de constituer un espace d'action contrôlé ou, du moins, aussi contrôlable que possible.

C'est ce qui se passe dans les célèbres dernières pages du *Candide* de Voltaire (1759) : après avoir exploré le monde, jusque dans ses méandres utopiques (l'Eldorado), pour vérifier, en empiriste radical, l'affirmation de son maître Pangloss selon laquelle il s'agit du meilleur

²⁹ *Ibidem*, v. 192, p. 346.

³⁰ *Ibidem*, p. 327.

³¹ *Ibidem*, v. 193, p. 346.

³² *Ibidem*, v. 91, p. 340.

des mondes possibles, Candide en arrive à la conclusion qu' « il faut cultiver [son] jardin »³³. Face à la conviction que « tous les événements sont enchaînés »³⁴, l'être humain ne peut ni se laisser conduire par les faits, ni les plier totalement à sa volonté : ce qui lui est permis, selon Voltaire, c'est de créer un espace dans lequel la continuité de la chaîne naturelle est relâchée, soustrayant ainsi l'humain à l'*imperium* du non-humain. Le jardin n'est pas un lieu édénique, mais au contraire un espace de *variabilité réduite*, où l'imprévu est maîtrisé par l'imposition d'une loi toute humaine à une nature confinée et limitée. L'acte de cultiver son propre jardin est donc l'expression d'un écart entre l'homme et le monde – d'une interruption dans la continuité de la chaîne des choses – qui se configure comme un geste d'autonomie de la raison par rapport à la nature : ici, l'être humain ne cherche pas un accord, même à la baisse, avec l'ordre de l'univers, mais il décide aussi pour – à la place de – la nature. Dans le jardin, Voltaire ne tente pas, comme le fait Rousseau dans sa lettre d'août 1756, de trouver un compromis qui pacifie, autant que possible, la relation entre l'homme et la nature, en cédant aux exigences et aux lois de l'univers, mais il impose à la nature un accord tout humain. C'est ici que naît l'indignation radicale que Settembrini reconnaît dans le geste philosophique de Voltaire – digne descendant des Gaulois belliqueux – et qui mesure toute la distance entre Rousseau et le patriarche de Ferney : si pour Rousseau, éviter de construire en un lieu « vingt mille maisons de six à sept étages »³⁵ signifie accorder la perfectibilité humaine aux lois de la nature³⁶, pour Voltaire, la même action indique la capacité de l'être humain à projeter des cadres de vie autant que possible à l'abri de la nécessité naturelle.

C'est là, dans l'indignation de Voltaire, que jaillit l'acte philosophique qui est au cœur de notre volume. Voltaire, du moins dans la lecture qu'en fait Thomas Mann, met la catastrophe à distance, pour donner naissance à cet *espace de la pensée* qui permet de repenser, à côté du tremblement de terre de Lisbonne, la catastrophe ni comme une punition divine, ni comme un événement naturel inévitable : dans

³³ F.M.A. Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, dans Id., *Les Œuvres complètes de Voltaire*. 48, Voltaire Foundation, Oxford 1980, p. 260.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ J.-J. Rousseau à F.M.A. Voltaire, 18 août 1756, dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*. XVIII : *Lettres*. Tome 1 : 1728-1758, Slatkine-Champion, Genève-Paris 2012, p. 360.

³⁶ Sur la perfectibilité dans la philosophie de Jean-Jacques Rousseau, cf. F. Toto, *L'origine e la storia. Il Discorso sull'origine dell'ineguaglianza di Rousseau*, Edizioni ETS, Pisa 2019, en particulier pp. 333-363 ; F. Lotterie, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Voltaire Foundation, Oxford 2006, pp. 26-62.

l'écart entre la planification humaine et l'inéluctabilité des lois naturelles, l'être humain se confronte activement à la catastrophe, en tentant de la conjurer. C'est en marge de la catastrophe et dans l'effort d'imaginer les moyens de la retenir que, au XVIII^e siècle, se redéfinissent – et il s'agit là de quelques-uns des thèmes qui traversent ce volume –, les relations entre le présent, le passé et le futur, l'imbrication temporelle entre l'environnement et la civilisation, la dialectique entre l'attendu et l'inattendu³⁷ – entre l'horizon d'attente et l'espace d'expérience³⁸.

La catastrophe devient donc un objet philosophique qui, en transformant l'événement naturel et destructeur en un spectacle qui, comme nous l'avons souligné, présuppose toujours un spectateur qui le pense et le comprend, redéfinit le rôle du sujet face aux événements, obligeant l'être humain à prendre en charge, d'une manière ou d'une autre, le temps et l'avenir. La catastrophe, au XVIII^e siècle, n'est pas le phénomène qui détermine la fin du monde, mais celui qui, en mettant le présent face à la possibilité de sa fin, crée l'espace qui permet aux êtres humains d'agir sur le temps et ses structures et de retenir la catastrophe, en la transformant en un laboratoire de l'avenir et du possible.

2. *La bantise de la décadence*

Comme le fait remarquer Settembrini réagissant aux paroles de Hans Castorp, il n'est pas difficile de confondre les nombreuses catastrophes du XVIII^e siècle : si le tremblement de terre de Lisbonne de 1755 constitue une sorte d'événement de référence, inaugurant la perception moderne du catastrophique, peu après, c'est le tremblement de terre de la Calabre et de Messine de 1783 qui présente à nouveau avec force aux yeux de la culture européenne l'expérience de la destruction³⁹. En 1784, le célèbre géologue Déodat de Dolomieu publia un *Mémoire sur les Tremblemens de Terre de la Calabre ultérieure pendant l'année 1784*, tandis que Goethe, visitant la Sicile en 1787, fut frappé par le « spectacle [*Anblick*] des ruines de Messine »⁴⁰. Dans l'*Italienische*

³⁷ Voir A. Momigliano, *Storicismo rivisitato*, dans Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, p. 459.

³⁸ Voir R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979 (trad. fr. par J. Hoock et M.-C. Hoock, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, Paris 1990).

³⁹ Voir A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Einaudi, Torino 1985.

⁴⁰ J.W. Goethe, *Italienische Reise*, Insel-Verlag, Leipzig 1913, 2 voll., 13 mai 1787 (trad. fr. par J. Porchat, révisée par J. Lacoste, *Voyage en Italie*, Bartillat, Paris 2011, p. 354).

Reise, Messine apparaît en effet comme un amas de ruines⁴¹ et une accumulation de masures et de taudis⁴², théâtre de la vie grouillante de la ville. Des grands et somptueux bâtiments de pierre de la Palizzata qui se dressaient juste devant le Déroit, Goethe note que seules les façades se sont conservées – le luxe apparent cachait souvent la pauvreté des matériaux de construction de la fabrique : « cette rangée de palais, auparavant magnifique, se présente aujourd’hui affreusement ébréchée, voire transpercée, car le ciel bleu apparaît à travers presque toutes les fenêtres »⁴³.

Toutefois, au-delà des destructions matérielles, ce qui frappe surtout Goethe, c’est une certaine *expérience du temps* et un *rapport* conséquent à *l’avenir* que la catastrophe semble avoir engendré chez les habitants de Messine : « c’est ainsi qu’ils sont logés depuis trois ans, et cette vie de baraques, de cabanes et même de tentes, a exercé sur le caractère des habitants une influence décisive. L’horreur de l’épouvantable catastrophe, la peur de la voir se renouveler, les portent à goûter les plaisirs du moment avec une joyeuse insouciance »⁴⁴. Ces mots de Goethe permettent de souligner comment la catastrophe, en vertu également des présupposés ancrés dans son origine théâtrale, ne s’épuise pas dans l’expérience *privée* et *instantanée* de la douleur et de la destruction – la catastrophe n’est pas telle pour ceux qui en sont, malgré eux, les victimes. Il s’agit plutôt, comme nous l’avons montré, d’une expérience de *proximité par la distance* : la distance dans l’espace (par le biais des journaux) ou dans le temps (par le biais des souvenirs) permet de transformer en sens ce qui n’a pas de profondeur temporelle et ce qui, dans l’immédiateté, n’est qu’un cri et un manque de sens. Du reste, si l’expérience de la destruction ne s’étend pas, ni ne devient temps et durée, s’épuisant plutôt dans l’instant, la catastrophe, au contraire, porte à considérer la destruction non comme un fait, mais comme une *déclinaison* des rapports entre l’être humain, le temps et ses structures. La catastrophe confronte l’homme au temps dans sa globalité – elle ne parle pas d’un temps, mais du temps en général –, en posant radicalement le problème de l’avenir : les habitants de Messine apprennent de la catastrophe à ne pas se fier au lendemain, jouissant avec insouciance des plaisirs de l’instant – ils présentent, donc, une certaine configuration de

⁴¹ Cf. *ibidem*, 11 mai 1787 (trad. fr., p. 344).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, 13 mai 1787 (trad. fr., p. 347).

⁴⁴ *Ibidem*, 11 mai 1787 (trad. fr., p. 344).

la relation entre le présent et l'avenir. En d'autres termes, la catastrophe redéfinit la mesure de l'inattendu, c'est-à-dire la relation variable entre la planification humaine et les imprévus : la catastrophe est un laboratoire qui expose et interroge les caractéristiques de l'anthropologie temporelle des civilisations à travers la forme de la perception du temps et des durées.

Les tremblements de terre de Messine ou de Lisbonne ne parlent donc pas d'une destruction ponctuelle, mais placent l'être humain devant l'imminence d'un avenir qui, totalement inattendu, peut annuler toutes les attentes, c'est-à-dire l'avenir lui-même. C'est par sa capacité à exhiber les structures du temps que la catastrophe renoue ainsi avec cette hantise pour la décadence qui, sous des formes et dans des mesures différentes, semble traverser, comme l'a souligné Didier Masseau, tout le XVIII^e siècle⁴⁵.

Le problème de la décadence et de la fin des civilisations se pose, à l'époque, à différents niveaux. Si, d'une part, l'expérience catastrophique du XVIII^e siècle y contribue, d'autre part, elle apparaît comme l'aboutissement – presque le contrecoup – de l'exaltation du siècle de Louis XIV. Si le siècle du Roi Soleil était apparu comme « le siècle le plus éclairé qui fût jamais »⁴⁶, il ne pouvait être suivi que d'une ère de décadence et de mauvais goût⁴⁷.

Le modèle d'historicité propre à la Querelle des Anciens et des Modernes – mis à part Fontenelle –, modèle fondé sur le *parallèle*, c'est-à-dire sur les homologues structurelles entre des époques différentes qui peuvent, de ce fait, être comparées⁴⁸, a donc laissé à la génération suivante le problème politique, historique et moral de sa propre décadence inévitable. Le XVIII^e siècle s'efforce donc de redéfinir l'avenir en interrogeant sa forme, en cherchant des modèles historiques alternatifs au parallèle qui puissent expliquer le devenir en des termes autres que

⁴⁵ Cf. D. Masseau, *L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime : enjeu d'une polémique ou inquiétude partagée ?*, dans A. Valérie, B. Bruno (éds.), *Le XVIII^e, un siècle de décadence ?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2006, pp. 81-96.

⁴⁶ F.M.A. Voltaire, *Siècle de Louis XIV (1751)*, dans Idem, *Les Œuvres complètes de Voltaire. 13A : Siècle de Louis XIV (III)*, Voltaire Foundation, Oxford 2015, p. 1.

⁴⁷ Voir J. Tsien, *The Bad Taste of Others. Judging Literary Value in Eighteenth-Century France*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001.

⁴⁸ Sur la forme historique du parallèle et ses conditions préalables temporelles, cf. J. Schlobach, *Zyklen- und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*, W. Fink, 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 (sous la direction de), *Les songes de Cléo. Fiction et histoire sous l'Ancien Régime*, Presses de l'Université de Laval, Québec 2006, pp. 201-214.

ceux qui sont propres à un processus qui atteint un point culminant suivi d'une chute inévitable. C'est au moyen de cette clé que l'on peut lire l'insistance de tout le XVIII^e siècle sur le thème de la grandeur et de la chute des anciens : des *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* de Montesquieu à l'*History of the Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon, ce qui est en jeu, ce sont les modèles temporels. Ce n'est pas un hasard si, comme le souligne D'Alembert en parlant de l'œuvre de Montesquieu, les *Considérations* revêtent une urgence toute contemporaine, constituant une « *Histoire Romaine à l'usage des hommes d'Etat & des Philosophes* »⁴⁹.

La décadence n'est pas seulement, cependant, aux yeux de la philosophie du XVIII^e siècle, une expérience médiée par la littérature, mais aussi une urgence née du contact avec les découvertes archéologiques. La redécouverte d'Herculanum (1738) et, plus tard, de Pompéi et de l'ancienne ville syrienne de Palmyre offre aux voyageurs l'expérience directe et immédiate de civilisations antiques qui, autrefois florissantes, sont aujourd'hui totalement en ruines. Comme le montre Volney dans *Les Ruines, ou méditations sur les révolutions des empires* (1791), le contact avec la décadence du passé ne se résout pas en une réflexion purement cognitive sur les causes passées de la ruine mais, même dans ce cas, se transforme en une enquête sur les relations entre le présent, le passé et le futur, c'est-à-dire sur la logique qui lie et connecte les dimensions temporelles. Le philosophe, face à Palmyre, n'est pas un contemplateur détaché de l'histoire ; au contraire, enraciné dans le présent de sa civilisation, il voit son avenir annoncé par la ruine de l'ancienne cité syrienne.

La catastrophe et la décadence ne se résolvent donc pas dans l'épuisement de l'histoire – elles n'arrivent pas à devenir une apocalypse – mais c'est précisément à travers la crise, l'interruption et la rupture de la continuité entre les événements humains qu'elles offrent la possibilité de réfléchir sur la manière dont l'avenir mûrit dans le présent. Les multiples voies par lesquelles catastrophe et décadence s'offrent à la réflexion du XVIII^e siècle placent toutes l'être humain face au temps et à ses structures : c'est là, dans l'attente de l'avenir et dans la réappropriation du passé que le présent se découvre un *temps dense*, où les processus qui conduisent à la destruction coexistent avec ceux qui l'évitent ou la retardent. La catastrophe est, comme nous l'avons déjà dit, un grand

⁴⁹ J.L.R. D'Alembert, *Éloge de M. Le Président de Montesquieu*, dans D. Diderot, J.L. D'Alembert (sous la direction de), *Encyclopédie*, cit, t. V, p. vii.

laboratoire du temps et de l'humain dans le temps. À travers elle, l'histoire ne se présente plus comme la succession de dimensions temporelles discrètes et successives. Au contraire, le présent apparaît comme le lieu de l'*anachronisme* – c'est-à-dire de l'anticipation et de la survie de ce qui n'est pas (encore ou plus) contemporain⁵⁰ : s'il en est ainsi, c'est parce que le présent n'est pas le produit passif du passage du temps – il n'est pas le cadre mathématique de l'histoire –, mais une dimension entièrement humaine dans laquelle les *passions du temps* – ces passions qui, comme l'écrit Giovanni Paoletti, « ne se limitent pas à avoir un objet temporellement déterminé, mais investissent le temps ou l'une de ses dimensions en tant que tel »⁵¹ – construisent l'avenir sous la forme du projet et de l'anticipation.

3. *La catastrophe retenue*

Au XVIII^e siècle, la catastrophe, en transformant le présent en un temps ample où coexistent des anticipations de l'avenir et des fragments du passé, devient l'observatoire qui permet d'exposer et d'agir sur les lignes de tension – destructives ou constructives – qui traversent le présent. L'observation de l'histoire et de son propre temps du point de vue de la catastrophe peut donc transformer la catastrophe elle-même en une *catastrophe retenue*, c'est-à-dire en un outil qui permet d'éviter, de ralentir ou de différer la destruction que la catastrophe entraîne avec elle.

En transformant un événement ponctuel et violent – un cataclysme, une révolution du globe, une épidémie ou une famine – en un processus observé à distance, la catastrophe en change la nature : ce qui se produit dans l'instant et ne dure qu'un instant échappe au contrôle – même partiel – des causes humaines. La destruction en dehors de la conception catastrophique est un fléau – un châtement divin – ou un désastre naturel que l'homme subit passivement⁵² : au contraire, on peut agir sur l'événement catastrophique, en agissant sur l'ordre du temps. La catastrophe retenue est en effet, plus qu'un mode de prévention ponctuelle du désastre, une conception de l'articulation de la temporalité :

⁵⁰ À propos de l'anachronisme, cf. G. Didi Huberman, *Devant le temps : histoire de l'art et anachronisme des images*, Les éditions de Minuit, Paris 2000 et surtout Id., *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Les éditions de Minuit, Paris 2002.

⁵¹ G. Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Carocci, Roma 2023, p. 26, traduction personnelle.

⁵² Cf. A.-M. Mercier Faivre, C. Thomas (sous la direction de), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle*, cit.

retenir la catastrophe, c'est remanier l'ordre des temps, les reconnecter selon une orientation logique et morphologique qui, presque toujours, dérange la chronologie et fait surgir similitudes, retours et anticipations. Retenir la catastrophe, c'est observer ce qui du passé continue à vivre dans le présent et ce qui de l'avenir se prépare dans le présent – non seulement sous une forme directement causale, mais aussi sous une forme prophétique, c'est-à-dire comme la capacité d'aujourd'hui à agir sur lui-même à travers demain⁵³ : la catastrophe retenue anticipe ou retarde l'avenir, l'observe comme s'il était déjà arrivé, regarde aujourd'hui avec l'œil de l'histoire épuisée des civilisations d'hier, faisant de l'analogie et de la similitude un moyen de guider l'action dans ce nœud temporel élargi qu'est le présent. Dans cette perspective, la catastrophe retenue réarticule, pour reprendre les catégories d'Arnaldo Momigliano et de Reinhardt Koselleck, le rapport entre l'attendu et l'inattendu, entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente : retenir la catastrophe, c'est aussi augmenter la densité de l'attendu, en faisant de l'inattendu non pas le contraire de l'attendu, mais la contrainte et le point aveugle à partir desquels il redéfinit sa mesure.

La catastrophe peut être retenue parce qu'elle est, comme le note Ernesto De Martino, non seulement un « *risque anthropologique permanent* », mais aussi une « *représentation culturelle historiquement déterminée* » qui exhibe et rapproche intellectuellement la fin du temps pour la repousser, en transformant la réversibilité du temps – le renversement qui se trouve dans l'étymologie de « catastrophe » – en une occasion de repousser encore et encore la fin du temps⁵⁴. Si « la culture humaine, au sens général, est l'exorcisme solennel de ce risque radical »⁵⁵, c'est parce que, tout comme Persée qui regarde Méduse à travers le miroir, elle observe médiatement la destruction à travers la catastrophe, afin de repousser et de retenir la catastrophe elle-même.

À travers la catastrophe retenue, la modernité et le XVIII^e siècle en particulier s'approprient un avenir libéré de la tendance purement eschatologique de la temporalité chrétienne : l'inattendu et l'attendu sont les outils conceptuels humains qui s'appliquent à un espace in-

⁵³ Sur la valeur de la prophétie comme capacité du présent de se façonner par le biais du futur, cf. G. Frilli, M. Lodone (sous la direction de), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2022.

⁵⁴ E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, Édition EHESS, Paris 2016, p. 108.

⁵⁵ *Ibidem*.

certain et indécis, libéré mais pas encore libre. Cependant, les phénomènes de sécularisation à la Lowith ne sont pas les seuls à intervenir : au contraire, l'avenir s'avère être un domaine contesté, dans lequel des modèles similaires sont assumés dans des horizons temporels et théoriques différents. Religion et philosophie, sciences de la terre et de la nature, géographie et anthropologie multiplient les structures et les formes de la temporalité, tantôt recoupant leurs méthodes et leurs perspectives, tantôt en s'affrontant et en adoptant des solutions réciproquement incompatibles. Dans cette perspective, la catastrophe retenue est aussi une catastrophe contestée : c'est le cas, de manière emblématique, du déluge universel biblique que les philosophes matérialistes s'approprient⁵⁶. Comme l'a noté Giovanni Cristani, le Déluge, aux yeux des philosophes des Lumières, ouvre une brèche dans l'histoire du salut, constituant « un point faible dans la vision chrétienne de l'histoire universelle » : « il s'agit essentiellement d'une convulsion de la matière, d'une crise de la nature qui, en soi, ne fournit aucune preuve de l'existence de Dieu, mais qui, au contraire, montre la réalité des bouleversements effrayants d'une nature omnipotente et éternelle »⁵⁷.

C'est sur le fond de ces considérations que ce volume met à l'épreuve la catégorie de la *catastrophe retenue*, interrogeant les nombreux modes et les différents sens dans lesquels le XVIII^e siècle semble la décliner.

En premier lieu, la catastrophe retenue donne lieu à une sorte de pensée de la prévention. C'est le cas immédiatement après le tremblement de terre de Lisbonne, avec la lettre de Rousseau d'août 1756 que nous avons déjà évoquée : ici, la catastrophe d'aujourd'hui se transforme en un dispositif optique qui nous permet d'observer l'avenir, en prévenant la catastrophe de demain. Les distorsions urbaines et constructives de l'histoire, même de l'histoire morale, des arts et des techniques trouvent dans la catastrophe un banc d'essai qui les rend visibles et qui permet de les prévenir. Cette fonction de la catastrophe traverse toute la pensée du XVIII^e siècle – de Rousseau à Mercier, de Volney à Goethe – et acquiert une valeur tantôt ponctuelle, tantôt structurelle. La catastrophe enseigne, en effet, à agir autant sur l'effet qu'elle produit que

⁵⁶ Sur la valeur du déluge universel dans la culture philosophique française de la modernité voir M.S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle : le mythe du déluge universel*, cit.

⁵⁷ G. Cristani, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003, p. 106, traduction personnelle.

sur la cause qui l'engendre : la ruine, chez Volney, n'est pas seulement, comme chez Mercier, l'expression d'un urbanisme vorace, mais aussi celle d'une politique qui ne sait pas s'enraciner dans les nécessités anthropologiques fondamentales.

La capacité à retenir la catastrophe dans le sens de la prévention se réalise sous la forme d'une réarticulation de la temporalité : la catastrophe du passé de Palmyre, de Lisbonne ou de Rome parle de la catastrophe du futur de Londres ou de Paris. En ce sens, la catastrophe retenue prend souvent la forme temporelle du *futur antérieur*, c'est-à-dire du futur qui a toujours déjà eu lieu : dans la philosophie du XVIII^e siècle, la *catastrophe anticipée*⁵⁸ permet de révéler comment la destruction de demain se prépare depuis toujours dans le présent et en quelle mesure elle possède une réalité et une consistance dès le premier instant du processus qui la mènera à son terme. La catastrophe ne peut être retenue que lorsqu'elle apparaît comme une trajectoire, où le dernier pas est déjà contenu dans le premier.

La prévention, cependant, n'est pas seulement l'action du passé sur le futur, mais aussi celle du présent sur le passé : le regard catastrophique sauve dans le passé ce qui aurait pu retenir et conjurer la catastrophe, en le rachetant. C'est ainsi que Mercier ressuscite la voix, emprisonnée dans la pierre, de ceux qui ont été enfermés et presque submergés dans la Bastille⁵⁹. Plus radicalement, Volney, à la suite de Mercier lui-même, découvre dans le geste profane du présent qui détruit les œuvres de l'injustice du passé la rédemption de l'histoire, qui n'accepte pas que l'utile et le beau s'opposent : « tandis que l'amateur des arts s'indigne dans Alexandrie, de voir scier les colonnes des Palais pour en faire des *meules* de moulin, le Philosophe, après cette première émotion que cause la perte de toute belle chose, ne peut s'empêcher de sourire à la justice secrète du sort, qui rend au peuple ce qui lui coûta tant de peines, & qui soumet au plus humble de ses besoins, l'orgueil d'un luxe inutile »⁶⁰.

Deuxièmement, le XVIII^e siècle fait de la catastrophe retenue un

⁵⁸ Sur la catastrophe anticipée, voir G. Metken, *Les ruines anticipées (à la fin, la réalité rejoint la fiction)*, dans A. Porier, P. Poirier (sous la direction de), *Domus aurea. Fascination des ruines*, Centre George Pompidou, Paris 1978, pp. 19-24 ; P. Junod, *Ruines anticipées ou l'histoire au futur antérieur*, in *L'homme face à son histoire*, Payot, Lausanne 1983, pp. 23-47.

⁵⁹ Cf. L.S. Mercier, *Tableau de Paris*, 2 voll., édition établie sous la direction de J.-C. Bonnet, Mercure de France, Paris 1994, t. I, p. 723.

⁶⁰ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784, & 1785*, Chez Volland et Desende, Paris 1787, t. I, p. 249 (page mal numérotée)-256.

moyen d'interroger l'origine des civilisations et des institutions. Si, pour Boulanger, l'histoire commence par une catastrophe, c'est la religion qui, par le biais de ses rituels et ses croyances, met à distance et réséantise la catastrophe, en la retenant et en l'exorcisant, et en créant l'espace pour imaginer et concevoir l'avenir⁶¹. La religion et les institutions humaines deviennent l'expression de la tentative de conjurer la catastrophe puisqu'elles atténuent la peur des catastrophes imminentes de l'avenir – la peur de l'instabilité du temps. En ce sens, la catastrophe retenue devient une clé pour interroger l'histoire de l'homme et de ses croyances : de Vico, Boulanger et D'Holbach à Pagano, la catastrophe retenue montre la valeur ambivalente de la religion et de sa force instituante. Toute l'histoire des civilisations humaines se configure comme une tentative de retenir la catastrophe : l'effort de l'homme pour ne pas tomber dans la barbarie devient ainsi une interrogation permanente sur les origines et les fondements de l'histoire humaine. Les populations de Calabre et de Messine qui ont survécu au tremblement de terre de 1783 apparaissent aux yeux de Pagano et de Goethe comme des tableaux passés qui remettent en scène dans le présent les conditions originelles de l'histoire humaine.

Troisièmement, à travers la catastrophe retenue, le XVIII^e siècle semble réfléchir au statut de la culture et à sa valeur temporelle. Ce que les philosophes imaginent, ce n'est pas tant une histoire progressive et linéaire qu'une succession de bouleversements et de cataclysmes qui, sur le modèle des *Lois* de Platon, relâchent la continuité historique et la communication entre les générations. Herculanium et Pompéi et « les siècles barbares qui ont suivi celui d'Auguste »⁶² nous apprennent à douter de la possibilité de conservation et de survivance des savoirs et des techniques. C'est ainsi que l'*Encyclopédie* reconnaît sa fonction culturelle majeure dans l'effort pour retenir la catastrophe, empêchant les hommes de sombrer dans une barbarie recommencée :

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 hémisphère. Quelle reconnoissance la

⁶¹ Sur le rôle de la catastrophe originelle dans la philosophie de Boulanger voir P. Sandrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, Voltaire Foundation, Oxford 1986.

⁶² B.I.B de Fontenelle, *Digressions sur les Anciens et les Modernes*, dans Id., *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, Classiques Garnier, Paris 2016, p. 95.

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 ?⁶³

C'est dans cette clé que l'on peut lire la diffusion des dictionnaires et des ouvrages encyclopédiques à la fin du XVIII^e siècle : comme l'écrit Didier Masseur, « la multiplication des dictionnaires, la critique contemporaine l'a souvent noté, peut être interprétée comme le désir de sauvegarder un savoir menacé par tous les risques de dispersion et de perte »⁶⁴.

À la mémoire volontaire – à l'effort de maintenir et de transmettre la mémoire – s'ajoute ensuite la réflexion du XVIII^e siècle sur la mémoire involontaire : à travers les *objets du temps* se développe une enquête sur la capacité de la forme et du présent de retenir la mémoire⁶⁵. Autrement dit, la matière des choses se révèle être un réceptacle temporel qui transforme la surface lisse du présent en un dépôt stratigraphique de traces et de ruines, de temps submergé et fragmenté. C'est ainsi que la catastrophe retenue devient, entre Buffon et Boulanger, une manière d'observer le présent et sa profondeur temporelle : la mémoire est toujours catastrophe retenue parce qu'il n'y a de souvenir que dans la dialectique entre ce qui reste et ce qui disparaît. La mémoire n'est pas, en effet, le contraire de l'oubli, mais ce qui se détache sur un fond d'oubli.

Telles sont quelques-unes des trajectoires que prend la réflexion du XVIII^e siècle sur la catastrophe retenue et qu'explore ce volume. Dans tous les cas, les contributions présentes entremêlent, selon une tendance typique de la réflexion de l'époque, l'investigation matérielle et l'enquête philosophique, en se concentrant sur la relation entre l'histoire vécue et les conceptions de l'histoire : aux yeux de Boulanger, comme le montre sa lettre du 20 novembre 1755, le tremblement de terre de Lisbonne constitue une preuve de la centralité de ses théories sur la catastrophe⁶⁶. De même, chez Pagano, le « fléau de la Calabre », survenu alors qu'il était en train d'imprimer son ouvrage, en prend la valeur d'une confirmation⁶⁷.

⁶³ D. Diderot, *ENCYCLOPÉDIE*, dans D. Diderot, J.L. D'Alembert (sous la direction de), *Encyclopédie*, cit. t. V, p. 637rb.

⁶⁴ D. Masseur, *L'idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime*, cit., p. 93.

⁶⁵ Sur les *objets du temps* voir M. Marcheschi, *Storie naturali delle rovine*, cit.

⁶⁶ La lettre est reproduite dans P. Sandrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, cit., p. 238. Sur la lettre voir *ivi*, pp. 51-53.

⁶⁷ F.M. Pagano, *De' Saggi politici*. Ristampa anastatica della prima edizione (1783-1785), Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 2000, p. xi (p. 13), traduction personnelle.

Ces recherches sur la catastrophe retenue constituent enfin une contribution à l'enquête sur les historicités du XVIII^e siècle (Binoche)⁶⁸ : si cette époque apparaissait à Hume comme un « *historical Age* »⁶⁹, cela se réalise dans l'invention et la multiplication de modèles qui n'épuisent pas les formes du temps, mais explorent ses nombreuses dimensions et trajectoires.

* * *

Dans sa contribution, Alain Schnapp esquisse sur le long terme la valeur des ruines en tant qu'objets de permanence historique et produits de la catastrophe, explorant les significations qu'elles revêtent dans des contextes et des époques différents. Les civilisations mésopotamiennes voient dans les ruines un moyen de prévenir les crises pouvant menacer les cités et conjurer la catastrophe, tandis que les Juifs reconnaissent dans la ruine le signe de la colère divine. En revanche, le Moyen Âge chrétien interprète la ruine des anciennes villes comme la manifestation matérielle de l'effondrement de la culture païenne. Cependant, c'est Cola di Rienzo et Pétrarque, pour des raisons différentes, qui valorisent les ruines à partir du XIV^e siècle : si pour le premier, les ruines indiquent l'injustice ayant conduit à la fin des empires passés et constituent un outil pour refonder une cité juste, pour le second, elles mènent à une redécouverte du passé. À la Renaissance, les ruines se détachent de la catastrophe pour devenir l'objet d'un véritable savoir sur le passé : les antiquaires transforment ainsi la catastrophe en mémoire et savoir. C'est à travers cette trajectoire que, comme le montre Schnapp, les ruines acquièrent pendant les Lumières la capacité de refléter les événements de l'histoire et ses tensions, au point de devenir, avec Volney, un véritable appel à la raison et à la justice.

Maria Susanna Seguin, dans sa contribution, explore le rôle du déluge universel dans les débats du XVIII^e siècle, montrant comment la culture clandestine et philosophique s'approprie le déluge biblique pour en faire une fiction qui met en scène un second commencement de l'histoire des hommes, sapant à la base la temporalité eschatologique chrétienne et le monogénisme. À travers le déluge, l'histoire de l'homme

⁶⁸ Sur l'histoire à l'époque des Lumières, cf. B. Binoche, *Les trois sources de la philosophie de l'histoire (1764-1798)*, PUF, Paris 1994 ; Id., *La raison sans l'Histoire*, PUF, Paris 2007 ; *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Éditions EHESS, Paris 2018 ; A.M. Iacono, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Edizioni ETS, Pisa 2024.

⁶⁹ D. Hume, *Letters of David Hume to William Straban*, Clarendon Press, Oxford 1888, p. 155.

apparaît ainsi comme un épisode de l'histoire de la nature, donnant un nouveau sens à l'idée de catastrophe. Selon Maria Susanna Seguin, « le XVIII^e siècle se sert des catastrophes primitives comme d'un mythe scientifique, qui permet d'offrir à l'homme une autre forme d'identité, purement philosophique » : une identité qui découle des conquêtes de l'esprit.

Dans son article, Alfonso Maurizio Iacono observe, à partir du tremblement de terre de Lisbonne de 1755, les catégories de l'attendu et de l'inattendu, montrant l'émergence historique et conceptuelle d'une philosophie de la prévention et de la responsabilité humaine. Dans un second temps, cette question est déclinée à travers la réflexion sur les modèles historiques et théoriques de l'exode et de l'apocalypse, permettant à l'auteur de placer au centre de sa réflexion le problème de l'autonomie et de ses rapports avec l'inattendu et l'irréversible. La contribution se conclut par une discussion sur la pandémie et les guerres contemporaines, suggérant que la coopération et le sens collectif sont des attitudes essentielles pour se positionner face à l'histoire et au temps.

Dans sa contribution, Catherine Volpilhac-Augier montre comment, entre les *Lettres persanes* et *l'Esprit des lois*, la catastrophe constitue un point névralgique de la réflexion de Montesquieu. En discutant l'affirmation selon laquelle Montesquieu aurait été l'un des premiers à utiliser le terme « catastrophe » en français, lui attribuant son sens contemporain, Volpilhac-Augier montre en quoi cela s'opère en réalité de manière tout à fait paradoxale : la dépopulation apparaît à Montesquieu comme une « catastrophe insensible » qui, contrairement à son modèle catastrophique – le déluge universel – ne décrit pas une extinction brutale et immédiate du genre humain, mais relève plutôt d'une action cachée et lente. L'effet surprenant de l'utilisation de « catastrophe » vise ainsi à mettre en lumière le danger secret et dissimulé qui menace d'exterminer toute l'humanité, en essayant de le limiter, de l'atténuer ou de le retarder. La catastrophe devient ainsi pour Montesquieu l'occasion de réfléchir, loin de tout anthropocentrisme, à la position fragile mais persistante de l'être humain dans l'histoire, pris entre l'infini du temps et de l'espace : la catastrophe, bien qu'elle ne soit pas toujours évitable, apprend aux hommes à se regarder d'en haut, mettant ainsi en lumière les causes humaines, enracinées dans les régimes politiques, les lois civiles et les religions, qui en sont à l'origine.

Dans sa contribution, Elena Giorza examine un autre moment conflictuel de l'affirmation du sens contemporain du terme « catastrophe ». Giorza montre comment l'absence du terme « catastrophe »

dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne* de Voltaire révèle un choix sémantique et philosophique précis. En recourant également aux écrits voltairiens consacrés à la question des changements du globe, Giorza montre comment pour Voltaire le fait de reconnaître aux désastres de la nature le statut de catastrophes signifierait, d'une part, en légitimer la spectacularisation, alimentant la curiosité de ceux qui assistent au naufrage depuis le rivage ; d'autre part, cela signifierait renoncer définitivement, au nom d'une temporalité naturelle catastrophique, à l'idée d'un univers harmonieux et mis en ordre par le dieu newtonien si cher au philosophe.

Dans son article, Matteo Marcheschi examine la relation entre les catastrophes et les ruines, en montrant comment les ruines sont le produit matériel et temporel des catastrophes, capables d'engendrer la mémoire sous la forme d'une dialectique entre persistance et oubli. À partir du tremblement de terre de Lisbonne, qui révèle les présupposés temporels du terme « catastrophe », Marcheschi montre comment la ruine est à l'origine, au XVIII^e siècle, d'une série de tentatives multiples et diversifiées de retenir la catastrophe. Dans le débat, en marge du tremblement de terre de 1755, entre Voltaire et Rousseau, la catastrophe devient l'occasion d'une réflexion sur les raisons et les causes tout humaines qui l'ont exaspérée, produisant, à l'inverse, un processus qui vise à la conjurer. Entre Mercier et Volney se dessine alors une tentative de retenir la catastrophe en l'anticipant : c'est en rendant la catastrophe sensible que l'on fait émerger les raisons conceptuelles et politiques qui l'ont provoquée. En d'autres termes, la catastrophe anticipée permet de montrer comment la catastrophe du futur n'est pas un événement imprévu, mais ce qui se prépare depuis toujours dans les mailles du présent. Tout cela révèle une certaine conception de la temporalité et du présent comme temps dense qui mûrit dans la réflexion sur la catastrophe et la ruine : à cette fin, Marcheschi analyse l'œuvre de Boulanger en montrant comment toute catastrophe est une catastrophe retenue, produisant des ruines qui perpétuent, à travers la persistance partielle du temps dans la forme, la mémoire.

L'article de Geneviève Boucher est entièrement consacré à Mercier. À partir de l'analyse historico-lexicale du terme « catastrophe » et en soulignant son évolution, entièrement moderne, de son sens théâtral et dramaturgique à celui qui lui attribue la valeur de 'désastre', Boucher montre en quoi c'est la combinaison de ces deux significations qui permet à Mercier d'interroger le changement historique dans ses manifestations les plus radicales. C'est à travers la théâtralisation du monde que

dans le *Tableau de Paris* émergent les forces internes qui déclenchent la catastrophe et la mènent à son accomplissement, serait-ce sous la forme de la destruction anticipée – cette destruction préventive qui empêche une catastrophe plus grave. Ainsi, la catastrophe révèle sa valeur régénérative, qui devient prédominante, comme le montre Boucher, dans le *Nouveau Paris*, l'œuvre que Mercier écrit après la Révolution.

La contribution de Tommaso Parducci permet de mettre en lumière la manière dont la réflexion sur les ruines est structurante dans la construction de la *Scienza nuova* de Vico. En effet, Parducci montre en quoi le regard de l'antiquaire et du pyrrhoniste est le point de départ de la réflexion vichienne, en reconstituant de manière précise le contexte de l'enquête antiquaire napolitaine dans lequel évolue Vico lui-même. Cependant, Parducci souligne comment, dans un second moment, la dimension pyrrhoniste et antiquaire de la philosophie de Vico est dépassée et retravaillée dans une nouvelle perspective – historique et non plus statique – qui rétablit une identité temporelle et géographique précise pour les fragments (*frammenti*) et les débris (*rottami*) de l'Antiquité. C'est précisément à travers cette nouvelle perspective, à partir de la convergence que Vico établit entre philosophie et philologie, que la tentative d'historiciser l'Antiquité permet la naissance de la science vichienne.

Le volume s'achève sur l'article de Marco Menin qui observe la manière dont, à la fin du XVIII^e siècle, Bernardin de Saint-Pierre fait converger la réflexion sur la temporalité avec la réflexion sur l'harmonie à travers la catastrophe. En comparant la conception de la catastrophe et du temps historique qui se dégage de l'œuvre de Buffon, en particulier des *Époques de la nature*, avec celle des *Harmonies de la nature* de Bernardin de Saint-Pierre, Menin esquisse les lignes d'un dialogue dense, qui conduit l'auteur de *Paul et Virginie* à promouvoir une conception synthétique de la réalité ; cette dernière révèle l'harmonie générale qui se cache sous l'apparente discordance des faits naturels. S'il y a une catastrophe pour Bernardin de Saint Pierre, c'est une « catastrophe harmonieuse », qui remet en cause le point d'observation de la réalité.

* * *

Un premier noyau des recherches rassemblées dans ce volume a été présenté lors d'un colloque, organisé par Matteo Marcheschi, Giovanni Paoletti et Tommaso Parducci et consacré à l'idée de *catastrophe retenue*, qui s'est tenu à Pise les 17 et 18 mai 2022. L'organisation du colloque a été soutenue par le Département de Civilisations et Formes

TABLE DES MATIÈRES

<i>Matteo Marcheschi</i>	
Introduction	5
<i>Alain Schnapp</i>	
Les ruines et la mémoire des catastrophes de Sumer aux Lumières	29
<i>Maria Susana Seguin</i>	
Temporalité naturelle, temporalité historique : le déluge universel au XVIII ^e siècle	47
<i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	
La catastrophe et la mesure de l'inattendu	65
<i>Catherine Volpilbac-Auger</i>	
La catastrophe insensible	77
<i>Elena Giorza</i>	
« Lisbonne est abîmée, et l'on danse à Paris » : du désastre naturel à la catastrophe avec spectateurs	93
<i>Matteo Marcheschi</i>	
Retenir la catastrophe : la ruine et les temps enchevêtrés de l'histoire (1755-1788)	111
<i>Geneviève Boucher</i>	
Les imaginaires de la catastrophe dans les tableaux urbains de Mercier : du théâtre du monde à la dramatisation de l'Histoire	133
<i>Tommaso Parducci</i>	
Vico pyrrhonien et antiquaire. La construction de la <i>Scienza nuova</i> entre catastrophes et ruines	151
<i>Marco Menin</i>	
La catastrophe harmonieuse : Bernardin de Saint-Pierre contre Buffon	171

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



Publicazioni recenti

319. Tumminelli Angelo, *Pathos e logos dell'umano. Una teor-etica dell'esistenza in prospettiva interale*. In preparazione.
318. Meroi Fabrizio, *Figure del molteplice. Varietà e variazione in Leon Battista Alberti*, 2024, pp. 184.
317. Gracián Baltasar, *L'acutezza e l'arte dell'ingegno*, Introduzione di Blanca Perinián, Traduzione di Giulia Poggi, Note a cura di Giuliana Crevatin e Blanca Perinián, 2025, pp. 396.
316. Dividus Alessandro, *The Spiritual Structure of Society. L'organicismo sociale nel pensiero di Sir Henry Jones*, 2024, pp. 236.
315. Marcheschi Matteo et Parducci Tommaso [sous la direction de], *La catastrophe retenue. Le XVIII^e siècle et la mesure de l'inattendu*, 2025, pp. 192.
314. Capocci Mauro, Ienna Gerardo [a cura di], *La Società nella Scienza. Critica, Epistemologia e Politica in Marcello Cini*, 2025, pp. 208.
313. Bandi Fabrizia, *Spazi virtuali. Esplorazioni estetiche tra ambienti elettronici e immersivi*, 2024, pp. 148.
312. Donà Massimo, *È un enigma, questo. La filosofia di Moby Dick*, 2024, pp. 164.
311. Gadamer Hans-Georg, *In dialogo con Paul Celan*, cura e traduzione di Elena Romagnoli, 2025, pp. 84.
310. Guastamacchia Giuseppe [a cura di], *Il tempo ritrovato. Scritti per Massimo Ferrari*, 2024, pp. 288.
309. Lenner Leonardo, *Visum-factum. Vedere, immaginare, fare in Vico*, 2024, pp. 280.
308. Branca Antonio, *La realizzazione della ragione. Saggio su Kant e l'idealismo*, 2024, pp. 388.
307. Marinelli Maria Caterina, *Alle origini della Dottrina della Scienza. Maimon, Reinhold e Schulze*, 2024, pp. 176.
306. Gigante Marco, *L'inizio indicibile. Forme di vita e linguaggio in Wittgenstein*. 2024, pp. 168.

305. Filoni Marco and Palma Massimo [edited by], *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, 2024, pp. 168.
304. Fiorilli Mattia, *Esperienza e trascendentale. La conoscenza antropologica come condizione della morale kantiana*, 2024, pp. 228.
303. Fidelibus Francesca e Vinciguerra Lorenzo [a cura di], *Vico e dintorni. Scritti in onore di Riccardo Caporali*, 2024, pp. 218.
302. Ciglia Francesco Paolo, Di Biase Giuliana [a cura di], *Inabissarsi nel Divino. Mistica, religioni, filosofie*, 2023, pp. 432.
301. Savettieri Chiara [a cura di], *La «Catastrofe» dal Settecento all'Età contemporanea. Immagini, temi ed usi*, 2023, pp. 216, ill.
300. Gallo Franco, *Un'idea di prosa. Nietzsche, Walter Savage Landor e la conversazione immaginaria*, 2024, pp. 100.
299. Manca Danilo, *Hegel, Husserl e il linguaggio della filosofia*, 2023, pp. 312.
298. Cristofolini Paolo, *Il «coraggio della scoperta». Scritti tra filologia e filosofia*, a cura di Manuela Sanna, 2023, pp. 216.
297. Tenti Gregorio, *L'estetica di Schleiermacher*, 2023, pp. 204.
296. Caponigro Gabriella, «Un canto sale nel donare». *Erranza ed esilio della parola nel pensiero di Emmanuel Levinas*, 2023, pp. 144.
295. Altini Carlo, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*. Seconda edizione rivista e ampliata, 2023, pp. 288.
294. Pintus Giuseppe, *Il dono e il bene. Studio su Jean-Luc Marion*, 2023, pp. 200.
293. D'Alessandris Francesca, *La persona e la traccia. Ipotesi sull'esistenza e il suo racconto a partire da Paul Ricoeur*, 2023, pp. 208.
292. Bombaci Nunzio, *La persona, il prossimo, l'amico. Le figure dell'altro in Pedro Laín Entralgo*, 2023, pp. 296.
291. Tenneriello Luca, *Thomas Hobbes. La religione e la coscienza*, 2023, pp. 228.
290. Ciabrone Raffaele, *La scomparsa dello Spirito in Occidente. I Concili Ecumenici di Vienne e di Costantinopoli IV e la dottrina della Chiesa cattolica sull'anima umana*, 2023, pp. 256.
289. Romagnoli Elena, *Oltre l'opera d'arte. L'estetica performativa di Gadamer tra idealismo e pragmatismo*, 2023, pp. 156.
288. Perfetti Stefano, *Filosofia, teologia politica e Bibbia in Alberto Magno*. In preparazione.
287. von Helmholtz Hermann, *Ottica e pittura*, traduzione e cura di Carmelo Calì, 2023, pp. 180.
286. Malebranche N., Dortous de Mairan J.-J., *Lettere (1713-1714)*, Introduzione e note a cura di Cristina Santinelli, con una appendice su *Malebranche e lo spinozismo*, 2023, pp. 140.
285. Coda Elisa, *Pensiero divino, anime umane. L'aristotelismo di Temistio e la filosofia pre-moderna*, 2022, pp. 276.
284. Ramazzotto Nicola [a cura di], *L'estetica pragmatista in dialogo. Tradizioni, confronti, prospettive*, 2022, pp. 140.
283. Peruzzotti Francesca, *La prova del tempo. Nascita, storia, escatologia in Hans Urs von Balthasar e Jean-Luc Marion*, 2022, pp. 280.
282. Coco Emanuele [a cura di], *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica. In omaggio a Francesco Coniglione*, 2022, pp. 656.
281. Chirurgo Carlo, *Europa trasfigurata. Per una filosofia della potenza tra Nietzsche e Guadagni*, 2022, pp. 264.
280. Gaglione Rossella, *Guardarsi senza respirare. Studio sulla coscienza in Vladimir Jankélévitch*, presentazione di Felice Ciro Papparo, 2022, pp. 220.
279. Bissiato Giuditta, Galli Dino, Longoni Giulia, Murrone Paolo, Nastasi Giuseppe [a cura di], *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti*, 2022, pp. 232.
278. Patella Giuseppe, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, 2022, pp. 144.
277. Menon Marco, *Vilém Flusser e la «rivoluzione dell'informazione». Comunicazione, etica, politica*, 2022, pp. 240.

276. Peruzzotti Francesca Elide, *La prova del tempo. Nascita, storia, escatologia in Hans Urs von Balthasar e Jean-Luc Marion*. In preparazione.
275. Perfetti Stefano [a cura di], *Pensare l'esperienza musicale*, 2021, pp. 140.
274. Ciglia Francesco Paolo, *La rosa e il perché. Per una fenomenologia del mistero*, 2021, pp. 216.
273. Carbone Guelfo, *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, 2021, pp. 224.
272. Mori Luca, *Cinetica della psiche. Cura di sé ed esercizi dei filosofi dal mondo antico al XVII secolo*, 2021, pp. 280.
271. Iaia Gaetano, *La vita, un saggio infinito. Studi su Michel Henry*, 2021, pp. 156.
270. Ivaldo Marco, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, 2021, pp. 136.
269. Riccio Monica, *L'infanzia introvabile. Dalla sauvagerie all'idiozia tra XVIII e XIX secolo*, 2021, pp. 132.
268. Nanetti Emma, *La modernità di Giambattista Vico tra mito e metafora*, 2021, pp. 148.
267. Lomonaco Fabrizio, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, 2021, pp. 220.
266. Iacono Alfonso Maurizio, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, 2024, pp. 120.
265. Iacono Alfonso Maurizio, Steffenino Francesca [a cura di], *La merce entra in scena. Il postmoderno e Marx*, 2023, pp. 200.
264. Cardullo R. Loredana e Coniglione Francesco [a cura di], *Mythos e Logos. Tra archetipi antichi e sguardi sul futuro*, 2021, pp. 292.
263. Dada Silvia, *Maternità e Alterità. Per una bioetica della cura*, 2021, pp. 248.
262. Suozzi Stefano, *L'arte della fuga. Attualità e inattualità dell'immagine e della scrittura*, 2021, pp. 104.
261. De Fazio Gianluca, *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, prefazione di Manlio Iofrida, 2021, pp. 252.
260. Alagna Mirko, Mazzone Leonard, *Superficialismo radicale. Soggetti, emancipazione e politica*, 2021, pp. 136.
259. Romagnoli Elena, *Ermeneutica e decostruzione. Il dialogo ininterrotto tra Gadamer e Derrida*, 2021, pp. 170.
258. Pirollozzi Antonio, *In principio era il Logos. E il Logos si fece carne. Hegel commenta il Prologo giovanneo*, 2021, 2024², pp. 160.
257. Cassina Cristina [a cura di], *Balzac politico*, 2021, pp. 212.
256. Frilli Guido, Lodone Michele, *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, 2022, pp. 168.
255. Mariani Adriano, *Il passaggio al trascendente. Dialogando con atei e credenti*, 2021, pp. 216.
254. Perullo Nicola, *L'altro gusto. Per un'estetica dell'esperienza gustativa*. Seconda edizione ampliata, arricchita e rielaborata, 2021, pp. 216.
253. Ciglia Francesco Paolo, *Il filo di Arianna. Prime linee di una fenomenologia del mistero*. In preparazione.
252. Bignotti Sara, *Il senso del libro. Filosofia e linguaggi del marketing editoriale*, 2021, pp. 224.
251. Monceri Flavia, *Mangio, quindi sono? Cibo, potere, interculturalità*, 2021, pp. 132.
250. Zilio Federico, *Consciousness and World. A Neurophilosophical and Neuroethical Account*, prefate by Georg Northoff, 2020, pp. 384.
249. Suitner Riccarda, *I dialoghi dei morti del primo Illuminismo tedesco*, 2021, pp. 328.
248. Amato Pierandrea, *Filosofia del sottosuolo. Ipotesi sull'ultimo Foucault*, 2020, pp. 152.
247. Alberto Magno, *Problemi risolti*, introduzione, traduzione e note a cura di Anna Rodolfi, 2020, pp. 152.
246. Paoletti Giovanni [a cura di], *Metafisica e immaginazione. Da Suárez a Vico*, 2020, pp. 240.
245. Scarafle Giovanni, *Mind the gap. Letica oltre il divario tra teorie e pratiche*, 2020, pp. 200.
244. Pagliacci Donatella, *Dignità umana e vita morale. La via di Agostino*, 2020, pp. 292.

Edizioni ETS

Palazzo Rancioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di aprile 2025