



PIERRE GIRARD

« DOVE NON SI CONOSCE IL VIVER CIVILE ».¹
 NATURE ET HISTOIRE DANS LES *LETTERE*
ACCADEMICHE D'ANTONIO GENOVESI

«DOVE NON SI CONOSCE IL VIVER CIVILE».

NATURE AND HISTORY IN ANTONIO GENOVESI'S *LETTERE ACCADEMICHE*

The aim of this article is to show the particular place of the Lettere accademiche within the corpus of Antonio Genovesi. Far from being a simple pamphlet, these letters offer, on the contrary, the conditions of possibility of a science of man based on the history and the human making, and that without having recourse to a hypothetical golden age. This positioning, resolutely in favour of civilization, gives Genovesi an original place in the history of ideas, notably in relation to Rousseau, Hobbes, but also Diderot

Antonio Genovesi a souvent été vu comme une figure centrale de la *Respublica literaria* et un des représentants majeurs des Lumières méridionales italiennes.² Sa célébrité, due en grande partie à la mise en place en 1754 d'une des premières chaires universitaires en Europe consacrée exclusivement à l'économie politique,³ a même pu occulter paradoxalement une pensée complexe, à la lisière entre un dispositif théorique extrêmement construit et une attention pratique

¹ *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati* (1764), G. GASPARI (éd.), Sugarco, Milano 1993, p. 66.

² Pour une présentation générale, voir A. LAMBERTI, *Antonio Genovesi face à l'époque des Lumières*, « Archives de philosophie », *L'invention de la modernité à Naples*, P. GIRARD (dir.), LXXX, 2017, 3, pp. 463-475.

³ Sur l'instauration de cette chaire, voir notamment P. AUDEGEAN, *Leçons de choses. L'invention du savoir économique par ses premiers professeurs : Antonio Genovesi et Cesare Beccaria*, « Astériorion », V, 2007 [<https://journals.openedition.org/asterion/824>].



et concrète à la situation du royaume de Naples et à ses possibilités de réforme.⁴ La force de la figure de Genovesi est également d'être à même d'articuler plusieurs traditions,⁵ de les faire se mélanger au sein d'une pensée entièrement consacrée à l'action pratique. Loin de la légende forgée au XIX^e siècle d'un Vico qui aurait « *vivuto solitario nel suo gabinetto* »,⁶ pour reprendre la célèbre formule de Francesco De Sanctis, Genovesi s'insère au contraire de manière extrêmement dynamique dans la République des lettres comme l'héritier de la tradition du « *ceto civile* »⁷ napolitain de la seconde moitié du *Seicento*, celle qui s'est construite autour de la promotion de la *Libertas philosophandi* et de la tradition « *investigante* », avec des figures comme Tommaso Cornelio, Leonardo Di Capua, Francesco D'Andrea, Giuseppe Valletta, et leurs continuateurs au début du *Settecento*, en premier lieu Vico, mais aussi Costantino Grimadi, Pietro Giannone. Héritier de cette tradition, Genovesi sera aussi en contact avec les principaux intellectuels de son époque, Ludovico Antonio Muratori,⁸ Antonio Conti,⁹ les frères Verri, mais aussi en lien avec les lumières européennes, notamment françaises (Diderot, Rousseau), et anglaises.

Cette position centrale dans les Lumières italiennes, qui donnera à Genovesi une postérité

⁴ Sur ce point, voir M. AGRIMI, *Antonio Genovesi e l'illuminismo riformatore nel Mezzogiorno*, « *Belfagor* », XXII, 1967, pp. 373-410 ; F. VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, dans ID., *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1998 [1969], pp. 523-644. Voir également V. FERRONE, *Scienza, natura, religione : mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovene, Napoli 1982. Plus récemment voir G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli 1989, pp. 369-451 ; M. RICCIO, *La filosofia civile nella tradizione illuministica meridionale : Genovesi, Filangieri, Pagano*, dans *Momenti della filosofia civile italiana*, M. MARTIRANO-G. CACCIATORE (éd.), *La Città del Sole*, Napoli 2008, pp. 79-107.

⁵ Sur cette propension de Genovesi à savoir mêler plusieurs traditions, voir S. DI LISO, *Libertà e natura dell'uomo in Antonio Genovesi*, « *Rivista di storia della filosofia* », LXVIII, 2012, 2, pp. 293-294.

⁶ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, « *La nuova scienza* », Newton, Roma 1991 [1870], p. 508.

⁷ Sur ce point, voir S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1965 ; ID., *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*, Olschki, Firenze 1969.

⁸ Voir notamment A. LAMBERTI, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020, *passim*.

⁹ Sur le rapport Genovesi-Conti, voir N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968.

manifeste tant son influence est grande chez Francesco Longano, Giuseppe Maria Galanti,¹⁰ Gaetano Filangieri et Mario Pagano¹¹ a pu quelque peu faire oublier les mécanismes de sa pensée derrière un « éclectisme »¹² souvent présenté comme principe d'identité de l'ensemble de son corpus. S'il est à l'évidence possible de relier cet éclectisme au célèbre article de l'*Encyclopédie*,¹³ il serait en revanche plus discutable de le réduire à une simple appréciation générale qui serait plutôt le signe de la difficulté à saisir réellement l'unité de sa pensée. Plutôt que de voir dans cet éclectisme une simple appréciation générale, peut-être faut-il voir en lui une vraie méthode philosophique qui insérerait du coup clairement Genovesi dans le sillage de la tradition « investigante », dont on trouve un écho évident dans ses plus grands textes, en premier lieu son *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753). De ce point de vue, cet éclectisme est proche à notre sens de la « filosofia elettiva » dont F. D'Andrea faisait la promotion dans ses textes consacrés à l'atomisme à la fin du XVII^e siècle :¹⁴

Questa filosofia è nimica delle dispute, poichè attendendo alla verità delle cose, sdegnata come inutili le contenzioni delle parole. E perchè delle cose noi non potemo haverne altra cognizione, che per mezzo de' sensi, perciò tutta è dedita alle sperienze et al discorso sensato, che fondasi sopra le medesime. Quindi non giurando nelle parole di alcuno, da molti è chiamata filosofia libera, perchè non sta ligata a' principii delle scuole ; da altri filosofia elettiva, perchè elige da tutte le sette quello che ciascheduna ha di buono ; da altri filosofia moderna, per la novità delle sperienze, non conosciute da gli antichi ; ma meglio di tutti è chiamata più comunemente filosofia sensata, perchè, colla scorta de' sensi, non ammette per vero nelle

¹⁰ Il est notamment l'auteur de *l'Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi, pubblico professore di civil economia nell'università di Napoli*, 1772.

¹¹ Sur la « scuola » de Genovesi et ses « due correnti », voir F. VENTURI, *Introduzione*, in *Illuministi italiani. Riformatori napoletani*, vol. II, t. 1, Ricciardi, Milano-Napoli, 1997 [1962], p. XIV et sq. Plus récemment, voir la belle étude de C. PASSETTI, *Verso la rivoluzione. Scienza e politica nel Regno di Napoli (1784-1794)*, Vivarium, Napoli 2007.

¹² Sur ce point très discuté par la critique, voir l'ouvrage pionnier de P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1972 ; E. GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, dans ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 1993 [1970], pp. 253 et sq. ; A. LAMBERTI, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, op. cit., pp. 73 et sq.

¹³ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 2, A. PONS (éd.), Flammarion, Paris 1986, pp. 7-15.

¹⁴ On trouve par exemple exactement la même tonalité dans l'autobiographie de Giannone : « Che in filosofia niuno dee astringersi a militare sotto un particolar duce, ma l'unica sua scorta e guida, in investigando l'opre stupende di natura, dover essere la sola ragione e l'esperienza » (*Vita*, dans *Opere di Pietro Giannone*, S. BERTELLI-G. RICUPERATI (éd.), Ricciardi, Milano-Napoli 1971, p. 50).

cose sensibili se non quello che per essi sensi ne vien dimostrato.¹⁵

On trouve déjà dans ce texte de D'Andrea, ce qui sera au cœur de la pensée de Genovesi, à savoir la méfiance envers une philosophie verbale, qui telles les dérives du « scolastichismo »,¹⁶ nous fait oublier les « cose » pour nous contenter de leur représentations verbales.¹⁷ Cette « filosofia elettiva » est aussi celle de Genovesi et va au-delà, on le voit bien, d'une simple question de dénomination. Elle est une vraie méthode heuristique et un impératif moral pour le « savio » qui doit nécessairement œuvrer au sein de la communauté des hommes avec comme horizon la « pubblica felicità ». De ce point de vue, Rosario Villari a parfaitement raison en rappelant que si « svolta » il y a dans l'*iter* de Genovesi, cette dernière ne saurait se réduire à un simple événement biographique, qui se limiterait au « passaggio da un tipo di speculazione astratta e metafisica » à « una più concreta riflessione sui problemi economici »,¹⁸ mais serait plus radicalement la mise au jour d'un nouvel horizon problématique lié aux temps de Genovesi qui l'amènerait à neutraliser des polémiques inutiles d'arrière-garde pour se consacrer aux problèmes urgents de son temps et à la construction du futur.¹⁹ Bien évidemment, nous ne pouvons en quelques lignes revenir sur le mécanisme de ce passage et sur ses conséquences, mais nous voudrions l'illustrer en revenant sur un texte de Genovesi souvent moins cité que les autres, mais qui nous semble tout à fait représentatif de cet éclectisme ayant cette double valeur méthodologique et morale, à savoir les *Lettere accademiche* (1764).

Ces *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati*, dont il existe deux éditions, la première parue en 1764 et la seconde en 1769,²⁰ occupent en effet à notre

¹⁵ Dans *Lezioni*, dans A. BORRELLI, *D'Andrea atomista. L' « Apologia » e altri inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Liguori, Napoli 1995, p. 148.

¹⁶ « Lo scolastichismo aveva guastato tutti i miei studi » (*Vita di Antonio Genovese*, dans A. GENOVESI, *Scritti*, F. VENTURI (éd.), Einaudi, Torino 1977, p. 7).

¹⁷ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, dans GENOVESI, *Scritti*, op. cit., pp. 46 et sq.

¹⁸ R. VILLARI, *Antonio Genovesi e la ricerca delle forze motrici dello sviluppo sociale*, « Studi storici », I, 1970, p. 29.

¹⁹ A. Genovesi semble ici à nouveau très proche de la tradition « investigante », de cette philosophie « nimica delle dispute » inutiles et dont la dynamique consiste à éviter le champ de la confrontation théologico-politique sur lequel les *veteres* tentent de l'attirer. Sur cette idée, voir notre ouvrage : P. GIRARD, « *Comme des lumières jamais vues* ». *Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples (1647-1744)*, Champion, Paris 2016, *passim*.

²⁰ Il existe deux éditions de ce texte, en 1764 et 1769. La seconde édition présente de nombreuses modifications. Sur ce point, voir la note de présentation de F. VENTURI, dans GENOVESI, *Scritti*, op. cit., pp. 208-209.

sens une place à part et du même coup significative dans le corpus de Genovesi. Si l'on peut en effet facilement discerner, par leurs objectifs, leur destination, leur niveau rhétorique, les premiers textes écrits en latin, les textes à valeur didactique, des manifestes de la *libertas philosophandi* comme le *Discorso*, plus difficile est la mise au jour du statut des *Lettere accademiche*, bien peu « académiques » en apparence et plus proches de la forme pamphlétaire. Ces lettres se présentent sous la forme d'un dialogue entre un « abate », derrière lequel il est facile de reconnaître Genovesi lui-même et un « canonico », Giuseppe Torallo, dont Genovesi invente les répliques. Si la forme dialoguée n'est en rien nouvelle (pensons à Galilée, à Diderot, etc.), elle rapproche néanmoins les efforts de Genovesi d'autres textes contemporains, notamment les nombreuses explorations littéraires au sein du *Caffè*, dont les buts didactiques sont analogues avec l'objectif de Genovesi.²¹ Il y a donc dans ce texte une véritable mise en scène de l'exposition de la pensée qui se sert des qualités de la langue italienne pour « insegnare diletando ». ²² Il faut du reste noter que cette mise en scène se construit sur un paradoxe visant à troubler le lecteur. Genovesi indique en effet d'un côté les conditions dramatiques de l'écriture de ce dialogue, contemporaines de la terrible famine de 1764,²³ qui constitue un défi même pour l'ensemble des politiques réformistes en cours dans le Royaume de Naples et auxquelles adhère Genovesi. Cette « atroce pestilenza che ne diede l'occasione »²⁴ et qui, selon certains interprètes, marque une « radicalisation » de la pensée de Genovesi,²⁵ semble contraster avec la « brigata di persone », évident écho de la « lieta brigata » de Boccaccio, qui se lance dans cette dispute pour « trapassare sollazzevolmente le ore noiose » et « per rivolger l'animo dalle presenti nostre miserie ». ²⁶ Ce contraste entre une réflexion théorique qui semble déliée de la réalité et des conditions d'écriture en lien avec un événement précis est aussi une marque de la méthode de Genovesi qui indique en creux que la pensée n'est jamais autant féconde que lorsqu'elle s'ancre dans le *hic et nunc* et les difficultés du temps présent. La fécondité du texte, sa mise en scène littéraire, ne doivent donc pas être vues comme un artifice nous éloignant de la terrible situation de 1764, mais comme l'occasion de la penser et d'y remédier.

La critique a du reste souligné à juste titre la force théorique de ce texte²⁷ qui ne doit en

²¹ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article *I cardini della società civile nell'Illuminismo milanese*, dans *Momenti della filosofia civile italiana*, *op. cit.*, pp. 74 et sq.

²² *Lettere accademiche*, *op. cit.*, p. 182.

²³ Sur cet événement, voir S. DE RENZI, *Napoli nell'anno 1764 ossia documenti della carestia e della epidemia che desolarono Napoli nel 1764*, G. Nobile, Napoli 1868. Sur l'importance de cet événement, voir aussi G. RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1871, pp. 163 et sq.

²⁴ *Lettere accademiche*, *op. cit.*, p. 183.

²⁵ Voir VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, *op. cit.*, p. 611.

²⁶ *Lettere accademiche*, *op. cit.*, p. 31.

²⁷ Voir VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, art. cit., p. 603 ; VILLARI, *Antonio Genovesi e la ricerca delle forze motrici dello sviluppo sociale*, art. cit., p. 49.

aucun cas être considéré comme un simple exercice littéraire marginal au sein du corpus de Genovesi, mais qui, tout au contraire, l'insère clairement au sein du débat européen sur les statuts respectifs du monde « sauvage » et des nations civilisées. La particularité de la méthode de Genovesi est de savoir faire naître cette discussion et de la construire non pas de manière abstraite, mais, au contraire, en se plongeant dans les questions concrètes liées au réformisme napolitain. On est à l'opposé de la méthode de Rousseau fondée sur une mise à l'écart des faits. Il est bien sûr impossible ici de reconstruire ce débat qui marque de manière complexe et durable l'ensemble des Lumières européennes.²⁸ L'originalité de Genovesi est, à notre sens, d'y entrer de manière double. Il s'oppose d'une part de manière évidente dans les *Lettere accademiche* à une tradition qui remonte à l'humanisme et qui tente de discerner dans l'état sauvage un état de pureté supérieure à celui de la civilisation synonyme de corruption. Ce mouvement qui apparaît notamment avec la découverte du nouveau Monde et l'ouverture de nouvelles routes vers l'Asie²⁹ fait se confronter la « civilisation » aux « sauvages » avec la volonté progressive de comprendre ces derniers. Si cela est manifeste dès Montaigne, le mouvement marque plus profondément les Lumières européennes. « L'autre », le « sauvage » est à la fois celui qui manifeste « innocence et bonheur »,³⁰ celui qui ne serait pas corrompu, mais aussi celui qui, en creux, révèle l'état de dégradation des sociétés dites civilisées. Pour Genovesi, cette soi-disant pureté des sauvages est illusoire, position qui lui donne du reste une place particulièrement originale dans l'histoire des idées. Cela apparaît de manière répétée dans l'ensemble du corpus, notamment dans ce texte des *Lettere accademiche* à la tonalité vichienne dans lequel Genovesi décrit de manière extrêmement imagée la vie sordide des « selvaggi » :

I Cafri e gli Uttentotti sono di certi selvaggi della punta meridionale dell'Africa. Cacciatori, pastori, vagabondi. Lettere, leggi, polizia, arti, culto religioso, sono per essi termini ignoti. [...] Le loro case son di certe malvage capanne, dove sguazzano le piogge, il vento, gl'insetti, il disagio. La miseria, la noia, la penitenza, non hanno più superbe magioni. [...] Quanto poi è gentile il rito delle nozze ! Colui che vi fa da piovano, scava con degli unghioni de' lunghi solchi in su quel sevo, e loro manda da su in giù di certe zaffate di urina da riparlarne poi. È bisogna che sia ben provisto di quest'acqua lustrale. [...] Quando le mogli vogliono fare delle gran finezze a' loro mariti, lor presentano un pugno di pulci, ch'essi ingozzano

²⁸ Sur ce point, la critique est extrêmement développée. Voir, entre autres, M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, François Maspero, Paris 1971 ; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014. Sur la déclinaison italienne de ce débat, voir de V. FERRONE, *Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano*, dans ID., *Una scienza per l'uomo. Illuminismo e Rivoluzione scientifica nell'Europa del Settecento*, UTET, Torino 2007, pp. 173-192. Voir aussi de S. GAMBINO LONGO, *Sine moribus errantes. Les discours sur les temps premiers à la Renaissance italienne*, Droz, Genève 2016.

²⁹ Voir notamment R.P. LUÍS DE FRÓIS, *Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs* (1585), Chandeigne, Paris 2009.

³⁰ Sur ce point, voir notamment le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot.

non altrimenti che noi i nostri confetti, gli anisi, i diavoloni, i pistacchi. Dilicatezza ! Felicità degl'ignoranti ! Oh bella età dell'oro !³¹

Pour Genovesi, en aucun cas ces nations sauvages ne sauraient être un modèle à imiter pour nos civilisations corrompues. Le retour à un Âge d'or perdu, le concept même d'excès de civilisation, tel qu'il peut le voir chez Rousseau et en particulier dans les deux discours de 1750 et de 1755 sont explicitement ciblés par Genovesi,³² notamment dans un passage célèbre d'une lettre adressée à Orsola Garappa en 1768 où il revient sur l'objectif même de ses *Lettere accademiche* :

Non niego di aver preso di mira alcuni paradossi del Rousseau : ma il principal fine fu di combattere molti Rousseau che son qui tra noi, ancorché ignoranti d'ogni letteratura. Ella sembra che convenga col Rousseau che i popoli selvaggi sieno per due capi più liberi, religione e governo. Mi permetterà Vostra Signoria Illustrissima, che io, venerantissimo del suo raro spirito e della non ordinaria penetrazione della sua mente, dissentisca rispettosamente da cotesta persuasione ? Ho lette moltissime relazioni di popoli barbari e salvatici d'ambidue gli emisferi. Ardisco dire che la curiosità di conoscere la nostra natura, in niuna parte delle mie letture e meditazioni mi ha spinto con maggior veemenza, quanto nello studio della vita de' selvaggi. In tutti ho trovato una religione da schiavi, stupefacienza crudelissima e un governo arbitrario, fiero, tirannico.³³

Le propos de Genovesi est clair. C'est moins la pensée de Rousseau qui est combattue que les conséquences que cette même pensée peut avoir sur notre façon de comprendre l'adhésion nécessaire au mouvement de civilisation. De ce point de vue, Genovesi, confiant dans la civilisation, ne considère pas que le développement de l'humanité engendre de manière tragique les éléments qui la corrompent en même temps qu'ils lui permettent de progresser. Contre cette vision, il considère que c'est moins la civilisation qui est en cause, que sa dégradation qui lui fait perdre sa force initiale. Il y a là à notre sens un modèle sous-jacent, peut-être plus puissant que l'opposition à Rousseau, à savoir la notion vichienne de « Barbarie della riflessione ». ³⁴ Dans sa dernière version de sa *Scienza nuova* en 1744, Vico montre en effet que lorsque que le « corso che fanno le nazioni » oublie de se fonder sur le « senso comune », la raison au lieu de se nourrir de ce qui l'a rendue possible à ses divers stades de développement, se replie sur ses pures instances logiques et devient « barbare ». Cette « barbarie della riflessione », que Vico a soin de ne pas confondre avec la « ragione tutta spiegata », laquelle s'est précisément développée sur la dynamique collective de « l'umanità », caractérise une civilisation qui perd la raison de son développement. L'humanité se réduit alors à une simple « folla de' corpi » et vit « come bestie immani in

³¹ *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 61-62.

³² *Ibid.*, p. 44.

³³ *Lettere familiari dell'abate Antonio Genovesi*, tomo secondo, in Venezia, MDCCLXXXVIII, pp. 72-73. Sur ce passage, voir le commentaire de G. GASPARI, dans *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 23-24.

³⁴ *Scienza nuova* (1744), § 1106.

una somma solitudine d'animi ».³⁵ Ce n'est donc pas le mouvement de civilisation qui est en jeu chez Vico, qui de ce point de vue se sépare lui aussi de ce que proposera plus tard Rousseau, mais un mouvement qui a perdu sa dynamique interne, et qui ne produit plus qu'une fausse civilisation. Ce n'est donc pas tant un excès de civilisation qui produit cette barbarie finale, qu'une civilisation non partagée, inégale et abstraite. Cette position est explicitement présente chez Genovesi qui se sert du dispositif théorique de Vico pour construire sa propre pensée. Ainsi, il montre dans son *Discorso* que :

La prima e la più antica filosofia delle nazioni non fu che etica, economica, politica. I primi filosofi furono in un tempo istesso i legislatori, i padri, i catechisti, i sacerdoti delle nazioni. La loro filosofia era tutta cose, e la vita era vita di cittadini persuasi che come partecipavano a' comodi della società, così dovevano aver parte alle cure ed alle fatiche, o per lo ben pubblico, o per lo ben domestico.³⁶

Le ton vichien de ce passage (les « sacerdoti delle nazioni » sont très proches des « poeti teologici » de Vico) indique la règle d'un bon développement de la civilisation, à savoir une philosophie « tutta cose », collective, qui sait maintenir le rapport avec la réalité concrète des hommes. Ce n'est que parce que ce réquisit n'a pas pu être maintenu que cette dynamique civilisationnelle finit par s'enrayer, que les « D. Chisciotti della repubblica delle lettere, combattenti cogli indestruttibili giganti delle chimere, per la gloria vanissima di sottilissimo ingegno, loro Dulcinea del Toboso, salirono in alta stima, ed usurparono il premio dovuto al vero sapere ».³⁷ Le mal ne vient pas de la civilisation elle-même, et encore moins de son excès, mais au contraire de son défaut, du risque de n'être qu'une simple fiction. Ce défaut qui avait pour conséquence qu'on avait de plus en plus tendance à « studiar meno l'originale che ci è dinanzi agli occhi, e più le copie »,³⁸ a permis de se faire se multiplier ces « Penelopi della filosofia », dont les productions sont « come peste del vero sapere e della virtù ».³⁹ Cette critique d'un savoir artificiel, qui se repaît des *verba* au détriment des « cose » apparaît dans la critique féroce et réitérée du « letterato, o un filosofante alla moda, i quali spesso si trovan essere de' più stolti abitanti del nostro pianeta, e perciò meschini e infelici ».⁴⁰

On voit alors dans quelle mesure les *Lettere accademiche* dépassent le cadre d'un simple texte polémique à l'encontre de la diffusion du rousseauisme en Italie, notamment dans le sillage de la publication des deux discours, et s'appuient plus précisément sur un dispositif complexe qui permet de discerner les conditions de possibilité d'une véritable anthropologie qui se développe

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, op. cit., p. 47.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁰ *Lettere accademiche, op. cit., p. 42*

entre nature et histoire. Ce dispositif apparaît en creux des dialogues des *Lettere accademiche*, mais n'en reste pas moins solidement établi autour de plusieurs positions clés. Le premier point, que l'on retrouve du reste dans d'autres textes de Genovesi, se fonde sur la reconnaissance de la primauté de la « ragione ». Genovesi considère dans son *Discorso* que si la « macchina umana » est ce qui « più dimostra la sapienza e l'arte con cui egli [Il Creatore] ha fatto il mondo », cette « macchina » ne serait rien sans le gouvernement de la raison (« Ma qual sarebbe la di lei sorte se la ragione non la governasse ») définie comme « *Arte universale* ». ⁴¹ La raison apparaît ici pour Genovesi autant comme une méthode (« *Arte* »), comme un principe dynamique que comme une faculté statique. En d'autres termes, cette « macchina umana » est une pure possibilité sans un gouvernement rationnel qui serait à même d'en produire toutes les potentialités. De ce point de vue, l'appréciation de Genovesi est constante et l'éloigne autant de Rousseau que de Montesquieu et de Diderot. Aucune nostalgie d'un Âge d'or initial, aucun enthousiasme pour la vie pure des contrées lointaines et une grande méfiance vis-à-vis des déterminismes locaux, notamment climatiques. L'homme est au départ une simple potentialité, sans aucune qualité réelle : « L'uomo, canonico mio, nasce nudo d'animo e di corpo ; e perciò ha de' bisogni e dell'ignoranza del come soccorrerli ». ⁴² Cette nudité est intéressante car elle est immédiatement nuancée par deux éléments : les « *bisogni* » qui seront la clé du développement de cet homme et l'ignorance de savoir comment les contenter. Cela signifie que résoudre l'ignorance permet de satisfaire les besoins de l'homme et donc de le faire sortir de cette nudité initiale, qui est pure potentialité de ce que peut l'humanité. ⁴³ Genovesi limite donc au maximum le substrat de départ pour concentrer l'essentiel dans ce qui est amené à se développer sur ce substrat. Il n'y a donc rien à regretter à cette nudité initiale, qui n'est ni bonne, ni mauvaise, mais indéterminée et pure latence. C'est du reste pour cela que Genovesi s'oppose à la théorie des climats de Montesquieu ⁴⁴ qui donne trop d'importance à un déterminisme naturel. Pour Genovesi, au contraire, tout se joue dans l'histoire, la nature de l'homme étant précisément celle qu'il construit dans son histoire en vainquant l'ignorance par sa maîtrise progressive des arts.

Ce positionnement a une double conséquence. La première est le refus très clair d'une nature parfaite dès le départ. Une fois de plus la « macchina umana » ne serait rien sans la raison qui lui donne toutes ses potentialités. L'histoire n'est jamais vue comme la dégradation ou la

⁴¹ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, op. cit.*, pp. 44-45.

⁴² *Lettere accademiche, op. cit.*, pp. 121-122.

⁴³ De ce point de vue, Genovesi nous paraît plus proche ici de Buffon et de sa conception de « l'homo duplex ».

⁴⁴ Sur ce positionnement face à Montesquieu, voir C. PASSETTI, « *Saper leggere e scrivere, ed un poco d'abbaco* » : il modello sociale di Antonio Genovesi, dans *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi stati italiani*, A. ALIMENTO (éd.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, p. 143 (note 42). Voir également A. LAMBERTI, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano, op. cit.*, p. 113.

corruption de cet Âge d'or initial, cette éternité qui caractérise au contraire l'animalité. À la différence de « l'ignorante » qui vit enfermé dans l'éternité de l'instant présent et est incapable de prévoir et d'anticiper (« dove che un ignorante non sa antivedere : è oppresso dal caso, sprovvisto di ogni arte da sfuggire e da lenire le disgrazie »), le « savio previene la fame e la sete con delle arti e delle provviste : calcola il futuro e prende le sue misure. [...] vorrà toccare, vorrà sperimentare, misurare, pesare, computare, prender del tempo ». ⁴⁵ Le « savio » souffre moins, car en intégrant le temps et en le maîtrisant il sort de l'instant du « caso ». La raison se déploie donc diachroniquement comme maîtrise du temps alors que l'ignorance est incapable de prévoir. D'où la critique récurrente chez Genovesi d'un état initial qui serait parfait. Si c'était le cas, toute action serait inutile et serait l'occasion de corruption. C'est du reste ce qu'il met dans la bouche du « canonico », qui considère qu'il faut limiter les passions humaines et se régler sur la nature :

Or queste forme, queste immagini, e gl'infiniti lor intrecciamenti, sono incomparabilmente più numerose nel dotto che nello sciocco. Sono in quello più forti che in questo. Dunque è forza che le sue passioni sieno di maggior numero, e più veementi. Un dotto è pensoso, torbido, inquieto, afflitto ; mentre uno sciocco, o dorme, o scherza, o si ride con innocenza del mondo e della fortuna. ⁴⁶

Cela suppose, toujours selon le « canonico », qu'il faut limiter les arts et que de ce point de vue les « selvaggi », qui en ont peu, sont bien plus heureux que nous (« Potrei mostrarvi che nuocono più a noi le troppe [arti] che a quelli le poche »). ⁴⁷ L'ensemble de ces arguments, réitérés à maintes reprises dans le texte, ont tous comme fonction de montrer que toute forme d'évolution ou de progrès est illusion et correspond en réalité à une corruption par rapport à ce qui est parfait dès le départ et auquel il faut tenter de revenir (« l'uomo [...] è una cosaccia, che tanto è peggiore, quant'è più armata »). ⁴⁸ La conception de Genovesi est exactement à l'inverse. Ce point de départ est selon lui très faible, indéfini et seul le « gouvernement » de la raison entendue

⁴⁵ *Lettere accademiche, op. cit.*, p. 39.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47. On remarque ici que Genovesi se sépare de Vico qui considère, au contraire, que c'est l'ignorance des « auttori delle nazioni » qui est la cause de leurs passions extrêmes et de leur activité poétique.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69. La suite du texte poursuit l'argumentation en montrant que les « selvaggi » profitent grandement de la simplicité avec laquelle ils s'habillent, laquelle contraste avec le soin absurde et la complexité de nos mœurs. Étonnamment, l'argument du « canonico » est analogue à un texte de P. Verri dans *Il Caffè* où l'apprêtement des invités, à la fois complexe et fortement incommode à une « festa da ballo », contraste avec la simplicité de l'allure de Demetrio (« *Il Caffè* » (1764-1766), G. FRANCONI-S. ROMAGNOLI (éd.), Bollati Boringhieri, Torino 1993 (seconda edizione riveduta, 1998), pp. 92-96.

⁴⁸ *Lettere accademiche, op. cit.*, p. 121.

comme « arte » est susceptible d'en faire surgir l'ensemble des possibilités : « il più grande ostacolo alla perfezione delle cose umane è il credere che sieno perfettissime ». ⁴⁹ C'est sur la base de cette affirmation que l'on trouve souvent dans les *Lettere accademiche* une critique poussée des populations sauvages. Genovesi cite de nombreuses sources et en tire les conclusions exactement inverses, souvent avec une forte ironie. ⁵⁰

Il faut par ailleurs remarquer que Genovesi est cohérent jusqu'au bout dans sa volonté de réduire au maximum toute forme de déterminisme naturel. Au départ l'homme est nu, sans détermination décisive par son lieu de naissance, sans « Âge d'or », mais sans férocité non plus. De ce point de vue, l'état de nature de Hobbes est critiqué au même titre que celui de Rousseau. L'ensemble de la démonstration développée par « l'abate » destinée à montrer qu'il est absurde de démontrer que l'homme est « per natura feroce e crudele » ⁵¹ est analogue à la critique d'un « Âge d'or » auquel il faudrait revenir :

Noi non siamo nati fiere, canonico mio, ma ci siam ben fatti tali, e ci facciamo ogni dì. Siam per natura nudi, bisognosi, necessitosi, ignoranti, stolti... è vero. E perciò abbiam bisogno di essere ammaestrati, disciplinati, soccorsi, levati di necessità. Questo fanno le arti, le scienze. ⁵²

La nuance apportée par ce passage est en revanche essentielle. Si nous ne sommes pas « féroces » (ni bons du reste) par nature, c'est que nous le devenons. Apparaît ici un point essentiel de la pensée de Genovesi, qui trouve à nouveau sa source chez Vico, à savoir la confusion entre la nature de l'homme et son histoire. ⁵³ La nature de l'homme est d'être « homo faber ». ⁵⁴ Nous sommes ce que nous faisons et notre bonheur n'est rien d'autre que notre capacité à nous inscrire rationnellement dans notre histoire ⁵⁵ et à savoir anticiper et travailler et donc à agir au sein de la communauté des hommes. ⁵⁶

V'inquietano quei tanti moti, quelle perpetue faccende, quel darsi tante brighe, quel perpetuo

⁴⁹ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, op. cit., p. 67.*

⁵⁰ *Lettere accademiche, op. cit., pp. 61 et sq, p. 106.*

⁵¹ *Ibid., p. 122.*

⁵² *Ibid., p. 138.*

⁵³ *Scienza nuova* (1744), § 147 (« Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali e non altre nascon le cose »).

⁵⁴ « Questi gnocchi adunque non par che sappiano che la sorgente d'ogni pregio e valore è l'uomo, e l'uomo che fatica, che mangia, che bee, che veste, che abita, che consuma, in brieve » (*Lettere accademiche, op. cit., p. 136*).

⁵⁵ Sur cette idée, voir GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, art. cit., p. 250.

⁵⁶ « Volete sapere questa povertà donde nasce ? Perché non è poi di suolo, di clima, di cause accidentali, che sarebbe la vera, ma di costituzione politica » (*Lettere accademiche, op. cit., p. 132*).

flusso, quell'accordo de' disarmonici, n'è vero ? Guardate qual uomo da paradossi son io ! Questo per appunto fa le persone, questo le città beate. Ascoltate. La vita non è che azione : non il dite tutti voi altri filosofi ? Niente vive, che non agisca ; dunque il grado di vita è da misurarsi dal grado di azione.⁵⁷

Si notre bonheur dépend de nos actions, notre malheur dépend de notre incapacité à agir, ce qui nous réduit à notre animalité : « L'uomo vuol imitare ciocché gli è di sopra e non quel che gli è al di sotto : e al di sopra sono gli spiriti, al di sotto le bestie ». ⁵⁸ En ce sens, l'état sauvage n'est jamais un point de départ, mais une conséquence liée à notre incapacité à avoir su sortir et faire évoluer cet état de départ. Nous devenons sauvages car nous n'avons pas su devenir humains. On comprend en ce sens les nombreux passages souvent très critiques sur la situation du royaume de Naples où Genovesi indique que les véritables sauvages, les véritables Hottentots, sont la partie la plus misérable de la plèbe napolitaine.⁵⁹ L'indication est remarquable car elle déplace le débat alors au cœur des Lumières. Le rapport sauvages/civilisés ne se fait plus selon les cadres classiques qui opposaient géographiquement les barbares aux non barbares, ou diachroniquement ceux entrés dans la civilisation et ceux qui n'y avaient pas encore eu accès, ou encore, d'un point de vue théologique, entre ceux qui avaient accès à la vraie religion et ceux qui en étaient dépourvus, ce dernier point confirmant souvent les deux premiers. La position adoptée par Genovesi déplace la perspective. Les Hottentots sont chez nous et la question se pose avant tout d'un point de vue politique et social. On retrouve ici clairement les préoccupations très concrètes du réformiste au service de Charles de Bourbon et de Bernardo Tanucci.

Ce constat permet à Genovesi de produire une anthropologie de nature politique, la science de l'homme dépendant des conditions de possibilité sociales et politiques du développement de l'homme. La thèse de Genovesi se fonde sur la logique des « bisogni », terme qui revient à maintes reprises dans les *Lettere accademiche*. C'est parce que l'homme est au départ nu et « bisognoso » qu'il est appelé à satisfaire ses besoins qui sont toujours le signe d'une douleur⁶⁰ en lui. Satisfaire ces besoins consiste à faire cesser cette douleur et à humaniser l'homme. Ce qui est remarquable c'est que ce mécanisme se fonde sur une définition plus générale de la spécificité historique de la nature humaine dont il a été question auparavant. L'homme n'est rien d'autre que son histoire et ce qu'il fait. En d'autres termes, ce sont les relations qu'il noue, qui lui permettent d'actualiser toutes les potentialités qui sont en lui. À la différence du « canonico » qui considère que le bonheur n'apparaît que lorsque l'homme « poco vede, poco pensa, di poco è sollecito », ⁶¹ Genovesi

⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁹ Sur ce point voir C. PASSETTI, *Una fragile armonia : felicità e sapere nel pensiero di Genovesi*, « Rivista storica italiana », CXXI, 2009, 2, p. 866. Voir également VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, art. cit., pp. 575-576, 609 et sq. Cette thèse est omniprésente chez Genovesi. Voir par exemple *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, capitolo XXII.

⁶⁰ *Lettere accademiche*, op. cit., p. 125.

⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

considère que ce sont les rapports, les relations et leur multiplication, leurs croisements, qui nous permettent de devenir hommes, comme le montre un texte célèbre des *Lezioni* :

Questo insomma è un breve abbozzo della natura delle persone. Ma è da considerare, che questa natura viene in mille guise ad essere modificata, per l'educazione, per gli esercizi, per l'unione fra di noi, donde nasce un'infinita varietà di rapporti, che ci concernono ; per gli studi, per gli costumi del tempo, per le opinioni, per gli pregiudizi, per il clima e per molte altre interne, o esterne cagioni. E tutto ciò è manifesto per la storia del genere umano. Per la qual cosa il filosofo, il quale voglia pienamente conoscere la natura degli uomini e de' corpi politici, non gli basta, che ne consideri il solo fondamento, ma che ponga a mente a tutto quel ch'è detto di queste varie relazioni, modificazioni, ricami e coloriti sopraggiuntivi dal costume e dall'altre cagioni morali e che gli calcoli esattamente.⁶²

Cette perspective qui trouve son origine dans les prémisses de l'anthropologie médicale napolitaine – on pourrait penser notamment à certaines réflexions de Leonardo Di Capua dans son *Parere* – est constamment réitérée dans les *Lettere accademiche*. Nous sommes le résultat des multiples rapports sensoriels et physiques que nous avons maintenus pour satisfaire les « besoins ». ⁶³ C'est du reste cela qui pousse Genovesi à faire l'éloge du luxe qui est précisément cette force qui nous pousse à ne pas nous satisfaire de ce que nous avons. ⁶⁴ La satisfaction des « besoins » a donc ce mécanisme vertueux de créer de nouveaux besoins, ⁶⁵ de les élargir et d'être à même de souder la communauté des hommes :

Egli sembra un paradosso, ma intanto egli è vero che l'uomo è una tal potenza che, unito all'altro uomo, non fa eguale alla somma, ma, siami permesso così dire, al quadrato della somma. L'emulazione, la gloria, l'allegrezza, l'amore, la misericordia che produce la società col simile, e se volete, l'ambizione, l'invidia, l'ira, l'indignazione, e tutte le altre passioni, le quali l'uomo non sente che in compagnia dell'altro uomo, sono tante molle che moltiplicano ed accelerano l'azione, e fanno che dieci facciano in un sol giorno ciocché un solo non farebbe in cento.⁶⁶

⁶² *Lezioni di economia civile*, a cura di F. DAL DEGAN, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 18.

⁶³ Voir GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, art. cit., pp. 263 et sq.

⁶⁴ *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 94 et sq.

⁶⁵ Sur cette dialectique vertueuse, voir VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, art. cit., pp. 577-578.

⁶⁶ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, op. cit., p. 63. On retrouve la même idée dans la *Logica per gli giovanetti*, Libro II, cap. IV, nella stamperia di Bassano, 1766, p. 51 : « Un uomo solo, e senza ajuto di nessun altro, un selvaggio, non imparerebbe giammai, che pochissimo : non avrebbe, che le sole notizie, che la natura gli metterebbe nell'animo per via de' sensi, e qualche riflessione confusa, ch'egli sarebbe di tanto in tanto costretto a fare. La massima parte adunque delle sue conoscenze gli vengono dal praticar cogli altri uomini, e coll'imparar da quelli o nuove notizie o il modo di sviluppare e ordinare quelle, che ha dalla Natura. In questa comunicazione reciproca di pensieri e di arte di pensare consiste il più grande, e il più bello imparare ». Il est

Or satisfaire les besoins suppose de créer les arts, ce qui est la cause du bonheur. Ne pas satisfaire les besoins, faute d'être à même de créer ces arts, est par conséquent cause de la sauvagerie des hommes, de cette misère et de ce malheur que Genovesi a sous les yeux avec la misère du royaume de Naples et qui lui font dire que « *selvaggio e infelice son per me termini sinonimi* ». ⁶⁷ La seule nuance est que cet état sauvage n'est pas un point de départ, mais le point d'arrivée, le constat de ceux qui n'ont pas su édifier leur nature historique par leur travail.

Sì : ogni popolo è infelice, dove s'ignorano le arti, e dove non se ne professa altra che quella di ammazzare o disumanare i nostri fratelli. Ma dove s'ignorano elleno le arti ? Dove non si conosce il viver civile. ⁶⁸

Ces considérations, qui mériteraient d'être approfondies, ne doivent néanmoins pas occulter un dernier aspect sur lequel nous voudrions nous arrêter avant de conclure. Comme nous l'avons indiqué au début de ce travail, la forme rhétorique des *Lettere accademiche* est tout sauf anodine, donnant une place unique à ce texte dans le corpus de Genovesi. Lui-même l'indique à plusieurs reprises dans son texte en insistant sur la bizarrerie de la langue employée. ⁶⁹ À cela

remarquable de voir que ce qui est valable pour un homme l'est aussi pour les nations entières. Ainsi, Genovesi montre-t-il dans son *Discorso* que parmi les nations qui se sont développées, la question des richesses naturelles est secondaire, comme le climat l'est du reste pour l'homme individuel. Ainsi des contrées qui ignorent le commerce ne peuvent profiter de leurs richesses naturelles. Inversement, des nations dépourvues de richesses naturelles qui ont su par leurs arts et leurs sciences développer le commerce, comme la Grande Bretagne, la Hollande, ou encore les nations italiennes, comme Venise, Amalfi, la Toscane ou Gênes, ont pu réellement se développer. Comme pour l'individu, la nature d'une nation n'est rien d'autre que ce qu'elle en fait dans son histoire : « È un assioma politico che una nazione senza commercio è sempre povera, quantunque beato sia e fecondo il suo suolo e il suo clima » (*Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, op. cit.*, pp. 60-62).

⁶⁷ *Lettere accademiche, op. cit.*, p. 66.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ « Leggitore discreto » (*ibid.*, p. 33). Voir aussi la « Spiegazione di alcuni luoghi che si sono stimati degni di censura » : « Come si è cominciato a leggere le *Lettere accademiche*, così alcuni uomini da bene e assai laici si sono rimasti scandalizzati di alcune espressioni poco usitate nella nostra volgar maniera di pensare e di parlare, e m'hanno fraternamente richiesto che io volessi spiegarmi meglio che non ho fatto ; alli quali volendo io in ogni modo compiacere, non avendo scritto che per insegnare dilettaudo, e non già per offendere nessuno, mi studierò brevemente, e secondo che per me si può, di farmi più chiaramente capire, e addurrò le ragioni di certe dottrine,

s'ajoutent les nombreux passages fortement ironiques, voire sarcastiques d'une œuvre où Genovesi se présente comme simple « arbitro ». ⁷⁰ Il nous semble que nous manquerions quelque chose sans donner sens à cette mise en scène rhétorique et à la forme dialoguée des *Lettere accademiche*. On le sait, une des marques importantes de Genovesi est d'avoir promu l'usage de la langue italienne, d'une langue claire et accessible à tous afin de donner le maximum de publicité à son œuvre. ⁷¹ Il est de ce point de vue sur la même ligne que les frères Verri et que l'ensemble des auteurs du *Caffè* dont les articles sont contemporains des *Lettere accademiche*. On peut en effet voir dans cette ironie, dans le ton parfois féroce de ses attaques et de ses réparties, une stratégie didactique. Cela nous semble évident par exemple, dans la *Lettera XIII* et dans les longs passages moqueurs ⁷² sur la pseudo inutilité des « pirronisti » et de leurs découvertes, en réalité majeures pour la mise en place de la « pubblica felicità ».

Mais il nous semble qu'il y a quelque de plus qui fait que ce texte ne se limite pas à la simple exposition d'une pensée au sein d'une querelle, ni au simple statut de pamphlet. Il faut également être attentif aux quelques lettres du « canonico », qui sont beaucoup plus percutantes et bien construites que la caricature qui peut en être faite dans les réponses de « l'abate ». On a du reste l'impression que les réponses de « l'abate » répondent à un autre interlocuteur que celui qui apparaît dans les lettres du « canonico », comme si les réponses se faisaient dans le cadre d'un dialogue dépassant les rares lettres du « canonico ». Cela ne signifie pas, naturellement, que Genovesi ne mettent pas dans la plume de « l'abate » les fondements de sa pensée. Mais comme il écrit, ces lettres doivent être lues « da capo a fondo », car « tal è lor struttura », ⁷³ ce qui signifie que leur sens ne surgit pas de l'exposition unilatérale d'une pensée isolée, mais du dialogue lui-même, ce qui explique le sérieux avec lequel les arguments du « canonico » sont exposés. Il s'agit là peut-être d'une des vertus principales de ce texte et plus généralement de la pensée de Genovesi, visant à convaincre, non pas au moyen de simples arguments d'autorité, mais par un vrai dialogue mettant au jour la vérité grâce à une langue aussi claire qu'inventive.

Au terme de ce parcours nécessairement limité, on voit clairement l'importance des *Lettere accademiche* au sein du corpus de Genovesi. Ces *Lettere* ne sauraient se réduire à une simple prise de position à l'encontre de Rousseau et de sa tradition, ni à un simple pamphlet. Le positionnement de Genovesi est beaucoup plus précis, notamment contre les tenants d'un Âge d'or et de

che per mancanza di quelle paiono strane e poco conformi al presente pensare di molti » (*ibid.*, p. 182).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁷¹ Sur cet aspect, voir les contributions de C. PASSETTI : *La rivoluzione epistemologica di Antonio Genovesi*, dans *Le metamorfosi dei linguaggi nel Settecento*, C. BORGHIERO-R. LORETELLI (éd.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 30 et sq. ; *Utili scienze e lingua nazionale nel programma di riforme di Antonio Genovesi*, « *Philosophia* », I, 2009, pp. 133-154.

⁷² *Lettere accademiche*, *op. cit.*, pp. 151 et sq.

⁷³ *Ibid.*, p. 33.

toute forme d'état de nature. En réintroduisant la question des « besoins », mais aussi la place centrale du faire humain et de la liberté, Genovesi s'inscrit non seulement dans la tradition vichienne, mais offre également le cadre d'une anthropologie politique qui lui donne une place unique dans l'histoire des Lumières méridionales italiennes.

pierre.girard@univ-lyon3.fr

(Université Jean Moulin Lyon 3)