

ANTONIO GENOVESI LECTEUR DE VOLTAIRE
ET DE MONTESQUIEU

Girolamo Imbruglia
Université de Naples – L'Orientale

À la mémoire de Salvatore Rotta

Il peut paraître à première vue paradoxal, voire surprenant, de trouver dans les écrits de Genovesi les thèmes et les positions inconciliables de Voltaire et de Montesquieu. À partir des années 1750, l'opinion publique européenne connaît parfaitement les raisons à l'origine des différences et des polémiques entre ces deux auteurs. Il est donc rare de trouver une attitude qui embrasse ces deux positions : à ce titre, il suffit de rappeler la culture écossaise ou Gibbon. C'est le thème que nous voudrions envisager ici. Anticiper une réponse peut être utile pour mettre en place la problématique : si Voltaire a guidé Genovesi vers une représentation éclairée du progrès européen, Montesquieu a posé, quant à lui, les termes d'une réflexion plus ambiguë sur la décadence, mais aussi sur les formes de liberté. Plus en profondeur, à partir de ces lectures, Genovesi a été amené à réfléchir de façon radicale non seulement sur la culture européenne des Lumières, mais aussi sur cette même culture en Italie. Avec Voltaire historien et métaphysicien, Genovesi a pu remettre en cause le modèle de Muratori (dominant pendant sa jeunesse). À travers la lecture de Montesquieu, il se mesure au plus grand intellectuel italien de la première moitié du XVIII^e siècle, Pietro Giannone, et donc au principal aspect de la culture napolitaine, à savoir le juridictionnalisme. Voltaire et Montesquieu lui ont permis de comprendre sa propre tradition, d'élaborer son propre projet, d'acquiescer l'identité d'un homme éclairé et cosmopolite, d'un philosophe.

Dans un échange épistolaire des années 1740, dont il nous reste bien peu¹, Ludovico Antonio Muratori, qui domine alors encore le devant de la scène italienne, discute de théologie avec Antonio Genovesi. On y retrouve un des

¹ Voir Davide Arecco, « Opere storiche e religiose di Ludovico Antonio Muratori », *Novinostra*, n° XL (2000), p. 36-44.

signes de l'*aetas muratoriana*, d'après la belle définition de Mario Rosa. Cette formule désigne non seulement des limites chronologiques, mais connote également une période dont on reconnaît déjà les traits spécifiques dans les *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti* (1708-1715). Pendant les quarante années qui suivent, Muratori, passant de l'histoire littéraire à l'érudition et la politique, a développé, approfondi, parcouru de multiples questions, s'est impliqué dans de violentes polémiques dont il avait le goût, tout en restant fidèle à ses principes. Très tôt en contact avec les courants les plus intenses de la vie intellectuelle et politique de l'Europe, des érudits mauristes au juridictionnalisme allemand en passant par la culture historique de Leibniz, Muratori a ressenti la force de la crise de la conscience européenne et a tenté d'y répondre. Il trouve « savoureuses » [« *gustose* »²] les *Lettres persanes* de Montesquieu, une des expressions les plus profondes de cette crise et de sa résolution ; il juge trop ambitieux les grands systèmes métaphysiques de Malebranche et de Descartes ; il suit les débats sur la certitude historique et sur la science newtonienne ; il lit Locke, qu'il considère comme dangereux et donc à exorciser : il tient pour incompatibles avec l'orthodoxie catholique l'idée de substance, le relativisme et l'hypothèse de la matérialité de l'âme de Locke, bref le mouvement lockien vers la sécularisation. Muratori s'est cependant employé à fléchir cette dernière vers des formes et des convictions qui laisseraient place à la tolérance, et qui non seulement n'autoriseraient pas l'Inquisition, mais qui seraient surtout un signe du renouvellement nécessaire de la culture et de la politique italiennes. Il a voulu, non sans oscillations, ouvrir des voies de communication entre les christianismes et lever le frein que la lutte hérétique pouvait mettre à son rêve d'irénisme religieux chrétien. Mais pour lui, il n'existe pas de salut hors de l'Église ni de vérité hors du christianisme. Il n'a donc été ni un philosophe des Lumières ni même des proto-Lumières. Si le *Radical Enlightenment* a pu trouver dans le spinozisme une réponse à la crise de la conscience européenne, Muratori a essayé de le combattre pour trouver une issue orthodoxe à cette crise. Il lutte contre la théorie de la raison d'État, à laquelle il oppose un projet de « morale chrétienne démontrée », mais il refuse de renouveler la réflexion théorique sur la souveraineté, et préfère approfondir l'idée (déjà avancée dans son projet de code de 1726) de politique comme *police*. Son idée de *Pubblica felicità* (1749) repose sur le juridictionnalisme gibelin et sur la découverte du problème social, qu'il aborde aussi bien à partir de la question de la pauvreté que de la réflexion sur le « droit naturel au travail ». Il fait entendre vigoureusement que l'Italie a besoin de nouvelles élites intellectuelles capables de sortir la société de la décadence dans laquelle elle est tombée au

² L. A. Muratori, *Opere*, éd. G. Falco et F. Forti, Milano/Napoli, Ricciardi, 1964, p. 1955.

xvii^e siècle. Cette proposition culturelle, politique et religieuse, est le cœur de l'*aetas muratoriana*, et elle a rencontré un énorme succès. Mais elle a aussi été critiquée.

À Naples, justement, Giambattista Vico soutient qu'une telle idée de morale, analogue à celle de Pallavicino, Malebranche, Pascal, Nicole, a échoué. Vico essaie, lui aussi, de dépasser le relativisme et de donner une réponse à Hobbes et Spinoza. Sa vision est différente. Il n'est pas à la recherche d'une compatibilité à travers la subordination de la nouvelle culture à la tradition religieuse, mais bien à travers la séparation. Dans la *Scienza Nuova*, les dogmes chrétiens ne sont ni réfutés ni corrigés : ils ne font tout bonnement pas partie du discours philosophique.

C'est dans ce débat que s'insère l'échange épistolaire de Muratori et Genovesi. Pour tous deux, le problème central dont découlent les réponses nécessaires à la compréhension philosophique de la réalité réside dans la question de l'origine des idées, abordées en particulier à travers le lien entre théologie et métaphysique. Genovesi reprend l'idée de Muratori selon laquelle la croyance religieuse est une réalité socialement nécessaire ; mais il considère avec intérêt l'idée – de Vico – selon laquelle la croyance religieuse, socialement nécessaire, a une dimension historique et anthropologique déterminée. Le problème qui se pose à lui est celui des nouveaux fondements métaphysiques de la théologie, écueil que Muratori a voulu éviter. Muratori a en effet mis de côté l'enseignement déiste de la culture anglaise, bien qu'il ait apprécié Clarke, en préférant faire référence, ici aussi, à la culture post-leibnizienne allemande et à Malebranche. Au contraire, Genovesi emprunte résolument l'autre voie, celle du déisme anglais et français, de l'expérimentalisme hollandais. La lecture de Shaftesbury lui permet de penser le problème de la religion et de la métaphysique, libéré du carcan des traditions théologiques. C'est Voltaire qui lui ouvre ce nouvel horizon.

Dans la *Dissertatio physico-historica* de 1745, Genovesi examine la quatorzième des *Lettres philosophiques*, « Sur Descartes et Newton ». Il en retire la critique de l'esprit de système, l'intolérance pour les *summae* philosophiques purement intellectuelles sans lien avec la réalité, l'acceptation réfléchie de la signification philosophique de la nouvelle science expérimentale³. Lorsque, en 1763, Genovesi republie la *Dissertatio*, la censure lui impose d'éliminer toute référence explicite aux *Lettres* de Voltaire, mais la substance reste. Grâce à

3 A. Genovesi, *Dissertatio physico-historica de rerum origine et constitutione*, éd. S. Bonechi et M. Torrini, Firenze, Giunti, 2001, p. 225 et 231. Cf. Paola Zambelli, « Genovesi and Eighteenth Century Empiricism in Italy », *Journal of the History of Philosophy*, n° XVI (1978), p. 195-208 ; et Davide Arecco, « Antonio Genovesi e l'immagine lockiana della scienza », *Studi settecenteschi*, n° 23 (2003), p. 149-180. Toutes les citations de textes italiens reportées dans cet article ont été traduites à cette occasion.

Voltaire, Genovesi apprend et fait sienne la manière dont les Lumières pensent la métaphysique. Il peut se défaire des catégories de Muratori parce que la leçon de Voltaire lui montre qu'il est possible de revenir au christianisme sans passer par les textes sacrés de la tradition ecclésiastique, à travers la science, en lisant le livre de la nature. Comme l'a suggéré Eugenio Garin, Genovesi a été un philosophe des Lumières avant même d'abandonner les études philosophiques pour se consacrer à l'économie politique⁴. Le *Traité de métaphysique* est le texte à partir duquel Genovesi a construit son horizon éclairé de métaphysique sans théologie. Il n'est pas le seul à avoir cette passion. C'est justement cet aspect de la culture des Lumières que Galiani a mis en relief avec perspicacité, dans le rapprochement qu'il fait, dans une lettre à Bernardo Tanucci du 12 novembre 1764⁵, entre Genovesi et Diderot.

Dans cette perspective des Lumières, Genovesi reprend également la structure développée par Voltaire autour des mœurs et de la culture. C'est tout l'arrière-plan anglais représenté par les *Lettres philosophiques* qui l'a impressionné. Qu'on pense à la dixième lettre « Sur le commerce », et à l'exaltation du système social anglais, de sa manière de produire des richesses, de sa liberté ainsi que de son ordre politique. En poursuivant cette réflexion, Genovesi fait ensuite la connaissance des économistes espagnols d'un côté, et de l'autre, surtout, de Hume. Mais il a toujours à l'esprit l'intuition de Voltaire. Dans le *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), l'exaltation de Louis XIV et de Pierre le Grand se fait explicitement à partir de la lecture du *Siècle de Louis XIV*⁶. Genovesi participe à l'âge de Voltaire : et les *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale* (1758), qui proposent d'éduquer les citoyens au bien public et à la morale rationnelle, confirment ce choix et cette proximité.

La force de la leçon de Voltaire réside donc dans la présentation des forces culturelles et sociales de la nouvelle civilisation européenne. Non seulement il incarne le moyen de sortir de la crise de la conscience européenne et de dépasser les limites orthodoxes de la philosophie de Muratori, mais il est également le modèle de l'intellectuel des Lumières. Voltaire a reconnu cette affinité avec Genovesi. Domenico Forges Davanzati, dans les notes au *Componimento in morte di Antonio Genovesi* de Matteo Damiani de Volterra, écrit que Voltaire, « avare en louanges sur les Italiens, ne put s'empêcher de confesser que Genovesi était la gloire et l'honneur

4 Eugenio Garin, « Antonio Genovesi storico della scienza », dans *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, p. 301-333.

5 « Diderot est un homme d'une littérature variée, plus qu'aucun Français que je ne connaisse. [...] Sa passion dominante est la métaphysique ; je pourrais ainsi le comparer à notre Genovesi, à qui il ressemble énormément par les traits, la voix etc. » (cité dans la « Nota introduttiva » à A. Genovesi, *Scritti*, éd. F. Venturi, Torino, Einaudi, 1977, p. vii ; nous traduisons).

6 Eugenio Garin, « Antonio Genovesi metafisico e storico », *Giornale critico della filosofia italiana*, n° LXVII (1986), p. 415-433.

de notre royaume » ; le patriarche de Ferney reçoit l'*Elogio storico dell'abate Antonio Genovesi* (1772) de Giuseppe Maria Galanti, célébrant l'image voltairienne de Genovesi, et il répond le 1^{er} janvier 1774 en espérant que, à Naples, le « monstre du fanatisme » sera « entièrement détruit ou au moins enchaîné »⁷. Au cours de la dernière période de sa vie, Genovesi a précisément ressenti la nécessité de mener cette bataille avec une grande âpreté. Bataille dans laquelle, plus que Voltaire, c'est bien Montesquieu qu'il a à l'esprit, comme nous allons le voir.

Genovesi se confronte en particulier à deux thèmes présents chez Montesquieu. Le premier est celui de la réflexion sur la sauvagerie. Parmi les intellectuels italiens, Genovesi est peut-être celui qui a lu le plus d'œuvres sur les sociétés sauvages ; il n'est donc pas surprenant qu'il ait analysé la théorie de *L'Esprit des lois* sur les sociétés sauvages. En commentant le neuvième chapitre du livre XVIII, qui soutient la radicale différence de la nature du terrain en Europe et en Amérique, Genovesi réfute la théorie de Montesquieu, puisque « le maïs n'existe pas en Amérique sans culture ; et en Europe sans culture, sous des climats semblables, pousseraient de semblables fruits sauvages et de semblables herbes » ; affirmer qu'il s'agit de « fantaisie sans réalité »⁸ est une conclusion péremptoire. Sur ce point, Genovesi se montre fidèle à Voltaire et à l'unisson avec la réfutation générale de ce passage de Montesquieu.

L'autre thème est la réflexion sur le républicanisme. Initialement, dans les années 1750, alors que Genovesi commence son enseignement d'économie politique à l'Université de Naples, ses idées sur le pouvoir politique sont plus proches de celles de Voltaire que de celles de Montesquieu. Le meilleur gouvernement n'est pas celui qui répond à des catégories abstraites, mais celui capable d'assurer le bonheur de ses sujets. Cependant si, dans les années 1750, Genovesi développe sa propre théorie de l'économie civile à l'ombre d'un pouvoir monarchique dont il a idéalisé les années « héroïques » de la fondation de la nouvelle monarchie des Bourbons de Charles III, cette position se modifie pendant les années 1760. L'attention au républicanisme aboutit aussi pendant la crise de 1764, qui marque un tournant important.

Les années passant, sa figure d'intellectuel a évolué. Son autonomie intellectuelle est alors à son comble, l'horizon de son projet réformateur plus ample et plus profond. Ce nouveau rôle émerge justement pendant la terrible

7 « G. M. Galanti – Nota biografica », dans *Illuministi italiani, V. Riformatori napoletani*, éd. F. Venturi, Milano/Napoli, Ricciardi, 1962, p. 946 ; voir aussi Salvatore Rotta, « Voltaire in Italia. Note sulle traduzioni settecentesche delle opere voltairiane », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. 2, n° XXXIX (1970), p. 387-444.

8 *Spirito delle leggi del signore di Montesquieu con le note dell'abate Antonio Genovesi*, livre XVIII, chap. 9, Napoli, Gennaro Reale, 1820, 4 vol., t. II, p. 136-137, note.

famine de 1764⁹. Face à l'épreuve très dure d'une famine, le royaume de Naples apparaît comme un État sans élite : la noblesse et le clergé confirment leur corruption et leur incapacité à assumer le rôle d'un gouvernement ; la société se montre fragile, archaïque dans ses structures économiques et civiles. Tanucci essaie et réussit à faire face à la crise : après y avoir apporté une solution, il imagine un plan de réformes qui lui vaut sa chute, dix ans plus tard, en 1776, au même moment que Turgot. Dans ces circonstances, les monarchies des Bourbon ont tenté la voie de la modernisation, qui se révèle impossible.

Dans la lancée de ce projet de modernisation, Tanucci s'adresse à Genovesi. Ce dernier n'est plus le fonctionnaire que le gouvernement appelle comme collaborateur, suivant un usage bien ancré de l'absolutisme ; il est désormais l'intellectuel indépendant qui indique des projets ; il est la voix de l'opinion publique qui dialogue avec le pouvoir. En d'autres termes, il incarne une figure neuve dans l'histoire italienne, première expression exemplaire de l'âge des Lumières. Genovesi joue un rôle fondamental dans tous les grands projets que Tanucci met en chantier. C'est à lui que l'on doit, au moment de l'expulsion de la Compagnie de Jésus, le projet de transformer les immenses propriétés de la Compagnie en de petites propriétés afin de les confier à des paysans aisés ou à la société civile pour développer le *middle rank*, dont Hume a démontré l'importance pour le bien-être d'une nation ; il participe aussi de façon décisive à la réorganisation de l'Université napolitaine et de l'enseignement dans les écoles. Mais Tanucci ne veut pas se limiter à cela¹⁰. La crise a fait apparaître que la monarchie napolitaine, encore jeune, a besoin de transformer ses propres structures. Pour Tanucci, cela signifie qu'il faut la rendre pour ainsi dire plus absolue : il faut que le modèle français de Louis XIV et celui de Madrid, où règne alors Charles III après avoir quitté Naples, s'imposent aussi dans le royaume par un rééquilibrage des pouvoirs ecclésiastique et aristocratique. Le ministre se maintient dans l'idéologie du juridictionnalisme de la première moitié du XVIII^e siècle, à laquelle il s'est formé. Il élabore donc la création d'une nouvelle magistrature, l'« Avocat de la Couronne » [*Avvocato del re*], dont la fonction serait de représenter le souverain à chaque fois que les droits régaliens sont remis en question. Mais, dans ce cas, il comprend que quelque chose de plus profond est en jeu : l'idée même de souveraineté. Il s'adresse également à Genovesi pour ce problème.

On peut donc émettre l'hypothèse que c'est justement à ce moment-là, à cheval entre la crise de 1764 et les réformes de Tanucci, que Genovesi écrit son

⁹ Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1969-1987, 5 vol., t. V/1, p. 221-305.

¹⁰ Sur Tanucci, voir G. Galasso, *Storia del Regno di Napoli*, IV. *Il Mezzogiorno borbonico e napoleonico (1734-1815)*, Torino, Utet, 2007, p. 368 et suivantes.

commentaire sur *L'Esprit des lois*, également encouragé par le vaste débat qui s'est développé sur Montesquieu pendant ces années¹¹.

Comme pour la sauvagerie, l'allure des *Note* est souvent critique. Genovesi n'est pas convaincu du principe de la séparation des pouvoirs¹², mais il accepte la thèse de l'origine contractuelle du pouvoir politique : « Le droit des gens (*jus gentium*) est le corps des droits primitifs de nombreuses familles réunies »¹³. De là découle une certaine indifférence envers le problème de la souveraineté.

Ceci montre que ce n'est pas le système du gouvernement monarchique ou despotique qui les fait agir, mais les mœurs. Cette conclusion ne démolit-elle pas toute la construction de notre auteur ? Veut-il donc représenter ce qui se fait et non pas ce qui procède de certaines natures de gouvernement ? Quel est le meilleur des gouvernements ? demande le sage Burlamacchi. C'est celui, non pas où existent les meilleures lois, mais où les meilleurs gouvernent¹⁴.

Le pouvoir monarchique que Genovesi semble donc encore envisager n'est pas celui modéré par la noblesse parlementaire, mais celui, bien qu'absolu, qui respecte les lois : un pouvoir donc à la fois absolu et légal. Échos de Voltaire et de la physiocratie. La différence entre monarchie et despotisme lui semble ténue. La raison de cette contiguïté ne se trouve pas dans le climat, idée bien éloignée de lui et combattue dans les *Note*¹⁵, mais dans le fait que tout pouvoir, y compris le pouvoir monarchique, participe de toutes les passions. La critique, voltairienne elle aussi, de l'opposition entre l'honneur et la vertu est bien présente dans les *Note*, où Genovesi nie que la monarchie puisse être régulée sans vertu¹⁶ et réfute la relation établie par Montesquieu entre les formes politiques et l'honneur, la vertu et la crainte.

11 Voir Girolamo Imbruglia, « Due opposte letture dell'*Esprit des lois*: Genovesi e Personé », dans D. Felice, *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, ETS, 2005, 2 vol., t. I, p. 191-210. De manière générale, voir Salvatore Rotta, « Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche », *Materiali per una storia della cultura giuridica*, n° I (1971), p. 128-131 (disponible en ligne : <www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html>).

12 « Le gouvernement est un être composé de la puissance législative et exécutive. Les familles réunies les créent. Il peut donc y avoir autant de gouvernements que les façons dont les peuples ont aimé être gouvernés » (Genovesi, *Spirito delle leggi...*, livre II, chap. 1, éd. cit., t. I, p. 100, note).

13 *Ibid.*, livre I, chap. 3, éd. cit., t. I, p. 97, note.

14 *Ibid.*, livre III, chap. 10, éd. cit., t. I, p. 136, note. Voir aussi livre IV, chap. 3, t. I, p. 147, note : « C'est donc l'esprit privé du Souverain, et non l'esprit du gouvernement systématique, qui forme les hommes de chaque gouvernement ».

15 Voir *ibid.*, livre XVII, chap. 5, éd. cit., t. II, p. 125, note.

16 *Ibid.*, livre III, chap. 6, éd. cit., t. I, p. 129, note ; voir aussi livre III, chap. 11, t. I, p. 137, note : « Ce mot gouvernement signifie la conservation d'un corps, de son pouvoir, de sa santé, de son chef. Par conséquent, aucun gouvernement ne peut être sans vertu dans son chef ou dans ses membres ».

Genovesi ne veut pas opposer l'intérêt individuel, entendu en quelque sorte comme une force d'ordre naturel, et le monde de la morale et de la politique. Les meilleurs fondements anthropologiques de son propre système résident pour lui dans la reconnaissance de la duplicité de l'impulsion individuelle, centrifuge et centripète. Dans l'ordre politique, au premier correspond la force « directrice » et au second la force « coercitive » ; leur équilibre permet d'atteindre la justice, comme il l'illustre ensuite dans la *Diceosina*. Il est impossible d'imaginer la vertu comme unique passion à la base de la république, ou la crainte comme la seule racine du despotisme. « Je dirais que dans les sociétés civiles la cupidité est la force centrifuge, la crainte la force centripète. Ceci est prendre pour fondement la nature »¹⁷. De cette façon, la causalité morale et politique ne succombe ni ne prévaut sur les forces individuelles, mais réussit à les canaliser. Pour Genovesi, donc, « l'honneur faux ne travaille que pour l'intérêt, et l'intérêt sans vertu est une force dissolvante. Quand un gouvernement est fondé sur une force dissolvante, il est à tout moment en grand danger, si la crainte et la vertu ne viennent pas à son secours »¹⁸. Pour Genovesi, la crainte, tout comme la vertu, est présente dans tous les gouvernements. Si Montesquieu « s'était occupé du principe de la crainte, il aurait dit qu'il était le seul véritable principe des gouvernements modérés et du caractère non infini du despotisme. Le système de l'auteur est un roman : rien n'y est fondé en nature, ni les principes de la nature elle-même. La fantaisie ne peut qu'engendrer des châteaux en Espagne et de courte durée »¹⁹. Malgré ces nombreuses critiques et un certain nombre d'incompréhensions, Genovesi retourne ensuite au problème de la souveraineté et il se rapproche de la tripartition de *L'Esprit des lois*²⁰, si bien que l'on finit par entendre des accents républicains dans cette œuvre²¹.

¹⁷ *Ibid.*, livre III, chap. 7, éd. cit., t. I, p. 130, note.

¹⁸ *Ibid.* Ici, Genovesi réplique à Montesquieu, qui avait affirmé qu'« il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'État : mais cet honneur faux est aussi utile au public, que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir ».

¹⁹ *Ibid.*, livre III, chap. 4, éd. cit., t. I, p. 127, note.

²⁰ Voir *ibid.*, livre V, chap. 17, éd. cit., t. I, p. 195, note : « Cette théorie nous donne une proposition inverse : toute Monarchie, toute République où les présents et l'argent sont juges et définissent les grandes et les petites affaires, n'a plus de vertu ni d'honneur. Elles sont donc des despotismes ».

²¹ Voir *ibid.*, livre XIII, chap. 15, éd. cit., t. II, p. 48, note : « Dans les Républiques toutes les familles travaillent pour le gouvernement parce que toutes les familles y participent. Dans les États modérés, les familles travaillent pour les richesses, parce qu'elles donnent des honneurs. Un peuple esclave travaille pour le nécessaire, il n'a pas d'excédents, il ne peut donc donner. Un monarque qui réduit en esclavage son peuple, le réduit à la pauvreté, d'où une baisse des impôts ». Voir aussi livre V, chap. 7, t. I, p. 171, note : « Pourquoi les meilleures lois, qui ornent aujourd'hui nos codes, sont celles des antiques républiques ? Parce qu'une bonne loi ne peut se faire que de la part du peuple entier, dans des temps où règnent de bonnes mœurs ». À propos du républicanisme des *Note*, voir F. Venturi, *Settecento riformatore, op. cit.*, t. I, p. 567.

Dans les *Note*, Genovesi a saisi et fait sien le point central de l'enseignement de Montesquieu. L'analyse du monde moderne que ce dernier propose est acceptée et constitue aussi le point de départ de la réflexion de Genovesi. Le commerce et le luxe sont nécessaires dans les sociétés européennes sans qu'ils ne deviennent pour autant des éléments de corruption, et par conséquent, d'oppression. Dans son commentaire sur *L'Esprit des lois*, Genovesi reprend brièvement les points des *Lezioni di commercio*²². Le commerce est une force positive et est même la condition pour qu'une nation puisse devenir une grande puissance²³. Genovesi a accepté avec détermination la position de Montesquieu ; il y trouve la définition résolument éclairée de ce qu'est le monde moderne et par conséquent aussi la base de son réformisme, qui ne se pose pas comme un empirisme mais bien comme la capacité d'aborder les problèmes complexes de la société moderne et de l'État.

L'Avocat de la Couronne a été pensé comme une institution d'Ancien Régime. Le regard de Tanucci est tourné vers l'Espagne. À ses yeux, la monarchie ibérique n'est pas, comme l'ont soutenu Montesquieu et Voltaire, une monarchie à tel point arriérée qu'elle ne fasse pas partie de l'Europe des Lumières. Sa fidèle et complète dévotion à Charles III ; l'expulsion des jésuites de tous les territoires espagnols, portée à bon terme par Campomanes d'une main ferme, bien que ce n'ait été facile ni dans la théorie ni dans la pratique ; le renouveau des élites qui a permis à des hommes comme Campomanes ou Roda, appartenant au rang de la petite noblesse, d'accéder au pouvoir ; l'action fermement juridictionnaliste que Campomanes a entreprise et qui a trouvé dans le *Tratado de la regalia de amortización* un point de référence important : voilà toutes les raisons qui ont poussé Tanucci à penser à l'Avocat de la Couronne comme un *fiscal* du gouvernement de Castille. Mais quand il s'est agi de définir les devoirs et les traits de cette institution, il a voulu consulter Genovesi.

Genovesi identifie le conflit avec l'Église comme étant le problème fondamental qu'il faut aborder pour une nouvelle définition de l'État. Durant tous ces mois, Genovesi, occupé à la réforme de l'Université, écrit de nombreux textes d'une violence inouïe contre le pouvoir de l'Église ; ceci devient la question centrale pour le mouvement réformiste italien et européen des années 1760²⁴. Dans ces écrits, on sent aisément la leçon du juridictionnalisme de la première moitié

²² Voir *ibid.*, livre VII, chap. 4, éd. cit., t. I, p. 239, note.

²³ Voir *ibid.*, livre XXI, chap. 13, éd. cit., t. II, p. 255, note : « Aujourd'hui le commerce est le fonds de presque tous les États d'Europe. Voilà pourquoi la marine armée, qui soutient le commerce, est plus soignée. Les Anglais ont démontré dans la guerre présente (1762) ce que veut dire posséder l'empire de la mer ».

²⁴ Voir Franco Venturi, « Church and reform in Enlightenment Italy: the Sixties of the Eighteenth century », *The Journal of Modern History*, n° XLVIII (1976), p. 215-232.

du XVIII^e siècle et donc de l'*Istoria civile* de Giannone. Mais outre ce grand texte, Genovesi connaît également des écrits inédits de Giannone : certainement la *Professione di fede*, écrite par Giannone pour répondre au jésuite Sanfelice, terrible par son ironie et son sarcasme, dont le manuscrit a fait le tour de la péninsule avec un énorme succès ; de plus, il est probable que Genovesi a eu entre les mains les manuscrits du *Triregno*, dont il ne peut alors qu'effectuer une lecture très sommaire, partielle et lacunaire. L'intérêt pour Giannone, qui ne s'est jamais affaibli à Naples, reprend alors force parce qu'on assiste parallèlement à la renaissance d'un juridictionnalisme de la fin du XVIII^e siècle dans toute l'Europe. En Espagne, son plus grand représentant est justement Campomanes ; à Vienne, c'est Kaunitz. Le juridictionnalisme semble être l'instrument indispensable à la question de la transformation et de la modernisation des structures politiques, devenue la question principale de la volonté européenne de réforme. Quand Genovesi analyse le problème de l'Avocat de la Couronne, il a non seulement ces textes de Giannone à l'esprit, mais il connaît aussi la politique française gallicane de droit public. Et peut-être, en mesurant ces théories aux problèmes à résoudre, a-t-il été le premier à se rendre compte que, quand bien même la reconstruction historique proposée par le juridictionnalisme des conflits entre les États et l'Église était encore actuelle, cet outil conceptuel était désormais dépassé sur le plan politique.

Pour insérer le projet de la nouvelle institution napolitaine dans le contexte du réformisme du XVIII^e siècle, Genovesi discute les *Istruzioni segrete per la Giunta Economale*²⁵, envoyées par Kaunitz à Sperges le 2 juin et approuvées le 15 juin 1768²⁶, quand le conflit entre la papauté et les cours viennoises est à son comble. Les brèves *Istruzioni* de Kaunitz sont d'une densité extraordinaire. Ses deux maximes générales soutiennent que « ce qui n'est pas par institution divine de la compétence privée du sacerdoce est objet de la suprême autorité législative et exécutrice de la principauté », et qu'« on ne peut appeler institution divine uniquement ce qui a été attribué par Jésus-Christ lui-même à ses apôtres »²⁷. Selon Kaunitz, la souveraineté laïque investit tous les domaines de l'expérience religieuse, exception faite de ce qui par institution divine revient au sacerdoce de la part du Christ lui-même, c'est-à-dire la prédication, le dogme, la discipline, le rite et la liturgie. En-dehors de cette enceinte, le clergé ne doit jouir d'aucun droit sans le consentement du souverain. Ce dernier peut ainsi rectifier et annuler des privilèges même anciens et contester des pratiques qui, bien que

25 Dans l'original, « *Economiale* » ; il s'agit probablement d'une erreur du copiste de Genovesi.

26 « *Geheiminstruktionen für die Giunta Economale in Mailand* », dans Ferdinand Maass, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich, 1760-1790*, Wien, Verlag Herold, 1951-1961, 5 vol., t. I, p. 289 et suiv.

27 Traduction de l'italien de Genovesi : voir, ci-dessous, n. 29.

s'inspirant des canons et des décisions des conciles, ne concernent cependant pas les « objets purement spirituels »²⁸.

Genovesi pense que les deux maximes de Kaunitz ont été « judicieusement appliquées à la nature des controverses entre le sacerdoce et l'empire », mais que leurs fondements théoriques sont erronés. Ces principes ont été pensés pendant les « siècles heureux » quand les passions pour le pouvoir n'avaient pas pénétré l'Église et que la Curie romaine n'était pas encore devenue « la monarchie despotique de toutes les nations du globe terrestre ». En revanche, dans « les mœurs ecclésiastiques présentes », les souverains doivent veiller sur le comportement du clergé parce qu'ils risquent d'être dépassés par des opinions destructrices pour leur souveraineté habillées d'une fausse apparence de religion, qui « a toujours plus de force que les grandes armées ». Selon Genovesi, il faut par conséquent aller plus loin que Kaunitz ; il souligne aussi le relief à donner au mécanisme du consentement qui peut se diriger contre l'État. Il demande que le souverain contrôle aussi *jure proprio* : « 1. qui prêche ; 2. combien prêchent ; 3. où prêchent-ils ; 4. quand instruisent-ils et prêchent-ils ; 5. à qui prêchent-ils ; 6. comment prêchent-ils, et quels sont les effets politiques et d'opinion qui naissent et se répandent parmi les peuples à partir de ces instructions et prédications ». Le clergé aurait pu ainsi consacrer les terres et les personnes à Dieu : il aurait transformé l'État en théocratie. Les points de Kaunitz lui semblent « clairs et raisonnables », exception faite du dernier, qui affirme que le sacerdoce n'a pas même d'autorité « arbitraire et indépendante » en matière de dogme et de discipline, puisque pour la souveraineté il est essentiel de vérifier que la discipline des ecclésiastiques soit cohérente avec les Évangiles et le bien public. Promptement, Genovesi remarque la faiblesse d'un tel énoncé, qui n'indique pas qui doit être le juge dans ce procès. Le pape aurait contesté toute intervention du souverain, mais il peut être « dangereux » à son tour pour le souverain de convoquer des conciles nationaux ou œcuméniques. Il suffit de lire Sarpi. De plus, puisque désormais l'historiographie ecclésiastique protestante et catholique admet que depuis le IX^e siècle de grands changements ont été introduits dans la Curie, un souverain qui veut restaurer le christianisme n'a pas d'autre solution que de proposer des réformes qui pourraient « bouleverser l'Église et la nation ». Les principes de Kaunitz sont donc contradictoires puisque, en fin de compte, ils ne permettent pas le réformisme qui est pourtant leur objectif²⁹. Pour expliquer cette contradiction, Genovesi reconstruit l'hypothèse sous-jacente aux *Geheiminstruktionen* et leurs faiblesses. Cette hypothèse est

²⁸ « Geheiminstruktionen für die Giunta Economale in Mailand », éd. cit., p. 288-289.

²⁹ *Riflessioni sopra le Istruzioni economicali*, dans A. Genovesi, *Dialoghi e altri scritti. Intorno alle "Lezioni di commercio"*, éd. E. Pii, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2008, p. 553-573, ici p. 560, 561, 562 et 565.

que « Dieu avait créé deux autorités indépendantes de la volonté des hommes [...] l'une non assujettie à l'autre et ce sont le sacerdoce et l'empire ». Mais pour Genovesi, c'est une erreur que de reconnaître l'existence de deux pouvoirs de même rang et de fondation divine égale. Le clergé n'a pas « l'autorité coactive de l'âme » ; les prêtres sont « des docteurs, des sacerdoce, des administrateurs des mystères divins, des inspecteurs et des gardiens des mœurs ». Il ne faut pas accorder au sacerdoce « le titre d'autorité suprême, parce que [...] tout de suite, de la suprême autorité spirituelle indépendante ils passeront à une autorité coactive sur les cœurs, dont ils diront, comme l'esprit ne peut être séparé du corps, qu'elle doit être également coactive sur le corps : avec ceci, la principauté perdra son procès »³⁰. Le souverain cesse d'être souverain. Il est insuffisant de poser la même volonté divine à la base de l'Église et de l'État, tout comme de démontrer que l'Église est dans l'État et non le contraire. Derrière les *Geheiminstruktionen*, Genovesi découvre non seulement la tradition de Febronio, mais surtout Giannone.

C'est justement de Giannone qu'il faut repartir pour admettre la faiblesse du juridictionnalisme. Ce n'est bien sûr pas Giannone l'historien qui est ici critiqué. Mais, déclare Genovesi de manière lapidaire, Giannone a été « peu philosophe »³¹. De façon cryptique, Genovesi fait allusion au *Triregno*, à l'histoire du christianisme que Giannone a écrite et dont le manuscrit a été soustrait par Rome (empêchant par là sa publication. Il est à noter que sa diffusion pendant ces décennies est difficile à reconstituer). Pour la critique éclairée de Genovesi, ni la politique juridictionnaliste ni la philosophie de Giannone ne suffisent encore. La lecture de Montesquieu, la nouvelle théorie de la souveraineté, sont le point de départ et non Giannone ou le giannonisme.

L'« *Avvocato del re* » doit contrôler tant le monde ecclésiastique que la « juridiction des barons », qui représentent une menace pour la « juridiction, l'autorité des lois, la liberté et la sécurité des peuples »³², et veiller à ce qu'ils soient reconduits sous la « suprême juridiction du Roi (et des peuples) »³³. Ainsi, l'« *Avvocato del re* » ne doit imiter ni les « canonistes » ni le « barreau » : « Son caractère est un grand caractère et il ne peut donc se mesurer aux petits et bas modèles du barreau »³⁴. Il doit avoir « d'autres visées et les poursuivre avec un autre esprit ». À cette « nouvelle charge », sont requis des sentiments de grande

³⁰ *Ibid.*, p. 553, 555.

³¹ Genovesi, *Lezioni di commercio*, éd. M. L. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005, I, 22, n. 18, p. 629.

³² *Istruzioni per l'Avvocato della real corona*, dans Genovesi, *Dialoghi e altri scritti*, op. cit., p. 545-552.

³³ *Ibid.*, p. 553.

³⁴ *Ibid.*, p. 550.

portée et en particulier, avec un écho probable à Montesquieu, l'Avocat doit avoir la vertu de l'« honneur ». Les textes juridictionnalistes français et italiens³⁵ sont donc nécessaires bien qu'insuffisants, mais on recommande fortement *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti* de Amidei³⁶, où l'on retrouve des échos à Rousseau et à *L'Esprit des lois* de Montesquieu. Le principe de fond de Montesquieu, selon lequel « des hommes qui croient des récompenses sûres dans l'autre vie échapperont au législateur ; ils auront trop de mépris pour la mort »³⁷, forme la nouvelle perspective qui pose sur de nouvelles bases les fondements de la souveraineté.

La voie empruntée par Genovesi est donc différente de celle de Tanucci. Non seulement parce qu'il refuse le modèle espagnol du *fiscal* et préfère le procureur du Roi français, qui « avait le droit d'entrer partout » ; mais aussi parce que l'hypothèse de l'État absolu s'évanouit. Au cœur du processus de réformes, Genovesi découvre non pas le mythe de la monarchie absolue mais il fait siennes les thèses de Montesquieu. Telle a été sa dernière métamorphose. Dans sa jeunesse il a été théologien, puis « *mercatante* » [« marchand »] c'est-à-dire professeur d'économie ; il devient à présent juriste, voire « *regalista* » [« royaliste »], dit-il avec auto-ironie³⁸ : ce que nous pourrions exprimer par « montesquieuien ».

35 À part les œuvres de Giannone et de Sarpi, on ne cite que des textes français. On rappelle le *Traité de l'autorité des rois touchant l'administration de l'Église*, plus connu comme le *Traité de la Régale*, qui contient les dissertations rédigées en 1682 sur ordre de Louis XIV par Le Vayer de Boutigny lors de la polémique avec Innocent XI ; le *Traité de l'autorité du pape dans lequel ses droits sont établis et réduits à leurs justes bornes et les principes de l'Église gallicane justifiés*, de Lévesque Pouilly de Burigny ; la *Défense de la Déclaration de l'assemblée générale du Clergé de France de 1682 touchant la puissance ecclésiastique* ; le *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle* de Louis-Ellies Dupin et *La Science du gouvernement* de Réal de Courban.

36 *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, dans C. Amidei, *Opere*, éd. A. Rotondò, Torino, Giappichelli, 1980.

37 Montesquieu, *L'Esprit des lois*, livre XXIV, chap. 14, éd. R. Derathé, Paris, Classiques Garnier, 2011, 2 vol., t. II, p. 142.

38 *L'Affare delle Decretali*, dans Genovesi, *Dialoghi e altri scritti*, op. cit., p. 452. L'affaire se déroule à partir de 1766.