



HAL
open science

Un philosophe des Lumières entre Naples et Paris : Ferdinando Galiani (1728-1787)

Azzurra Mauro

► **To cite this version:**

Azzurra Mauro. Un philosophe des Lumières entre Naples et Paris : Ferdinando Galiani (1728-1787). Histoire. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II; Università degli studi (Gênes, Italie), 2017. Français. NNT : 2017TOU20015 . tel-02023988

HAL Id: tel-02023988

<https://theses.hal.science/tel-02023988>

Submitted on 18 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Cotutelle internationale avec l'Università degli Studi di Genova

Présentée et soutenue par :

Azzurra Mauro

le samedi 4 mars 2017

Titre :

Un philosophe des Lumières entre Naples et Paris : Ferdinando Galiani
(1728-1787)

Tome I

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED TESC : Histoire

Unité de recherche :

Framespa UMR 5136

Directeur/trice(s) de Thèse :

Didier Foucault, Professeur émérite d'Histoire moderne, Université Toulouse Jean-Jaurès
Alberto Beniscelli, Professore ordinario di Letteratura italiana, Università di Genova

Jury :

François Brizay, Professeur d'Histoire moderne,
Université de Poitiers, Rapporteur

Anna Maria Rao, Prof.ssa ordinaria di Storia moderna,
Università di Napoli Federico II, Rapporteur

Jean-Pierre Cavaillé, Maître de conférences HDR, EHESS - Toulouse
Osvaldo Raggio, Professore Associato di Storia moderna, Università di Genova

Un philosophe des Lumières entre Naples et Paris :
Ferdinando Galiani (1728-1787)

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Didier Foucault qui m'a fait l'honneur d'accepter de diriger cette thèse quand je suis arrivée à Toulouse, naïvement enthousiaste d'écrire dans une autre langue. J'ignorais alors le dur parcours qui m'attendait. Je le remercie d'avoir été si présent du début à la fin, pédagogue et patient, déterminé à me faire comprendre l'importance d'un style clair et léger. Mes phrases de huit lignes ont ainsi pu s'aérer sous son regard souriant. Je n'oublierai pas ses conseils pour la suite et je lui promets que je serai moins « lourde ». Merci également à mon directeur italien, Alberto Beniscelli, qui me soutient et m'encadre depuis la licence. Sa présence, au loin, a été essentielle dans les moments difficiles ; et sa confiance en moi, fondamentale pour arriver au bout de ce travail.

Je remercie vivement François Brizay, Anna Maria Rao, Jean-Pierre Cavallé et Osvaldo Raggio qui ont bien voulu faire partie de mon jury de thèse.

Travail solitaire, ma thèse n'aurait pas pu voir le jour sans l'accueil chaleureux du laboratoire Framespa, aussi je remercie profondément Sylvie Mouysset, la Bibliothèque d'études méridionales et tout le personnel administratif pour leur gentillesse. Merci aux professeur.e.s du département d'histoire pour leurs conseils et leur soutien. Je dois beaucoup à l'expérience de l'enseignement, ainsi qu'à mes étudiants : partager ma passion avec eux a été l'une des plus belles étapes de mon parcours professionnel et humain.

Je dis *grazie* à Napoli, cette ville extraordinaire qui m'a accompagnée dans l'étude de l'abbé Galiani, et dont le charme et la chaleur n'ont cessé de m'inspirer. Je remercie Renata De Lorenzo, directrice de la Società Napoletana Storia Patria, pour m'avoir ouvert les portes de la bibliothèque, même lorsque celle-ci était fermée ; Paola Milone et Marco Esposito, qui ont rendu mes longues journées de travail encore plus agréables.

Au terme de ce parcours, beau et difficile, je remercie celles et ceux qui me sont chers. Je m'abstiens de les nommer : chacun saura se reconnaître. Merci à qui a pris le temps — beaucoup de temps — de relire toutes ces pages avec passion et estime, en me poussant à être toujours exigeante et à me faire confiance ; à qui a été présent tous les jours, humainement et professionnellement, avec générosité et disponibilité, en faisant preuve d'une amitié profonde ; à qui partage avec moi l'amour pour la littérature, l'histoire, le théâtre, et pour ces conversations qui ont nourri mon travail et mon esprit. À vous toutes et à vous tous, merci, et non pas seulement parce que vous avez rendu possible l'aboutissement de cette thèse.

Un ringraziamento profondo va ad amici e colleghi italiani, costantemente presenti nonostante la distanza che ci separa. A chi condivide con me questa passione per gli studi. Il mio pensiero vola alla mia « Genova di tutta la vita ».

Grazie a mia madre, gioiosa nella sua leggerezza, e a mio padre, essenziale e profondo, che hanno sopportato in silenzio quei miei brevi e rari ritorni a casa, china sui libri, a studiare senza sosta. Ai miei nonni, che hanno reso possibile tutto questo.

Mais il y a une personne que je ne remerciais jamais assez, et les mots me manquent car elles ne peuvent pas exprimer les sentiments les plus forts.

De tout mon cœur, merci Vincent.

Ad Anna e Sergio

Introduction

« Mais voilà comme je suis ; deux hommes divers pétris ensemble,
et qui cependant ne tiennent pas tout à fait la place d'un seul »¹

Né à Chieti en 1728, Ferdinando Galiani, après une formation humaniste à Naples, reçoit les ordres mineurs à dix-sept ans. Il publie en 1751 le traité économique *Della moneta* qui le fait connaître, puis est nommé secrétaire de l'ambassade napolitaine à Paris. Dans la capitale française, il passe dix années (1759-1769) avant de revenir à Naples, où il réside jusqu'à sa mort en 1787. Cette esquisse biographique ressemble à celle de bien d'autres intellectuels italiens, parcourant l'Europe pour des raisons professionnelles. Pourtant le « petit abbé » a attiré l'attention de nombreux philosophes et personnalités politiques de son époque pour son originalité. Qu'il compose une théorie économique, une réflexion politique, une maxime philosophique ou égaye de ses boutades la « bonne société » des salons parisiens, Galiani a toujours fasciné par son originalité. Feuilletter ses œuvres et considérer les pensées éparpillées dans ses manuscrits ou recueillies dans les anthologies conduit à observer sa singularité, à définir cette originalité : en quoi était-il différent des autres penseurs du XVIII^e siècle ? La citation placée en exergue le dévoile en partie : ironisant sur sa petite taille, l'abbé fait référence à sa dualité – celle du « léger » et du « sérieux » – qui a tant désorienté ses contemporains et son lectorat.

¹ Ferdinando Galiani à Jean-Baptiste Suard, 14 juillet 1770, lettre publiée dans *Correspondance inédite de l'abbé Ferdinando Galiani, conseiller du roi de Naples, avec Madame d'Épinay, le baron d'Holbach, le baron de Grimm, et autres personnages célèbres du XVIII^e siècle. Précédée d'une Notice historique sur la vie et les ouvrages de l'Auteur, par feu Guinguené, avec des notes par M. Salfi, et du Dialogue de l'abbé Galiani sur les femmes*, t. I, Paris, chez Treuttel et Wurtz, 1818, p. 133.

Ferdinando Galiani ou l'abbé Galiani ? L'historiographie des « deux Galiani »

L'historiographie elle-même témoigne de l'« originalité » de Galiani. De son *iter* intellectuel entre Naples et Paris découlent deux traditions historiographiques distinctes, au point qu'émerge un « paradigme des deux Galiani² ». Celui-ci ne renvoie toutefois pas seulement à un questionnement sur son appartenance à la tradition culturelle italienne ou française, mais aussi à ce trait saillant de sa personnalité : l'oscillation entre le « léger » et le « sérieux », une antinomie marquant profondément les travaux à son sujet jusqu'à nos jours.

Dès le début du XIX^e siècle, l'intérêt porté à Galiani concerne surtout sa biographie et les anecdotes de sa vie mondaine, de par son rayonnement au sein des salons parisiens. L'historiographie française vise alors à démontrer que le « petit abbé » – ainsi dénommé par les philosophes parisiens – s'inscrit dans la tradition culturelle de ce pays du fait de ses qualités d'« homme d'esprit ». En s'appuyant sur les témoignages de contemporains – notamment de voyageurs et personnalités savantes l'ayant connu –, plusieurs critiques littéraires ont mis en avant le caractère enjoué de Galiani, et l'on rapproché de la spécificité du « caractère national français » de l'époque des Lumières. L'image, due aux *Mémoires* de Marmontel, d'un « joli petit Arlequin » avec la « tête de Machiavel » n'est pas sans influence sur les études suivantes³. Il n'est certes pas seulement question de boutades et de mots d'esprit : Sainte-Beuve⁴, puis Eugène Asse⁵ considèrent que Galiani est « français » parce qu'il a composé en France son ouvrage majeur – les *Dialogues sur le commerce des blés* – et a entretenu une longue correspondance avec Madame d'Épinay. Dans les *Causeries du lundi*,

² L'expression « les deux Galiani » apparaît dans plusieurs travaux et notamment dans le volume de référence : Furio DIAZ et Luciano GUERCI, *Opere di Ferdinando Galiani*, tome VI., Milano-Napoli, Ricciardi, 1975.

³ Jean-François MARMONTEL, *Mémoires*, Paris, Mercure de France, 1999, p. 202. « L'abbé Galiani était, de sa personne, le plus joli petit Arlequin qu'eût produit l'Italie ; mais sur les épaules de cet arlequin était la tête de Machiavel. Épicurien dans sa philosophie, et avec une âme mélancolique ayant tout vu du côté du ridicule, il n'y avait rien ni en politique ni en morale à propos de quoi il n'eût quelque bon conte à faire ; et ces contes avaient toujours la justesse de l'à-propos et le sel d'une allusion imprévue et ingénieuse. Figurez-vous avec cela, dans sa manière de contes et dans sa gesticulation, la gentillesse la plus naïve, et voyez quel plaisir devez nous faire le contraste du sens profond que présentait le conte avec l'air badin du conteur. Je n'exagère point en disant qu'on oubliait tout pour l'entendre quelquefois des heures entières. Mais son rôle joué, il n'était plus de rien dans la société, et triste et muet dans un coin, il avait l'air d'attendre impatiemment le mot du guet pour rentrer sur la scène. Il en était de ses raisonnements comme de ses contes : il fallait l'écouter. Si quelquefois on l'interrompait : « Laissez-moi donc achever, disait-il, vous aurez bientôt tout le loisir de me répondre. » Et lorsque, après avoir décrit un long cercle d'introductions (car c'était sa manière), il concluait enfin, si l'on voulait lui répliquer, on le voyait se glisser dans la foule et tout doucement s'échapper ».

⁴ Charles-Augustin SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, II, Paris, Garnier, 1851, p. 395-415.

⁵ Eugène ASSE, *Lettres de l'abbé Galiani à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le baron d'Holbach, Morellet, Suard, d'Alembert, Marmontel, la Vicontesse de Belsunce, etc., Publiés d'après les éditions originales, augmentée des variantes, de nombreuses notes et d'un index, avec Notice biographique*, Paris, Charpentier, 1818, vol. 2. Précisons que l'édition de Asse propose un travail rigoureux de révision des éditions précédentes de Salfi et de Sérieys.

Sainte-Beuve précise que l'abbé appartient « à notre littérature autant qu'aucun étranger naturalisé chez nous », car il est entré « si bien dans les idées et dans les goûts de la société française⁶ ». Toutefois le mélange de « léger » et de « sérieux » caractérisant Galiani interroge : Pierre-Louis Guinguiné, dans la notice de l'auteur pour la *Biographie universelle ancienne et moderne*, se demande « comment un esprit aussi solide qu'il était fin et brillant, avait commencé sa carrière par un éloge au bourreau [i.e. *Componimenti variî per la morte di Domenico Iannacone*]⁷ ». Ce questionnement est présent dans la plupart des travaux sur Galiani : il traduit une certaine méfiance à l'égard d'un corpus hétérogène allant de l'oraison burlesque aux traités économiques, et d'un caractère fondé sur des traits antithétiques. Parallèlement à ces études, la théâtralité de Galiani, célèbre au sein des salons parisiens, fait l'objet d'un certain nombre d'anthologies recueillant les bons mots, les anecdotes ainsi que les contes de l'abbé⁹. Ces compilations anthologiques ont contribué à diffuser sa pensée en la coupant cependant de son contexte d'élaboration : il en résulte une analyse biaisée, dans le sens où le caractère « bouffon » du Napolitain est mis en avant et parfois ramené à une forme de dissipation intellectuelle.

Encore au XX^e siècle, l'historien Ferdinand Brunetière témoigne de la persistance au sein de l'historiographie française d'une représentation du « petit abbé » comme animateur de la bonne société¹⁰. Ses qualités mondaines sont parfois ramenées à son « esprit italien » ; Pierre-Louis Gaudemet affirme que « naturalisé français comme écrivain », Galiani demeure « italien dans l'esprit ». Son appartenance à la tradition française n'est donc pas entière, ou ne fait pas consensus, l'abbé ayant pour certains une « spiritualité » différente de celle des Français¹¹. L'histoire littéraire française s'accorde cependant pour célébrer ses qualités

⁶ Charles-Augustin SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, op.cit. p. 421.

⁷ Pierre-Louis GUINGUENÉ, « Articolo Galiani (Ferdinand) », dans Louis Gabriel MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne ou histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs vertus ou leurs crimes*, Paris, 1856, p. 400-405.

⁹ Paul RISTELHUBER, *Un Napolitain du dernier siècle. Contes, lettres et pensées de l'abbé Galiani*, Paris, Librairie centrale, 1866.

¹⁰ Ferdinand BRUNETIÈRE, « L'abbé Galiani », *Revue des Deux Mondes*, 1881, LI, tome 45, p. 924-945. Dans les mêmes années, Gustave Lanson écrit à propos de Galiani : « il est érudit, liseur, penseur, paradoxal avec délices, prophète, tour à tour lucide et saugrenu : esprit fin, plaisant, bouffon ayant gardé dans son style un peu de cet accent napolitain, de cette gesticulation effrénée, qui rendaient la conversation si amusante », Gustave LANSON et Paul TUFFRAU, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1952 ; voir également Hyppolite TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine, I, L'Ancien Régime*, tome II, Paris, Hachette, 1928, p. 84 et 112 (1^{er} éd., 1876). Le parcours biographique de l'auteur est, dans ces études, généralement superficiel, se limitant à une énumération d'anecdotes ou de bons mots, nombre d'ouvrages de Galiani y sont négligés.

¹¹ Pierre-Louis GAUDEMÉT, *L'abbé Galiani et la question du commerce des blés à la fin du règne de Louis XV*, Paris, Rousseau, 1899. De manière similaire, Victor Fournel affirme que Galiani demeure napolitain, Victor FOURNEL, *De Jean-Baptiste Rousseau à André Chénier: études littéraires et morales sur le XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1970, p. 251- 266.

mondaines et épistolaires, valorisant sa correspondance avec Madame d'Épinay¹². Même dans les travaux consacrés à une analyse de sa pensée économique – assez rares au XIX^e et au XX^e siècle –, les références à son esprit, à ses contes et à ses boutades abondent. Seul Gaudemet conseille alors d'analyser différemment la pensée de Galiani : il soutient que la profondeur et l'originalité de son système demeurent méconnues à cause de l'importance donnée à son ironie et à sa légèreté. Eduard Dessein revient également sur cet aspect en déclarant qu'en France le Galiani léger est connu, mais pas le Galiani « très docte et grave », l'auteur du traité *Della moneta*¹³.

En opposition à la tradition française, définissant le « petit abbé » comme un esprit badin, spirituel, léger, cynique et gai, on s'intéresse davantage en Italie à Ferdinando Galiani, économiste et fonctionnaire de l'État bourbonien. Le champ d'étude privilégié est, dès le début du XIX^e siècle, celui de l'histoire économique : c'est en raison de l'importance du traité *Della moneta* (dont certaines théories ont été reprises par Marx ou encore Schumpeter) que de nombreux travaux ont inscrit ce penseur dans le domaine de l'économie politique. Suivant Pietro Custodi, pionnier des études sur le Galiani économiste, les recherches suivantes lui ont donné une place remarquable dans ce champ¹⁴. Dans les dernières années du XIX^e siècle,

¹² C'est d'ailleurs sa correspondance avec Louise d'Épinay et ses amis français qui a largement favorisé les études sur lui. En 1818 la correspondance française de l'abbé a eu deux éditions : *Correspondance inédite de l'abbé Ferdinando Galiani, conseiller du roi de Naples, avec Madame d'Épinay, le baron d'Holbach, le baron de Grimm, et autres personnages célèbres du XVIII^e siècle. Précédée d'une Notice historique sur la vie et les ouvrages de l'Auteur, par feu Guinguené, avec des notes par M. Salfi, et du Dialogue de l'abbé Galiani sur les femmes, t. I, Paris, chez Treuttel et Wurtz, 1818, p. 133* ; *Correspondance inédite de l'abbé Ferdinando Galiani, conseiller du roi de Naples, pendant les années 1765 à 1783 avec Madame d'Épinay, le Baron d'Holbach, le Baron de Grimm, Diderot, et autres personnages célèbres de ce temps ; augmentée de plusieurs lettres Monseigneur Sanseverino, archevêque de Palermo, à M. le marquis de Caraccioli, ambassadeur de Naples près de la cour de France, à Voltaire, d'Alembert, Raynal, Marmontel, Thomas, Le Batteux, Madame de Boccage, précédé d'une notice historique sur l'abbé Galiani par B. Mercier de Saint-Léger, Paris, dentu, 1818. Ces deux éditions présentent toutefois des erreurs ainsi que des fausses lettres attribuées à Galiani. En 1881 deux autres éditions ont vu le jour : *Lettres de l'abbé Galiani à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le Baron d'Holbach, Morellet, Suard, d'Alembert, Marmontel, la Vicomtesse de Belsunce etc.*, par Eugène ASSE, Paris, Charpentier, 1881 ; *L'abbé Galiani. Correspondance avec Madame d'Épinay, Madame Necker, Madame Geoffrin, etc., Diderot, Grimm, d'Alembert, de Sartine, d'Holbach, etc.* par Lucien PEREY et Gaston MAUGRAS, Paris, Calman-Lévy, 1881.*

¹³ Édouard DESSEIN, *Galiani et la question de la monnaie au XVIII^e siècle*, Langres, Imprimerie champenoise, 1902. De nombreuses références à Galiani sont également présentes dans Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, Paris, Alcan, 1919, 2 vol.

¹⁴ La multiplicité des études consacrées à sa pensée économique empêche d'en donner une vue exhaustive, citons toutefois Pietro CUSTODI, *Scrittori classici di economia politica. Parte moderna*, Milano, Nella stamperia e fonderia di G.G. Destefanis, 1803 (dans ce recueil Custodi édite *Della moneta*, les *Dialogues sur le commerce des blés* et *Della perfetta conservazione del grano*, sans approfondir leur analyse et en doutant encore de la paternité du traité *Della moneta*) ; Jean-Baptiste SAY, *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent se consomment les richesses*, Paris, Renouard, 1814 ; Jérôme-Adolphe BLANQUI, *Histoire de l'économie politique en Europe, depuis les anciens jusqu'à nos jours, suivie d'une bibliographie raisonnée des principaux ouvrages d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1837 (précisons que Blanqui n'a pas une critique positive de l'œuvre de Galiani du fait de son penchant pour les physiocrates, amplement critiqués par le Napolitain) ; Angelo MARESCOTTI, *Sulla economia sociale. Discorsi*, I, Firenze,

d'autres aspects de l'œuvre de Galiani sont traités, du droit international aux théories linguistiques, et son parcours biographique exploré ; signe d'un véritable intérêt pour l'étude et la mise en valeur de sa pensée et de ses activités¹⁵.

Au début du XX^e siècle, Fausto Nicolini donne une impulsion nouvelle aux études sur Galiani, ayant en sa possession les manuscrits de l'abbé¹⁶. Par le biais de ses nombreuses publications – proposant une analyse philologique, des pistes interprétatives de sa pensée sous forme d'anthologie, un éclairage des aspects biographiques¹⁷ – Nicolini insiste à plusieurs reprises sur la dimension nationale de Galiani afin de l'inscrire dans l'histoire culturelle de son pays, en le définissant comme un « cerveau italien¹⁸ ». En précisant les influences de Machiavelli, Guicciardini et Paolo Sarpi notamment, Nicolini souligne son « sérieux » en nette opposition avec l'esprit « léger » loué par l'historiographie française : « il fut un écrivain très sérieux, voire parmi les plus sérieux de son temps²⁰ ». L'historiographie italienne est également marquée par les travaux de Benedetto Croce qui qualifie Galiani d'« un talent manqué », par la présence d'un « calcul hédoniste ». Il taxe le Napolitain d'immoralisme et condamne son absence d'élan réformateur²². C'est que la dimension éthique et politique de l'histoire crocienne promeut une figure d'intellectuel dont l'activité est indissociable d'un

Barbèrea, Bianchi e Comp., 1856. Karl Marx fait référence à *Della moneta* de Galiani dans son premier livre du *Capital* (1867) ainsi que dans les notes manuscrites préparatoires au livre IV, publiées sous le titre *Théories sur la plus-value* (Karl MARX, *Le capital. / Livre 4, Théories sur la plus-value*, Paris, Éditions sociales, 1975) ; Claude-Joseph GIGNOUX, « L'abbé Galiani et la querelle des grains au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1922, X, p. 17-37.

¹⁵ Au sujet des biographies, voir Carlo PASCAL, *Sulla vita e sulle opere di Ferdinando Galiani*, Napoli, Morano, 1885 ; Enrico ERRICO, *Scritti due di Ferdinando Galiani con un cenno della sua vita*, Naples, 1878. Sur d'autres aspects de la vie de Galiani, voir Alessandro ADEMOLLO, « Bartolomeo Intieri, l'abate Galiani e mons. Bottari nel 1754 », *Rivista europea*, 1879, X, p. 310-318 ; *Idem*, *La famiglia e l'eredità dell'abate Galiani*, Nuova Antologia, II, vol. XXIII (1880), p. 640-667.

¹⁶ Fausto NICOLINI, « I manoscritti dell'abate Galiani », *La Critica*, I, 1903, p. 393-400.

¹⁷ Fausto NICOLINI, *Il pensiero dell'abate Galiani*, Bari, Laterza, 1909 ; NICOLINI Fausto, *La puerizia e l'adolescenza dell'abate Galiani (1735-1745)*, Napoli, Luigi e Pierro figli, 1919. L'apport de Nicolini au sujet de la correspondance de l'abbé (avec Madame d'Épinay mais également avec d'autres personnalités italiennes et françaises de l'époque) est également à souligner : Fausto NICOLINI « Dal carteggio dell'abate Galiani », *La Critica*, II, 1904 ; Fausto NICOLINI, *Amici e corrispondenti francesi dell'abate Galiani*, Firenze, Olschki, 1930 ; Fausto NICOLINI, *Amici e corrispondenti dell'abate Ferdinando Galiani. Angelo Gatti*, Firenze, Olschki, 1930 ; Fausto NICOLINI, « Lettere inedite del D'Alembert, del maresciallo di Brissac e del marchese di Croismare all'abate Galiani », *Revue de littérature comparée*, 1930, X, n°4, p. 747-759 ; Fausto NICOLINI, « Lettere inedite di G.B. Suard all'abate Galiani », *Mélanges de philologie d'Histoire et de Littérature offerts à Henri Hauvette*, Paris, Les presses françaises, 1934, p. 461-469 ; Fausto NICOLINI, *Gli ultimi anni della signora d'Épinay. Lettere inedite dell'abate Galiani, (1772-1783)*, Bari, Laterza, 1933 ; Fausto NICOLINI, « L'abate Galiani e il marchese Caracciolo. Lettere inedite », *Pegaso*, 1930, II, n°6, p. 641-669 ; Fausto NICOLINI, « Lettres inédites du baron et de la baronne d'Holbach à l'abbé Galiani », *Etudes italiennes*, t. I, n°1, 1991, p. 20-40.

¹⁸ Fausto NICOLINI, « Intorno a Ferdinando Galiani a proposito di una pubblicazione recente », *Giornale storico della letteratura italiana*, 1908, XXVI, vol. LII, p. 28. Cet auteur postule bien que Galiani n'appartient pas à la littérature française du fait de ses influences italiennes (Machiavelli, Giannone et Sarpi).

²⁰ *Ibidem*.

²² Benedetto CROCE, « Il pensiero dell'abate Galiani », *La Critica*, 1909, VII, p. 399-404.

engagement civil. En ce sens, Galiani ne représente pas, pour Croce, un exemple de philosophe engagé à cause d'une part, de la dimension mondaine qu'il cultive en France et d'autre part, de son corpus hétérogène dans lequel les écrits burlesques et parodiques témoigneraient d'un manque d'intérêt pour la situation sociopolitique de son temps :

Galiani, homme de doctrine variée et solide, versé dans les sciences naturelles et mathématiques, dans l'économie, dans la jurisprudence, dans l'histoire et dans les langues, latiniste exquis, n'était- peut-être- pas fait pour être ce qu'on s'attendait de lui : un grand savant, un grand historien et un grand philologue. Les travaux qu'il tirait de ces matériaux, demeurèrent, presque tous, à l'état d'ébauches et de fragments, ou même de titres, sans chapitres. Dans tous ses écrits, il jette des éclairs de lumière ; dans aucun cette lumière n'est focalisée pour éclairer de façon permanente une vaste étendue de faits. C'est seulement dans l'économie pure, qu'il a vraiment fait avancer la science (la théorie de la valeur économique) ; avec un effort juvénile, qui, d'ailleurs, n'a pas été poursuivi, et n'a pas produit un important corps de doctrine. On voulait expliquer cela par la paresse qui dominait ; mais la paresse resterait donc à expliquer. En vérité, ne possédait pas cette conscience austère, comme reçue d'une mission, qui est nécessaire pour se consacrer à la science ; il lui manquait l'enthousiasme, la persévérance, l'esprit de sacrifice. Il n'était assez mu par le désir de servir la vérité et, après tout, s'il avait dû déterminer en quoi consiste l'amour de la vérité, il aurait facilement échangé ce dernier avec la passion de la curiosité²³.

Croce compose ici, *in nuce*, les principales critiques ensuite formulées à l'égard d'un Galiani « paresseux » et de sa production fragmentaire. Les interprétations de Croce et de Nicolini partagent une ambiguïté assez frappante – toujours en vigueur – qui consiste en la valorisation de l'intelligence « italienne » de Galiani, couplée à un reproche envers l'absence d'un système doctrinal unifié. L'abbé est alors soumis à une analyse psychologique centrée sur ses « défauts », tels que la paresse ou le cynisme, ou bien l'immoralisme.

Curieusement, au sein de l'historiographie italienne du XX^e siècle, deux positionnements se profilent : certaines études (bien que rares) suivent également la direction

²³ *Ibidem*, p. 399-400. (« Il Galiani, uomo di dottrina varia e soda, versato nelle scienze naturali e nelle matematiche, versatissimo nell'economia, nella giurisprudenza, nella storia, nelle lingue, latinista squisito, non era forse, tagliato per essere ciò che da lui si aspettava : un grande scienziato, un grande storico o un gran filologo. I lavori che egli disegnò in queste materie, rimasero, quasi tutti, nella condizione di abbozzi e frammenti, o, addirittura, di titoli, senza capitoli. In tutti i suoi scritti getta sprazzi di luce ; in nessuno, questa luce si concentra a illuminare durevolmente un'ampia distesa di fatti. Soltanto nell'economia pura egli fece veramente progredire la scienza (teoria del valore economico) ; con uno sforzo giovanile, che, per altro, non venne da lui proseguito e non produsse un corpo dottrinale cospicuo. Si è voluto spiegare ciò con la pigrizia che lo dominava ; ma la pigrizia rimarrebbe, poi, da spiegare. In verità, egli non possedeva quell'austera coscienza, come di una missione, che è necessaria per consacrarsi alla scienza ; gli facevano difetto l'entusiasmo, la persistenza, lo spirito di sacrificio. La brama della verità, e di servire alla verità, non lo agitava ; e, in fondo, se egli avesse dovuto determinare in che consiste l'amore del vero, facilmente lo avrebbe scambiato con la passione della curiosità »).

du Galiani « léger », notamment par la publication d'anthologies recueillant ses bons mots²⁴, d'autres se penchent au contraire sur la compréhension de ses théories politiques et économiques²⁵.

Au débat sur le « sérieux » ou le « léger » Galiani, sur son inscription dans la culture italienne ou française, s'ajoute celui de son appartenance au siècle des Lumières ; Croce dépeignant un Galiani distant de son époque, et conscient des illusions dont l'*Illuminismo* est porteur²⁶. Les études italiennes s'interrogent longtemps sur cette question, jusqu'à que l'historien Franco Venturi propose une grille de lecture différente. Avec Venturi et d'autres chercheurs des années 1960 et 1970, l'historiographie italienne s'affranchit des problématiques nationalistes et le XVIII^e siècle commence à être étudié comme un « objet autonome » de même que libéré de toute vision téléologique²⁷. Son analyse du XVIII^e siècle par le prisme des *reformatori italiani* nuance l'idée selon laquelle Galiani serait distant de l'esprit des Lumières : l'historien élargit son analyse à la période française de l'abbé, à ses relations avec les philosophes et surtout à son opposition à l'école des physiocrates, dont le dogmatisme est critiqué par l'abbé qui promeut l'empirisme et une vision relativiste, notamment à l'égard de la variété des situations politiques et économiques des différents pays et des diverses mesures à adopter²⁸. Dans les années 1960, d'autres aspects de l'activité politique de Galiani sont éclairés par Antonio Caracciolo²⁹ et Furio Diaz³⁰, tandis que des

²⁴ C'est le cas de Francesco FLORA, *Le più belle pagine di Ferdinando Galiani*, Milano, Treves, 1927 et de Roberto PALMAROCCHI, *Ferdinando Galiani e il suo secolo*, Roma, Formiggini, 1930.

²⁵ Guido DE RUGGIERO, *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari, Laterza, 1954 ; Antonello GERBI, *La politica del Settecento. Storia di un'idea*, Bari, Laterza, 1928.

²⁶ Benedetto CROCE, « Il pensiero dell'abate Galiani », *op. cit.*, p. 404 : « Il Galiani non oltrepassa il secolo decimottavo (del quale partecipava lo spirito irreligioso, il materialismo e l'edonismo), anzi, forse, in alcuni punti, non lo raggiunse neppure ; ma si trova, tuttavia, di fronte a esso, come un vecchio, il quale, incapace d'intendere le nuove aspirazioni del giovane, ha esperienza e sapienza bastanti per avvertirne le fanciullaggini, sorridere delle sue illusioni e prevedere dove andrà a rompersi il collo ».

²⁷ Anna Maria RAO, *Lumi riforme rivoluzione : percorsi storiografici*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2011, p. 12

²⁸ Franco VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1966, p. 490-556 ; Franco VENTURI, « Galiani tra enciclopedisti e fisiocrati », *Rivista storica italiana*, LXXII, 1960, p. 45-64.

²⁹ Ferdinando GALIANI, *Della Moneta e altri scritti inediti*, (introduction d'Alberto CARACCILO) par Alberto MEROLA, Milano, Feltrinelli, 1963 (p. XI-XXXIV).

³⁰ Furio DIAZ, « L'abate Galiani consigliere di commercio estero del Regno di Napoli », *Rivista storica italiana*, LXXX, 1968, p. 854-909. Parmi les études s'éloignant de l'interprétation Croce/Nicolini, citons également Marco MINERBI, « Diderot, Galiani e la polemica sulla fisiocrazia (1767-1771) », *Studi storici*, 1973, XIV, p. 148-183 ; Lucio VILLARI, « Note sulla fisiocrazia e sugli economisti napoletani del '700 », dans *Saggi e ricerche sul Settecento, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici*, 1968, p. 224-251 (en particulier, p. 243-246) ; Oscar NUCCIO, *Nota bibliografica dans Collezione Custodi. Scrittori classici di economia politica*, tome VI, Roma, Bizzarri, 1967 ; Marco BIANCHINI, *Alle origini della scienza economica. Felicità pubblica e matematica sociale negli economisti italiani del Settecento*, Parma, Editrice Studium Parmense, 1982.

recherches plus littéraires, entamées dès les années 1950, ont mis en lumière des textes considérés jusqu'alors comme « mineurs »³¹.

Ce renouvellement des approches donne lieu au colloque organisé en 1975 par l'Accademia dei Lincei de Rome. Les actes démontrent l'élargissement de l'horizon de recherche : tout en réunissant des spécialistes de domaines différents (de l'économie politique à la philologie, sans oublier les aspects littéraires et théâtraux), les études sur Galiani commencent à s'inscrire dans une dimension européenne³². La même année, Furio Diaz et Luciano Guerri éditent plusieurs textes de Galiani dans le volume *Illuministi italiani*, qui constitue aujourd'hui encore l'édition de référence la plus complète³³. En publiant des textes inédits et un choix de lettres diverses (correspondance officielle, échanges amicaux avec Louise d'Épinay et d'autres personnalités des Lumières), Diaz et Guerri soulignent l'ambiguïté du paradigme de deux Galiani tout en effectuant un choix en direction du côté « sérieux », notamment dans la sélection des lettres. Bien que cette édition réévalue des textes considérés jusque-là comme « mineurs » (tels un discours académique sur l'amour et un dialogue sur les femmes), l'approche proposée reste essentiellement fondée sur la prééminence de l'aspect politique et économique de son œuvre.

Plus récemment, des études ont montré le piège que constitue une analyse visant à mettre en valeur le « léger » au détriment du « sérieux », ou inversement : nous nous limiterons à signaler un ouvrage qui va dans ce sens, à savoir celui de Francis Steegmuller, dont l'étude se limite à une narration de la biographie de Galiani basée à la fois sur les anecdotes et sur la correspondance avec Madame d'Épinay dont l'analyse reste superficielle³⁴. En revanche, Paolo Amodio, dans sa monographie philosophique *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del bonheur. Studio sull'abate Galiani*, témoigne de cette volonté de sortir définitivement de l'antithèse des deux Galiani³⁵. Pour la première fois, son étude confère de la

³¹ Sur les conceptions esthétiques de Galiani en relation avec ses études sur Horace, voir Mario FUBINI, *Dal Muratori al Baretti. Studi sulla critica e sulla cultura nel Settecento*, Bari, Laterza, 1954. Dans ces années on assiste à un regain d'intérêt pour la comédie théâtrale *Socrate immaginario* avec les éditions de Michele RAGO et Alberto CONSIGLIO (la première édition remonte à Michele SCHERILLO, *Il Socrate immaginario. Saggio critico*, Milano, Sonzogno, 1886) et pour les études sur le dialecte napolitain.

³² Enrico CERULLI (dir.), *Convegno Italo-Francese sul tema : Ferdinando Galiani. Problemi Attuali di Scienza e di Cultura*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1975. Parmi les spécialistes, on retrouve Paul Bédarida, Giuseppe Ugo Papi, Carlo Ghisalberti, Giovanni Macchia, Furio Diaz, Giovanni Demaria, Jean Fabre, Walter Brauer, Herbert Dieckmann, Roberto Pane, Norbert Jonard, Alberto Caracciolo, Giuseppe Galasso, Benedetto Nicolini, Philip Koch, René Pomeau, Enrico Malato et Ettore Paratore.

³³ Furio DIAZ et Luciano GUERCI (éd.) *Opere di Ferdinando Galiani, op. cit.*

³⁴ Francis STEEGMULLER, *A woman, a man, and two kingdoms*, New York, Knopf, 1991 ; Francis STEEGMULLER, «The Abbé Galiani "The Laughing Philosopher"», *The American Scholar*, 1988, vol 57, n. 4, p. 589-597.

³⁵ Paolo AMODIO, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del bonheur. Studio sull'abate Galiani*, Napoli, Guida, 1997.

valeur à ce qui avait été jusqu'ici considéré comme une marque de légèreté. En tentant de restituer le sens de sa pensée philosophique, Amodio retrace les filiations avec le libertinage érudit de la seconde moitié du XVII^e siècle : le caractère antisystématique du corpus de Galiani est mis en avant et rapproché de celui des libertins du siècle précédent qui se distinguent par une évidente polygraphie. On peut toutefois regretter qu'Amodio ne centre son analyse que sur un nombre limité de sources, renvoyant principalement à la correspondance avec Louise d'Épinay, en dépit de quelques références à *Della moneta*, à *De' doveri de principi neutrali*, ou à *Del dialetto napoletano*. Si les lettres avec la salonnière parisienne constituent un recueil inépuisable de réflexions philosophiques et de bons mots permettant d'étudier la pensée de Galiani sur divers thèmes – religion, politique et littérature notamment –, il s'avère nécessaire d'élargir davantage l'horizon du corpus textuel de cet auteur.

La qualification de Galiani comme « libertin » constitue un second aspect problématique de l'étude d'Amodio. Ce terme renvoie à des hommes et des femmes stigmatisés à la fois pour leurs idées jugées hétérodoxes et pernicieuses (notamment à l'égard de la religion, de la politique et de la morale) et pour leurs comportements³⁶ ; rappelons que René Pintard a distingué le libertinage érudit du libertinage de mœurs, autrement dit la libre pensée philosophique des comportements sexuels libres³⁷. Rapprocher Galiani des libertins

³⁶ Rappelons que le terme « libertin » vient du latin *libertus* (esclave affranchi) et désigne ainsi une forme d'affranchissement. Dans les usages postérieurs du terme, notamment dans l'Europe de la première modernité, le libertin est celui qui fait un mauvais usage de la liberté parce qu'il reste finalement esclave de ses passions, bien qu'il prône le contraire. Pour le calvinisme orthodoxe, au XVI^e et au XVII^e siècle, les « libertins » sont ceux qui revendiquent une liberté politique ainsi que le libre arbitre. De façon générale, les libertins sont accusés d'une mauvaise utilisation de la liberté de conscience, de pensée, de mœurs sans oublier la liberté politique. Pour approfondir cette question, citons de manière non exhaustive les études permettant de cerner le rôle du libertinage dans la pensée de Galiani : Henri BUSSON, « Les noms des incrédules au XVI^e siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVI, 1954, p. 274-283 ; Gerhard SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes und Sozialgeschichte des Burgertums im 16. und 17. Jarhundert*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1970 (traduction italienne *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1974) ; Jean-Claude MARGOLIN, « Libertins, libertinisme et libertinage au XVI^e siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1977, 39-3, p. 601-627 ; Sergio BERTELLI, *Il libertinismo italiano*, Milan-Naples, Ricciardi, 1980 ; Tullio GREGORY, « Aristotelismo e libertinismo », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1982, n° 61 (63), p. 153-167 ; Tullio GREGORY (dir.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1981 ; Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Firenze, la Nuova Italia, 1983 ; Lorenzo BIANCHI, « Il libertinismo in Italia nel XVII secolo: aspetti e problemi », *Studi Storici*, 1984, n°3, p. 659-677 ; ZOLI Sergio, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo : l'Oriente dei libertini e le origini dell'illuminismo : studi e ricerche*, Bologna, Capelli, 1989 ; Miguel BENITEZ, James DVBIKOWSKI et Gianni PAGANINI (dir.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée : actes des tables rondes organisées à Dublin dans le cadre du Congrès des Lumières (Tenth international Congress on the Enlightenment)*, 26-27 juillet 1999, Paris, Honoré Champion, 2002 ; Didier FOUCAULT, *Histoire du libertinage : des goliards au marquis de Sade*, Paris, Perrin, 2010 ; Alberto BENISCELLI, *Libertini italiani*, Milano, Bur, 2012.

³⁷ René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1983 (1^{ère} édition, 1943).

érudits du siècle précédent est sans doute légitime – nous le verrons à propos de sa critique des fables ou des superstitions – et Amodio précise deux éléments allant dans ce sens : la « mobilité de la raison » et le « scepticisme », sans pour autant rechercher des liens plus précis entre les idées de Galiani à l'égard de la religion par exemple, et les écrits du XVII^e siècle. Son étude tisse également des liens entre l'esprit libertin du Napolitain et son comportement léger, ce qui le rapproche une fois de plus de l'histoire littéraire française. Si Amodio a sans doute contribué à donner de l'épaisseur au caractère spirituel et ironique de la production de Galiani, il a toutefois donné une lecture assez uniforme de sa pensée, sous la dénomination du libertinage, alors que celle-ci demeure contradictoire et complexe, comme nous le discuterons³⁸.

Plus récemment encore, Koen Stapelbroek a tenté d'élargir l'analyse à des textes inédits de Galiani dans son livre sur les Lumières napolitaines *Love, Self-Deceit and Money : Commerce and Morality in the Early Neapolitan Enlightenment*³⁹. Se centrant sur l'histoire politique, Stapelbroek essaie de démontrer l'importance du principe de la « sociabilité » dans la politique commerciale du milieu du XVIII^e siècle, au risque de vouloir faire ressortir ce principe de tous les textes de l'abbé. Cet ouvrage pêche en outre par l'absence d'une distinction entre sources manuscrites et sources imprimées, et d'une dimension diachronique dans l'étude de ces écrits. Si son mérite repose sur la démonstration de la variété du « matériel » encore exploitable dans les papiers de Galiani, son analyse demeure relativement superficielle. C'est pourquoi, bien qu'il s'agisse de la dernière monographie donnant une place importante au Napolitain, nous nous éloignerons de son positionnement méthodologique.

Signalons également, au titre des contributions récentes, le colloque consacré à *l'Économie et la politique chez Ferdinando Galiani* (Lyon, 29-30 janvier 2015), focalisant l'attention sur la pensée du Galiani économiste et fonctionnaire de l'État bourbonien. Promouvant une approche interdisciplinaire historico-économique, l'objectif de cette rencontre était de se pencher sur les relations entre ses deux principales œuvres : *Della moneta* (1751) et *Dialogues sur le commerce des blés* (1770).

Ferdinando Galiani a donc été étudié à partir de champs historiographiques divers – histoire économique et politique d'une part, histoire littéraire de l'autre – étant lui-même à

³⁸ La qualification de Galiani en tant que « libertin » est également présente chez Gabriele MORESU, « Chierico e libertino », dans Alberto ASOR ROSA (dir.) *Letteratura italiana, V, Le Questioni*, Torino, Einaudi, 1986, p. 903-942. Moresu soutient cette idée sur la base de son esprit antisystématique et sur ses théories au sujet de Dieu, considérées comme dangereuses pour son époque.

³⁹ Koen STAPELBROEK, *Love, Self-Deceit and Money: Commerce and Morality in the Early Neapolitan Enlightenment*, University of Toronto Press, 2008.

l'interface de l'économie politique, de la littérature et de la philosophie. L'historien Giuseppe Galasso esquissait cette idée lorsqu'il nous invitait, dans un article consacré aux manuscrits de Galiani, à une étude « organique et unitaire ». L'historien rappelait ici la nécessité de dépasser les publications uniquement centrées sur des aspects très limités de la vie ou de la pensée de Galiani, en élargissant le corpus des œuvres analysées. Il proposait ainsi de prendre en considération les écrits réalisés lors de sa formation humaniste à Naples – dissertations académiques, traductions ou encore poésies – afin de mieux comprendre le positionnement de Galiani sur des notions clés des Lumières et de les relier à ses principes économiques et politiques.

Cette approche a constitué le point de départ de cette thèse, dont le défi est d'étudier un nombre important de sources hétérogènes, faisant « cohabiter » Ferdinando Galiani, le sérieux, et l'abbé Galiani, le léger. Il s'agit autrement dit de prendre acte de la complexité de l'auteur – en s'affranchissant des vieux débats sur son appartenance nationale ou son esprit étranger aux Lumières –, dont l'originalité se fonde bien sur ces deux aspects antithétiques. Cette recherche s'inscrit ainsi dans le courant historiographique qui met en évidence le caractère « protéiforme » du XVIII^e siècle, pour reprendre les mots de Luciano Guerci, en évitant de concevoir le *Settecento* comme un bloc homogène marqué par l'opposition Lumières et anti-Lumières⁴⁰.

« Un philosophe sans philosophie »

Le caractère antisystématique du corpus et de la pensée de Galiani ainsi que l'entremêlement du sérieux et du léger demeurant des facteurs d'ambiguïté, il est temps de dépasser cette *vexata quaestio* en travaillant sur de nouvelles problématiques afin de pouvoir inscrire cet auteur dans son siècle. Nous venons d'évoquer les tentatives récentes mettant en évidence la complexité de la pensée de Galiani, notamment au sujet du libertinage. Or, s'il est pertinent d'étudier Galiani et sa pensée au prisme du libertinage, il ne faudrait en rien le définir à tout prix comme un libertin, pour plusieurs raisons développées ci-après.

⁴⁰ Luciano GUERCI, *L'Europa del Settecento : permanenze e mutamenti*, Utet, Torino, 1988, p. 23 : « Insomma, il fenomeno « illuminismo » appare tanto intricato, sfuggente, proteiforme, da indurre allo scoraggiamento chi cerchi di stringerlo dappresso, di individuare dei tratti uniformi » ; *Id.*, *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento. Aspetti e problemi*, Torino, Tirrenia, 1987, p. 359 : « Il pensiero dell'altro Settecento non è un blocco unitario : si fu non illuministi o anti-illuministi in tanti modi diversi ; l'estraneità o l'ostilità all'anti-illuminismo ebbero gradi differenti ; l'atteggiamento anti-illuministico non escluse sempre la volontà riformatrice (è il caso dei gianseniti), così come l'illuminismo non si tradusse sempre in propositi nettamente innovatori ».

Les travaux de Jean-Pierre Cavaillé, Anthony McKenna, Pierre-François Moreau et Stéphane Van Damme au sujet du libertinage ont permis de reformuler de manière plus problématique cette « catégorie »⁴¹. Tous insistent particulièrement sur l'importance de considérer la dimension polémique et diffamatoire du terme « libertin », ce dernier étant perçu comme tel par ses opposants, parmi lesquels les apologètes chrétiens. « Libertin » indique un comportement ou un positionnement philosophique qui peut être revendiqué comme tel⁴² : c'est à la fois une désignation provenant de l'« extérieur » et l'instrument à partir duquel ces individus prétendent leur liberté de penser⁴³. En discutant sur la notion de « catégorie historiographique » du libertinage, Jean-Pierre Cavaillé en souligne l'évanescence ainsi que les limites, notamment dues au fait que l'histoire du libertinage s'est développée en France en marge de l'histoire littéraire. Le libertinage demeure difficile à cerner, phénomène social, culturel, philosophique et politique aux limites floues, il est une sorte de « zone intermédiaire » couverte par les études littéraires, historiques et philosophiques⁴⁴. En insistant sur la nécessité de « libérer le libertinage », Cavaillé considère le problème général des catégories préétablies et de leur mobilisation par les historiens, ces dernières constituant parfois un obstacle⁴⁵.

Compte tenu de la complexité du terme « libertin », de surcroît pour son utilisation au XVIII^e siècle, ne vaudrait-il pas mieux partir de la désignation employée par Galiani lui-même, celle de « philosophe » ? Les Lumières s'étant désignées comme telles par l'emploi de

⁴¹ Libertinage et philosophie au XVII^e siècle. Le libertinage est-il une catégorie philosophique?, Saint-Etienne, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 2010.

⁴² Didier Foucault a démontré que le mot « libertin » n'est pas une invention de Calvin mais a été employé avant lui, en tant que dérivé de « libre esprit » au sens médiéval. En revanche, la généralisation du mot et son entrée dans la langue courante, serait due à l'écho que Calvin lui a donné dans son texte polémique contre les libertins spirituels. Dans le contexte de la Réforme, le terme désigne à la fois des dissidences radicales qui mettent en cause le christianisme et la religion en général, mais aussi ceux qui prônent une licence de mœurs contre l'austérité chrétienne. Le sens polémique du mot devient plus violent dans les années de réaction dévote autour de 1620. Sous la Régence, la réaction libertine à l'austérité de la fin du règne s'exprime surtout sous la forme d'une libération des mœurs. Le mot « philosophe » tend alors - comme au XIII^e siècle - à prendre un tour antithéologique (dans la filiation de ce que René Pintard a appelé le « libertinage érudit »), *Histoire du libertinage*, *op. cit.*, p. 99-132.

⁴³ À ce propos, Jean-Pierre Cavaillé remarque justement les limites de Gerhard Schneider du fait que ce dernier « ne laisse pas clairement apparaître si ceux que l'on désigne comme libertins et qui se défendent de l'être, sont les acteurs de leur libertinage ou bien sont assignés par leurs adversaires au libertinage de mœurs et/ou pensée », Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Les déniés, Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Garnier, 2013, p. 388.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 375.

⁴⁵ Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Libertinisme et philosophie : catégorie historiographique et usage des termes dans les sources », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, *op.cit.*, p. 11-32. Cavaillé remet en question les deux éléments principaux de cette catégorie historiographique ; d'une part, son lien étroit avec l'histoire littéraire française ; de l'autre, la catégorie philosophique de libertinisme, telle qu'elle a été construite à partir des travaux de Pintard. Selon Cavaillé, le libertinisme « a droit dans l'histoire de la philosophie » - du fait qu'il désigne une certaine façon de pratiquer la philosophie, « sans que l'on puisse parler pour autant de catégorie philosophique », (p. 12).

la métaphore de la « lumière » et de ses différentes déclinaisons littéraires et philosophiques, il est plus fructueux de profiter de la forme d'autoconscience que ce siècle manifeste vis-à-vis de son programme, de ses objectifs et de son caractère novateur. En outre, le mot « philosophe », tel qu'il se comprend au XVIII^e siècle, se rattache au « libertin », par l'exercice de la *libertas philosophandi* et le travail de sapes des croyances et préjugés. Au-delà de la polysémie du terme, et de l'engagement qu'il sous-tend, s'en servir permet de mieux saisir l'identité de Galiani, l'image qu'il entend construire de lui-même et ce qu'il produit en tant que « philosophe ». Une telle approche implique une analyse plus ouverte, n'attribuant pas *a priori* une étiquette sur la base d'une catégorie historiographique préconstituée.

La formulation de cette problématique doit beaucoup au livre *À toutes voiles vers la vérité* où Stéphane Van Damme considère la pratique philosophique comme l'exercice d'une « passion⁴⁶ ». En soulignant l'omniprésence de la philosophie dans les espaces des Lumières, il interroge l'identité du philosophe dans toute sa complexité : « en se plaçant à la hauteur de l'amateur animé par la passion intellectuelle, par l'amour de la vérité, la pratique philosophique peut se détacher d'une activité purement scolaire pour devenir une pratique culturelle⁴⁷ ». Galiani serait-il un représentant de ce que Van Damme nomme un « philosophe sans philosophie » ? L'absence de philosophie indique ici la distance prise avec l'ambition de totalisation d'ascendance scolastique ainsi que son caractère asystématique. En effet, au XVIII^e siècle, non seulement « philosophique » devient le substantif de nouvelles sciences – la « philosophie économique » ou la « grammaire philosophique » –, mais elle demeure omniprésente dans l'économie générale des savoirs. Van Damme parle aussi de philosophie « ambulatoire⁴⁸ » : le philosophe n'est plus dans les murs de l'école, il voyage et vit d'une profession.

Dans le cas de Galiani, l'amour pour la philosophie est inséparable d'objectifs pragmatiques, en lien avec son statut d'homme politique. Tout en occupant de hautes fonctions, il produit un savoir philosophique qui accompagne, nourrit et complète ses projets politiques : comment s'articulent, dès lors, ses deux activités ? Quels sont les problèmes philosophiques qu'il soulève ainsi que leurs enjeux ? Autant de questions qui visent à saisir le statut de philosophe dans sa complexité, tout en mesurant la finalité sociale et politique de la production philosophico-littéraire de Galiani. Il s'agit par ailleurs de comprendre la valeur de la philosophie pour un homme qui refuse de construire un système ordonné et universel de

⁴⁶ Stéphane VAN DAMME, *A toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

connaissances. La présence massive des préoccupations philosophiques telle qu'elle se déploie dans le corpus hétérogène de Galiani est loin d'être figée une fois pour toutes. Ces problématiques permettront de mieux articuler le « léger » et le « sérieux » de Galiani, à la lumière du caractère « mondain » de la philosophie des Lumières, mais aussi de son caractère « pragmatique », d'une « *Filosofia in soccorso dei governi* », pour reprendre le titre d'une étude fondamentale dans l'élaboration de ces questionnements⁴⁹.

Galiani entretient en outre un rapport singulier avec le statut de « philosophe », qu'il recherche ou rejette en fonction des lieux et circonstances. Cette ambivalence constitue le cœur d'une étude souhaitant reconsidérer conjointement les contextes napolitain et parisien, où les termes de « philosophe » et de « *filosofo* » se chargent de significations, de pratiques et d'emplois différenciés. La dimension géographique s'avère effectivement fondamentale ; Giuseppe Ricuperati a rappelé la nécessité de prendre en considération la diversité des modèles du philosophe en fonction des pays⁵⁰. À la problématique du « philosophe sans philosophie » s'ajoute ainsi celle des incidences de l'*iter* intellectuel de Galiani sur sa perception de la posture du philosophe. Quelles influences ces deux contextes socioculturels différents ont-ils eus sur sa pensée et sa carrière ? En quoi l'aventure philosophique et cosmopolite de Galiani se distingue-t-elle de celles des autres philosophes du XVIII^e siècle ? D'autres questions émergent relativement aux temporalités et aux espaces. Considérer la vie d'un individu dans son ensemble justifie d'en dépasser les dates de naissance et de mort – afin d'inscrire ses théories et ses conceptions dans un « long XVIII^e siècle » – ainsi que les limites géographiques – la France et l'Italie constituent l'espace privilégié de cette étude, mais l'Europe lettrée ne saurait être ignorée.

Ferdinando Galiani entre Naples et Paris : les Lumières européennes

L'approche géographique et diachronique de la pensée de Galiani s'inscrit dans le courant historiographique qui a reconsidéré l'idée d'une « Europe française ». De nombreux travaux récents, ceux de Gilles Bertrand⁵¹ et d'Yves Beaurepaire⁵² notamment, invitent à ne pas se laisser abuser par l'image d'une domination intellectuelle de l'Italie par la France. Bien

⁴⁹ Giuseppe GALASSO (dir.) *La filosofia in soccorso dei governi. La cultura napoletana nel Settecento*, Naples, Guida, 1989.

⁵⁰ Giuseppe RICUPERATI, « L'homme des Lumières », dans Vincenzo FERRONE et Daniel ROCHE, *Le monde des Lumières*, Fayard, Paris, 1999, p. 15-29.

⁵¹ Gilles BERTRAND, *La France et l'Italie. Histoire de deux nations sœurs*, Paris, Colin, 2016.

⁵² Pierre-Yves BEAUREPAIRE, *Le mythe de l'Europe française au XVIII^e siècle. Diplomatie, culture et sociabilité au temps des Lumières*, Paris, Éditions Autrement, 2007.

sûr, la France constitue un terrain propice à la diffusion des idées philosophiques, grâce au rayonnement de son influence diplomatique et au développement des formes d'association culturelle que sont les salons de la capitale, tandis que l'attrait mondain exercé par Paris et Versailles tient à la présence d'un pouvoir politique fort – bien qu'à partir des années 1750, il soit affaibli par une conjoncture économique défavorable et la montée de divers fronts de contestations (parlementaires, jansénistes, philosophiques) – qui encourage la vie intellectuelle en favorisant la présence de l'intelligentsia européenne. Toutefois, l'effervescence intellectuelle italienne, et en particulier à la fin du XVII^e siècle, n'est pas sans importance. La péninsule attire les savants français : les recherches de François Brizay sur les voyages⁵³, les réseaux de la République des Lettres étudiés par Françoise Waquet⁵⁴, et sur la circulation des livres en attestent. Les travaux de Gilles Montègre ont également montré la densité des relations épistolaires transalpines, créant au XVIII^e siècle une véritable communauté de savants et un enrichissement mutuel⁵⁵.

Les études portant sur la circulation des savants, des imprimés et des savoirs entre l'Italie et la France ont donc souligné un rapport d'influence. Celui-ci se caractérise par un mélange complexe d'amour et de défiance, d'attraction et de refus car, précise Gilles Bertrand, « nul n'avait abdiqué sa prétention à former un pôle culturel, et c'était l'Europe toute entière qui était devenue à la fois le tribunal et le champ idéal où s'affirmaient les productions artistiques et savantes de chacune des nations qui la composaient⁵⁶ ». Le parcours intellectuel de Galiani s'inscrit pleinement dans ce contexte d'échanges concurrentiels et d'attractions réciproques. Il participe au phénomène « d'exportation », souvent limité dans le temps, des talents des gens de lettres ou des hommes politiques italiens en France. Son cas est d'autant plus intéressant qu'il est originaire de Naples, une ville longtemps considérée par l'historiographie comme atone d'un point de vue culturel. Des études récentes sont revenues sur cette vision et ont mis en évidence la vitalité intellectuelle de Naples dès la fin du XVII^e siècle, mais surtout à partir de 1734, et du règne de Charles de Bourbon.

Après deux siècles de domination étrangère – d'abord espagnole (1503-1707), puis autrichienne (1707-1734) – Naples entre dans une ère de réformes impulsée par la monarchie

⁵³ François BRIZAY, *Touristes du Grand Siècle. Le voyage d'Italie au XVII^e siècle*, Paris, Belin, 2006.

⁵⁴ Françoise WAQUET, *Le modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des lettres (1650-1750)*, Rome, École française de Rome, 1989.

⁵⁵ Gilles MONTÈGRE, *La Rome des Français au temps des Lumières. Capitale de l'antique au carrefour de l'Europe (1769-1791)*, Rome, École française de Rome, 2011.

⁵⁶ Gilles BERTRAND, *La France et l'Italie... op. cit.*, p. 56.

bourbonienne⁵⁸. Aux premiers pas hésitants du nouveau roi – à cause des innombrables abus découlant des privilèges ecclésiastiques et surtout des difficultés économiques – succède la formation d’une nouvelle classe dirigeante, à partir des années 1740, chargée de réformer les structures de la société napolitaine dans divers domaines, tels que l’économie, la politique ecclésiastique ou encore la question féodale, comme Anna Maria Rao l’a montré dans son histoire du royaume de Naples⁵⁹. La création d’un « parti des intellectuels » a ainsi lieu dans un climat d’espoir, de confiance et de fort soutien au nouveau souverain⁶⁰ : le ministre Bernardo Tanucci évoque même un « *tempo eroico* » de la dynastie lors des années 1736-1742. Lorsque Ferdinando Galiani arrive à Naples en 1735 avec son frère Berardo, âgé de sept ans, afin d’être éduqué auprès de son oncle Celestino Galiani, grand chapelain du royaume depuis 1732, Naples est traversée par cet élan de réforme et la volonté optimiste de renouveler la société. À cette époque, la capitale du royaume n’a une position ni subalterne ni périphérique, comme le rappelle Giuseppe Galasso⁶¹, récusant, à l’instar de Lucio Villari⁶², l’historiographie minimisant son rayonnement. Les études récentes d’Elvira Chiosi⁶³ et

⁵⁸ Giuseppe GALASSO, « Napoli tra Borbone e Napoleone », dans Mario RIGUTTI (dir.), *L’Osservatorio astronomico di Capodimonte*, Napoli, Fiorentino, 1992, p. 11. Cependant, cette souveraineté n’est que superficielle à son début, le Royaume ayant récupéré une autonomie dynastique, mais non pas encore institutionnelle.

⁵⁹ Anna Maria RAO, *Il Regno di Napoli*, Naples, Guida, 1984, p. 77 : « Fra il 1738 e il 1741 l’intervento dello stato in tutti i settori della vita del regno sembrò rispondere in pieno alle aspettative di quanti avevano sperato dalla presenza di un “re proprio” un rinnovamento decisivo della società meridionale : dalla legislazione al sistema giudiziario, dai rapporti con la Chiesa al problema feudale, dal commercio al sistema tributario, tutti i punti nevralgici vennero, sia pure con faticosi compromessi, investiti dalle riforme borboniche, sulla base di un sostanziale accordo fra il nuovo personale di governo, il Montealegre inanzitutto, e gli esponenti dell’alta burocrazia e della cultura giannonica che già avevano dato prova di sé durante il vicereame austriaco ».

⁶⁰ Giuseppe GALASSO, *La filosofia... op.cit.*, p. 52. « Nel caso di Napoli è, tuttavia, opportuno tenere ben presente, e in qualche modo privilegiare l’ambito specifico rispetto agli sviluppi generali del grande movimento dei Lumi. E questo non perché Napoli faccia eccezione o diverga in maniera radicale rispetto a quegli sviluppi. La Napoli del secolo XVIII^e può essere, anzi, considerata come un caso esemplare di ricezione, di elaborazione, di arricchimento e di rilancio della grande discussione illuministica » (p. 18). Sur l’histoire de Naples voir également Raffaele AJELLO, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone*, Naples, Società editrice Storia di Napoli, 1972.

⁶¹ *Ibidem*, p. 18 : « Nel caso di Napoli è, tuttavia, opportuno tenere particolarmente presente e, in qualche modo, privilegiare l’ambito specifico rispetto agli sviluppi generali del grande movimento dei Lumi. E questo non perché Napoli faccia eccezione o diverga in maniera radicale rispetto a quegli sviluppi. La Napoli del secolo XVIII può essere, anzi, considerata come un caso esemplare di ricezione, di elaborazione, di arricchimento e di rilancio della grande discussione illuministica. [...] E vale, forse, la pena di osservare ancora che, nella storia cospicua e ininterrotta dei rapporti e dell’intreccio tra cultura napoletana e cultura europea, il secolo XVIII segnò, in ogni senso, un momento alto sia per l’aspetto della ricezione che per l’aspetto dell’apporto napoletano ».

⁶² Lucio Villari, *Prefazione*, dans Riccardo DE SANCTIS, *La nuova scienza a Napoli tra ‘700 e ‘800*, Rome-Bari, Laterza, 1986, p. V. Les affirmations de Villari et de Galasso à propos de l’essor de sciences dans le contexte napolitain du XVIII^e siècle ne sont pas complètement partagées par Capaccioli, Longo et Cirella qui constatent un sous-développement des sciences naturelles : Massimo CAPACCIOLI, Giuseppe LONGO et Emilia OLOSTRO CIRELLA, *L’astronomia a Napoli dal Settecento ai giorni nostri. Storia di un’altra occasione perduta*, Naples, Guida, 2009.

⁶³ Elvira CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell’età dell’Illuminismo*, Naples, Giannini, 1992 ; Elvira CHIOSI, « Il Regno dal 1734 al 1799 », *Storia del Mezzogiorno*, 1986, vol VI.

Girolamo Imbruglia⁶⁴ soutiennent également que, loin de jouer un rôle passif, Naples sait réélaborer les idées issues des autres espaces européens. Les contributions anglo-saxonnes, dont celle de John Robertson, vont également dans le sens d'une réhabilitation de l'importance de Naples dans le cadre culturel européen⁶⁵.

La pensée de Ferdinando Galiani gagne à être saisie à partir de ces renouvellements historiographiques, car elle témoigne de la vivacité des cercles intellectuels de la capitale et des dynamiques d'appropriation des savoirs des Lumières européennes. La formation intellectuelle de Galiani et la publication du traité *Della moneta* (1751) ont lieu durant la période définie par Franco Venturi comme celle de la maturité de la culture *illuminista* napolitaine⁶⁶. L'essor de la science économique est alors favorisé par l'œuvre de Ferdinando Galiani, mais aussi par celle d'Antonio Genovesi, auteur du manifeste des Lumières napolitaine *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), prôneur d'une philosophie pragmatique fondée sur les sciences et les techniques. Foyer de réception de la culture européenne, mais aussi foyer d'élaboration d'une culture moderne dans le domaine scientifique et économique, Naples mérite que les historiens rattrapent ce que Galasso désigne comme l'« *indugio sulla specificità napoletana* » (« retard sur la spécificité napolitaine ») : autrement dit, il est nécessaire d'étudier les traits saillants de la culture napolitaine en faisant appel à un juste équilibre entre la dimension locale et non locale des Lumières⁶⁷. Le cosmopolitisme de Ferdinando Galiani invite par ailleurs à considérer Naples dans un cadre européen. Pour Franco Venturi, il constitue la grande force du siècle des Lumières : le cosmopolitisme n'induit pas la perte de caractères nationaux jugés spécifiques, mais un enrichissement important pour la civilisation des pays concernés.

Après avoir vécu trente années dans la capitale du Royaume, Galiani se voit confier, en 1759, le poste de secrétaire de l'ambassade de Naples à Paris par le ministre Tanucci. La ville est alors le cœur d'un vaste royaume centralisé, et fonctionne comme un grand carrefour

⁶⁴ Girolamo IMBRUGLIA, *Naples in the Eighteenth Century: The Birth and Death of a Nation State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; Elvira CHIOSI, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Naples, 2003 ; Elvira CHIOSI, « Illuminismo: apparition et chronologie », dans SCHNEIDERS Von Werner (dir.), *The Enlightenment in Europe. Les Lumières en Europe. Aufklärung in Europa*, Berlin, BWV, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2003.

⁶⁵ John ROBERTSON, *The Case of the Enlightenment: Scotland and Naples (1680-1760)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; voir également Melissa CALARESU et Helen HILLS (dir.), *New approaches to Naples c. 1500- 1800*, Farnham, Ashgate, 2013.

⁶⁶ Franco VENTURI, « L'Illuminismo nel Settecento Europeo », *Rapports du XI^e Congrès International des Sciences Historiques*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1960 et Franco VENTURI, « L'Italia fuori dall'Italia », *Storia d'Italia. Dal primo Settecento all'Unità*, vol. III, Turin, Einaudi, 1973.

⁶⁷ Giuseppe GALASSO, *La filosofia... op. cit.*

économique et culturel⁶⁸. Galiani y rencontre les encyclopédistes et les philosophes, fréquente assidument les salons en participant aux discussions philosophiques, politiques et littéraires. Son activité diplomatique est documentée par sa riche correspondance avec le ministre Tanucci, dans laquelle il reporte de manière détaillée la situation économique-politique de la France, en la comparant au Royaume de Naples. Galiani vit sans doute alors les dix années les plus heureuses de sa vie et est un des hôtes les plus prisés de la vie mondaine parisienne. Cependant, une historiographie centrée sur le « mythe de l'Europe française » a trop souvent fait de cette décennie la seule digne d'intérêt. Elle occulte effectivement la période précédant son arrivée à Paris, celle de sa formation et de sa première célébrité, pourtant fondamentale dans l'analyse du parcours du Napolitain. En 1759, Galiani n'est pas un jeune homme sans expérience simplement influencé par ses amis philosophes.

Même lorsqu'il compose les *Dialogues sur le commerce des blés* (1770) – son second ouvrage économique – en questionnant la libre circulation des grains prônée par les physiocrates, Galiani mobilise un bagage intellectuel important, puisant dans la culture philosophico-scientifique reçue à Naples, inspirée par des écrits issus de l'Angleterre, de la France et des Provinces-Unies. Commencés à Paris à la fin de 1768, les *Dialogues* ont été achevés à Naples, car l'abbé est forcé d'y rentrer en 1769, à la suite d'un incident diplomatique relatif au Pacte de Famille⁶⁹. Quitter ses amis parisiens – Louise d'Épinay, Denis Diderot ou encore le baron d'Holbach – lui coûte beaucoup, pour des raisons affectives, mais aussi pour les apports de la vie intellectuelle parisienne à ses réflexions. L'inflexion de son point de vue littéraire et de l'expression de sa pensée, lisible dans ses écrits postérieurs à sa résidence parisienne, témoigne de l'enrichissement que la culture française lui a apporté. Ceci ne l'empêche pas d'être toujours considéré comme un « original » par les philosophes, à cause de ses théories philosophiques concernant la religion, la nature ou encore l'éducation.

Une fois de retour à Naples en 1769, sous le règne de Ferdinand IV, Galiani travaille en tant que fonctionnaire de l'État bourbonien. Cette seconde période napolitaine, les sources en témoignent, est étroitement liée à ses relations françaises et plus généralement européennes. Désormais célèbre grâce à la publication des *Dialogues*, il est en contact avec les hommes politiques et les lettrés de l'Europe entière jusqu'à sa mort en 1787.

⁶⁸ Daniel ROCHE (dir.), *La ville promise. Mobilité et accueil à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2000 ; Daniel ROCHE et Christophe CHARLES (dir.) *Capitales culturelles, capitales symboliques, Paris et les expériences européennes, XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002 ; Stéphane VAN DAMME, *Paris, capitale philosophique de la Fronde à la Révolution*, Paris, Odile Jacob, 2005.

⁶⁹ Giuseppe FERRAIOLI, « Un fallo diplomatico dell'abate Galiani », *Archivio Storico napoletano*, 1880, V, p. 690-698.

L'esquisse du parcours biographique de Ferdinando Galiani est ainsi révélatrice de la nécessité d'étudier son cheminement intellectuel au sein d'une Europe des Lumières, de deux pays – Italie et France – liés par le partage, la circulation des savoirs, et une influence réciproque, sans que l'on puisse distinguer la prééminence de l'un sur l'autre. Cette thèse ne se propose donc pas seulement de revenir sur l'aventure intellectuelle d'un auteur, mais de préciser les influences et articulations multiples entre deux Pays, afin d'apporter une contribution aux rapports entre Lumières napolitaines et Lumières françaises.

La « *selva* » de Galiani : les sources

La reconstruction de la biographie intellectuelle de Ferdinando Galiani selon la problématique envisagée impose des choix méthodologiques dont le premier concerne la délimitation du corpus. Parmi les 44 dossiers conservés à la Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria (Naples) – où sont conservés les papiers de Ferdinando – se trouvent des manuscrits très hétérogènes⁷⁰ : documents concernant la vie ou la famille de Galiani (actes de naissance, diplômes, journal intime), correspondances privées et officielles, avis à caractère politique, écrits de nature variée et brouillons, esquisses d'ouvrages inachevés.

Le parti pris d'analyser la pensée de Galiani en l'inscrivant pleinement dans le contexte des Lumières européennes conduit à écarter certaines sources : la documentation à caractère officiel comme les avis relatifs à son activité de Secrétaire de l'ambassade napolitaine et de Conseiller du Tribunal du commerce, ou les correspondances officielles, et notamment avec le ministre Tanucci ont été simplement parcourues. La correspondance avec Tanucci a d'ailleurs fait l'objet d'une édition critique et été exploitée par les études sur la vie politique ou administrative napolitaine⁷¹. Ces sources ne seront mentionnées que lorsqu'elles présentent des réflexions philosophiques, ou afin de vérifier s'il existe une forme de continuité entre les théories énoncées dans les œuvres et leur mise en pratique par l'élaboration d'un projet politique ou commercial. Les recherches philologiques de Galiani,

⁷⁰ La Biblioteca della Società Napoletana Storia Patria (dorénavant BSNP) conserve les manuscrits de Ferdinando Galiani, de l'oncle Celestino et de son frère Berardo. Ceux de Ferdinando Galiani ont été recensés dans un premier temps par Fausto NICOLINI, *I manoscritti dell'abate Galiani, Catalogo sistematico*, Naples, Ricciardi, 1908. Giuseppe Galasso propose des précisions dans « I manoscritti napoletani dell'abate Galiani », dans Enrico CERULLI, *Convegno italo-francese sul tema Ferdinando Galiani*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1975, p. 244-257.

⁷¹ Fausto NICOLINI (dir.), *Lettere a Ferdinando Galiani*, 2 vol, Bari, Laterza, 1914 ; Bernardo TANUCCI, *Epistolario*, préface de Mario d'Addio, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1980 - Napoli, Società napoletana Storia Patria, 2003

sur la production poétique d'Horace⁷² ou sur le dialecte napolitain, bien qu'intéressantes, ne seront que marginalement mobilisées, car elles s'éloignent de notre propos.

Le corpus comprend ainsi les sources dans lesquelles émergent les idées-forces des Lumières à propos desquelles Galiani a élaboré une réflexion importante, et celles qui permettent de saisir la manière dont il se représente en tant que « philosophe » dans les différents contextes socioculturels du XVIII^e siècle. De nature très variée, et étant rédigées en italien ou en français, ces sources peuvent être réparties en trois ensembles.

Le premier rassemble les textes, quel que soit leur genre, publiés ou demeurés inachevés à l'état de manuscrits, considérés comme mineurs ou majeurs. Y figurent en premier lieu, les œuvres traditionnellement considérées comme majeures, *Della Moneta* (1750) et les *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), qui ont donné lieu à de nombreuses analyses. Elles sont exploitées ici d'un point de vue philosophique et littéraire, sans pour autant les couper de leurs liens avec les théories économiques, car des questionnements centraux des Lumières – la critique des fables, la construction d'une méthode historique ou l'idée de progrès – y sont évoqués. À ces deux ouvrages on agrège le traité *De' doveri de' principi neutrali, verso i principi guerreggianti, e di questi verso i neutrali* commencé en 1780 et publié en 1782⁷³. Ce dernier, de part sa dimension politique, est visiblement une commande ; il comporte également des passages importants à étudier sur la religion, ou encore la « nature » – à confronter avec d'autres textes portant précisément sur ces sujets. Il s'agit aussi de mettre en valeur les relations entre ces textes considérés comme majeurs et des écrits jugés mineurs – d'un point de vue stylistique ou de contenu – et par conséquent négligés, afin de leur redonner toute leur place : au moment de leur réalisation, ils ont nettement aidé à la maturation de certaines idées et projets politiques de Galiani.

C'est notamment le cas des discours académiques : *Discorso sull'amore* (1746)⁷⁴, *Sull'amor platonico* (1748 ca)⁷⁵, *Sullo stato della moneta ai tempi della guerra di Troia* (1747-1748 ca)⁷⁶ et *Sopra la morte di Socrate* (1749 ca)⁷⁷. Parmi cette production s'inscrivant

⁷² Fausto NICOLINI, « Gli studi sopra Orazio dell'abate Galiani », *Atti dell'Accademia Pontaniana*, XXXIX, 1909.

⁷³ *De' doveri de' principi neutrali verso i principi guerreggianti e di questi verso i neutrali. Libri due*, [Napoli], 1782. Ferdinando GALIANI, *De' doveri de' principi neutrali, verso i principi guerreggianti, e di questi verso i neutrali*, éd. par Gennaro Maria MONTI, Bologna, Zanichelli, 1942. Des chapitres de *De' doveri* sont également publiés dans *Opere di Ferdinando Galiani, op. cit.*

⁷⁴ BSNSP, Ms XXXI, A, 9 sous le titre de *Lezione Accademica letta all'Accademia degli Emuli 1746* (f° 103r-112r), publié dans *Opere di Ferdinando Galiani, op. cit.*, p. 689-700.

⁷⁵ BSNSP, Ms, XXX, C, 6 (f° 57v-66r).

⁷⁶ BSNSP, Ms XXXI, A, 9 *Sulla moneta all'epoca della guerra di Troia* (f° 170r-197v). Le texte a été publié en annexe à *Della moneta*, par Alberto CARACCILO et Alberto MEROLA, *op. cit.*, p. 351-379.

⁷⁷ BSNSP, Ms XXXI, A, 9 (f° 68r-71v), publié dans *Opere di Ferdinando Galiani, op. cit.*, p. 701-703.

dans une formation rhétorique, on trouve également de nombreuses poésies manuscrites – qui mériteraient une étude approfondie – souvent utiles pour cerner sa pensée et la formation de celle-ci. Les deux courts dialogues rédigés en français *Cela revient toujours au même* (1770)⁷⁸ et *Croquis d'un dialogue sur les femmes* (1772)⁷⁹ ont aussi été également sous-estimés par l'historiographie : le premier, encore manuscrit, portant sur l'utilité de la religion, n'a guère été considéré par la critique tandis que le second, qui a circulé dans l'entourage de Madame d'Épinay, n'a fait l'objet que de quelques analyses mettant en évidence le conservatisme de l'abbé à l'égard du sort des femmes. Ces deux écrits ont été intégrés à ce premier ensemble pour les thèmes qu'ils abordent, et parce qu'ils participent, comme les textes précédents, à la quête de la « vérité » caractéristique du XVIII^e siècle. À ceux-ci s'ajoute l'opuscule burlesque *Spaventosissima descrizione dello spaventoso spaventoche ci sapeventò tutti coll'eruzione del Vesuvio la sera degli otto di agosto 1779 ma (per grazia di Dio) durò poco* (1779)⁸⁰, qui a circulé à l'état de manuscrit à Naples. Ce texte mérite d'être réévalué, car il propose une critique des philosophes et de la mauvaise interprétation d'un fait naturel. L'hétérogénéité des écrits de Galiani à disposition est telle que l'on peut relier à cet opuscule sur l'éruption du Vésuve un texte théâtral, la comédie *Socrate immaginario*, dont la paternité est multiple (Galiani, Lorenzi et Paisiello)⁸¹. Les deux textes partagent effectivement des idées communes à propos du binôme philosophie/folie ce qui, pour notre travail, démontre l'intérêt d'une méthodologie ne séparant pas textes dits majeurs ou mineurs.

⁷⁸ BSNSP, Ms, XXX, C, 12, *Croquis d'un dialogue sur les femmes* (f° 212r-218r). Cet écrit fut envoyé par Galiani à Madame d'Épinay annexé à une lettre du 11 avril 1772 : il circule dans l'entourage de l'amie parisienne sans pour autant être publié. Grimm le publiera dans la *Correspondance littéraire* du 15 mai 1772 (*Correspondance littéraire, philosophique et critique, revue sur les textes originaux comprenant les fragments supprimés en 1813 par la censure, les parties inédites conservées à la bibliothèque ducale de Gotha et à l'Arsenal à Paris*, par Grimm, Diderot, Raynal, Meister ; notices, notes tables générale par M. Tourneux, Garnier frères, Paris 1877-1882), vol. IX, p. 498-505. Le dialogue sera ensuite publié dans le *Journal des gens du monde*, [1784], II, p. 65-83 ; puis, en 1789 il est publié dans *Tablette d'un curieux, ou Variétés historiques, littéraires et morales*, Bruxelles, Dujardin-Paris, Defer de Maisonneuve, 1789, I, p. 1-22 ; *Opuscules philosophiques et littéraires*, par J-S. Bourlet de Vauxcelles et J-B. Suard, p. 169-185. Le texte est également présent dans toutes les éditions de la correspondance française de l'abbé. On possède aussi une traduction italienne : « Le donne. Dialogo. Libera traduzione dal francese di M.D.U. », dans *Opuscoli editi e inediti dell'abate Galiani*, Napoli, Seguin, 1825.

⁷⁹ BSNSP, Ms, XXX, C, 12 (f° 227r-230v). Ce texte a été publié par Fausto NICOLINI, *Il pensiero dell'abate Galiani*, op.cit., p. 253-258.

⁸⁰ *Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento, che ci spaventò tutti, coll'eruzione del Vesuvio, la sera dell'otto agosto del corrente anno, ma (per grazia di Dio) durò poco, di d. Onofrio Galeota, poeta e filosofo all'impronto - Fratiè, non m'ammali - Il Teatro de' Fiorentini nel corrente dramma*, [Napoli, nel MDCCLXXIX], "Stampato a spese dell'autore, e si vende grana sei a chi lo va a comprare" (publiée également dans *Opuscoli editi e inediti dell'abate Galiani*, Napoli, Seguin, 1825).

⁸¹ *Socrate immaginario, Commedia per musica, rappresentata nel Teatro Nuovo sopra Toledo, nell'autunno dell'anno 1775, con musica del signor d. Giovanni Paisiello*, Napoli 1775. Parmi les éditions de ce texte : Michele SCHERILLO et Giambattista LORENZI, *Socrate immaginario. Commedia per musica degli abati Ferdinando Galiani e Giambattista Lorenzi. Preceduta da un saggio critico e con note del dott. Michele Scherillo*, Milano, Sonzogno, 1886 ; Michel RAGO, *Socrate immaginario*, Roma, Editori riuniti, 1986.

D'autres textes inédits, ayant fait l'objet d'une publication ultérieure, sont pris en compte, car ils n'ont pas donné lieu à une analyse approfondie : c'est le cas du manuscrit *Dell'idea di Dio*, ce dernier étant probablement écrit dans les années 1740⁸⁴ et traitant des différentes idées de Dieu chez les peuples ; *Degli uomini di statura straordinaria e de' giganti* (1759)⁸⁵, qui analyse la croyance dans les géants ; *De l'opinion*⁸⁶, (en français) très certainement composé avant la rédaction des *Dialogues* et abordant la place de l' « opinion » chez les hommes ; *La Bagarre*⁸⁷ (en français), ayant été initialement conçue pour circuler parmi les philosophes français : envoyé à Madame d'Épinay en annexe d'une lettre, Galiani critique le système physiocratique dans la même veine que les *Dialogues*. On compte également une dissertation manuscrite et inédite sur l'*Antéchrist* et la fin du monde, retrouvée dans une dense correspondance de nature philosophico-littéraire entretenue avec le comte Punghino de Messine⁸⁸. De même, un écrit méconnu intitulé *Ragguaglio di Parnaso sotto i 13 maggio 1763 intorno le lettere dell'Ab. Winckelmann*, sera étudié, en relation avec la critique de Galiani à l'égard des érudits⁸⁹.

Au sein de cet ensemble, il a été fondamental de procéder à une distinction entre les textes publiés par Galiani (*Della Moneta, Dialogues sur le commerce des blés, De' doveri de' principi neutrali, Spaventosissima descrizione..., Socrate immaginario*), ceux qui sont restés à l'état de manuscrit (la dissertation sur l'Antéchrist, *Degli uomini di statura straordinaria, Dell'idea di Dio, De l'opinion*) et ceux qui ont circulé dans un cercle restreint de la République des Lettres (les discours académiques, *Croquis d'un dialogue sur les femmes, La Bagarre, Ragguaglio di Parnaso...*). Ceci est crucial pour analyser les enjeux de ces écrits et les idées qui y sont développées, tout en ajoutant au questionnement sur le processus éditorial une perspective diachronique.

Le deuxième ensemble de sources rassemble la correspondance de Galiani. La plupart des échanges épistolaires de Ferdinando conservés à la Storia Patria sont réunis dans plusieurs

⁸⁴ Franco VENTURI et Fausto NICOLINI, « Inedito dell'abate Galiani », *Giornale storico della letteratura italiana*, 1956, LXXIII, p. 67-73.

⁸⁵ BSNSP, Ms, XXXI, C, 8, f° 16v-18v (manuscrit) ; XXXI, C, 12, f° 164r-203r.

⁸⁶ Ce texte, conservé à l'Archivio di Stato di Torino a été publié par Fausto NICOLINI, « Un inedito dell'abate Galiani », *Biblion*, 1959, 1, p. 139-156.

⁸⁷ *L'intérêt général de l'État ou La liberté du commerce des bleds démontrée conforme au droit naturel; au droit public de la France; aux lois fondamentales du Royaume; à l'intérêt commun du souverain et de ses sujets dans tous les temps; avec la réfutation d'un nouveau système de bagarre publié en forme de feu d'artifice, par M.L.A.R. economiste indigne*, éd. par S. L. KAPLAN, Boston-London, The Hague, M. Nijhoff, 1979.

⁸⁸ BSNSP, Ms, XXXI, C, 12.

⁸⁹ BSNSP, Ms, XXXI, A, 9, (f° 200r-206v).

dossiers de lettres⁹⁰, les autres étant disséminés dans des dossiers mixtes où se côtoient textes, avis, projets et missives. Les lettres sont au nombre de 1 334, dont seulement 123 rédigées par Galiani, les 1 211 restantes lui ayant été adressées ; ces chiffres ne comprennent pas les lettres conservées dans d'autres bibliothèques ou fonds d'archives, comme celles de la Biblioteca Marucelliana de Florence, également étudiées⁹¹. Cette dissymétrie est bien sûr regrettable et il a fallu tâcher de reconstruire, via la correspondance passive de Galiani, certains aspects de sa personnalité ou de son aventure intellectuelle, en clair-obscur. Quoi qu'il en soit, ces échanges témoignent de la capacité de l'abbé à tisser des liens féconds par le biais de l'épistolarité.

L'amitié épistolaire entre Ferdinando Galiani et Louise d'Épinay est bien connue ; leurs missives, conservées respectivement à la Bibliothèque Nationale de France et à la Storia Patria, ont été éditées par George Dulac et Daniel Maggetti⁹². Quant aux lettres échangées avec Denis Diderot et les époux d'Holbach, elles ont été publiées par Fausto Nicolini au début du XX^e siècle. Bien qu'abondamment exploité, l'échange avec Madame d'Épinay ne peut être écarté, et est ici mobilisé avec toutes les précautions méthodologiques nécessaires, rappelées par Antoine Lilti, car ces lettres oscillent entre privé et public, comme c'est souvent le cas au XVIII^e siècle. Les missives de Galiani étaient effectivement lues par sa correspondante au sein du « petit cercle » des amis intimes que l'abbé avait fréquenté à Paris. Ce dernier était en outre convaincu de la publication posthume de sa correspondance – il l'exprime clairement dans une lettre – et s'autorisait un large recours à l'ironie, rendant complexe l'interprétation du message transmis. De plus, et notamment lorsqu'il construit sa célébrité, Galiani n'hésite pas à modifier la réalité des faits pour donner une meilleure image de lui-même auprès de ses amis français, dans des lettres qui sont soit inédites, soit publiées mais tenues à l'écart de tout examen critique.

Ferdinando a également entretenu une riche correspondance avec ses compatriotes : les échanges avec des érudits toscans – Gaspare Cerati, Anton Francesco Gori ou encore Lorenzo Mehus – et des hommes politiques romains renseignent sur la vivacité des liens qu'il a su établir dès son plus jeune âge. Certaines correspondances se distinguent par leur durée et sont d'autant plus riches à étudier. C'est bien la stabilité qui caractérise le lien épistolaire tissé

⁹⁰ BSNSP, Ms XXXI, A, 13 (correspondance française) ; XXXI, B, 17 ; XXXI, B, 18 ; XXXI, B, 19 ; XXXI, C, 9 ; XXXI, C, 13 ; XXXI, C, 16 ; XXXI, C, 17 ; d'autres lettres demeurent également dans XXX, C, 12 et XXXI, A, 8.

⁹¹ Biblioteca Marucelliana (Florence), B. I.27. V/8, unità codicologica 8 : lettres Ferdinando Galiani à Angelo Maria Bandini.

⁹² *Ferdinando Galiani-Louise d'Épinay, Correspondance*, éd. par Daniel MAGGETTI, George DULAC, 5 vol., Paris, Desjonquères, 1992-1997. Traduction italienne : *Louise d'Épinay-Ferdinando Galiani, Epistolario 1769-1782*, Stefano RAPISARDA, I-II, Palermo, Sellerio, 1996.

avec le comte Punghino – un lettré de Messine pour lequel on ne dispose que de peu d'informations – avec lequel Galiani entretient une correspondance philosophico-littéraire durant plusieurs années. D'autres échanges à caractère familial, réunis dans les manuscrits⁹³, s'avèrent importants pour définir précisément les étapes clefs de la vie de l'abbé, notamment pendant la première période napolitaine.

De façon générale, les lettres constituent une source fondamentale pour cette recherche : elles éclairent les conceptions de Galiani, renseignent sur ses relations amicales, la genèse de ses œuvres et divers aspects de sa vie de philosophe. Elles servent également à établir des allers et retours avec les textes et mettent ainsi en lumière nombre d'incohérences ou de contradictions qui rendent difficile l'interprétation des intentions ou du déroulement des faits, mais restituent toute la complexité d'une pensée et d'une identité en construction. Il s'agit bien ici de suivre le parti pris épistémologique revenant à dépasser le paradigme des « deux Galiani ». C'est pourquoi les échanges qui relèvent du « sérieux » ne sont pas distingués de ceux qui relèvent du « léger », d'autant plus qu'il est parfois impossible d'user de telles catégorisations, une même lettre pouvant s'inscrire dans des registres variés. Les modalités épistolaires du XVIII^e siècle témoignent en outre de la place centrale de procédés tels que l'ironie et la galanterie, l'utilisation de formes « légères » vise alors à reproduire les conversations salonières. S'il faut certes distinguer correspondances officielles et personnelles, ces dernières ne sauraient être d'emblée taxées de légèreté et ainsi négligées, comme cela a souvent été le cas pour Galiani. La mobilisation conjointe d'échanges édités et inédits permet ainsi d'élargir et d'enrichir ce domaine d'étude.

Le dernier ensemble de sources pose davantage de problèmes méthodologiques, mais c'est aussi le plus à même de nourrir d'importantes avancées dans la compréhension de la pensée de Galiani. Il rassemble l'« inachevé » : tout ce qui demeure à l'état de brouillon, ce qui a été esquissé et noté sans donner lieu à un manuscrit abouti. Ce matériel, longtemps mis de côté, a même servi à construire l'image d'un Galiani « paresseux », incapable de terminer ses écrits. Or la réhabilitation de ces sources apparaît clairement nécessaire, car l'abbé lui-même leur accordait une grande importance, exprimant une forte conscience de l'« inachevé ». Dans son testament, figurent au titre d'« héritage » les livres commencés et tous ses autres papiers et brouillons⁹⁴. Les interrogations de Michel Foucault disent aussi l'intérêt de ces esquisses :

⁹³ BSNSP, Ms, XXXI, C, 16.

⁹⁴ BSNSP, Ms, XXXI, A, 8 (f°85r-88r) : « Prego il mio Esecutore testamentario D. Francesco Paolo Azzariti, di accettare uno, o più corpi di libri della mia Libreria, a sua scelta, del valore di ducati cento, in mia memoria ; ed

[...] le nom d'auteur dénote-t-il de la même façon un texte qu'il a lui-même publié sous son nom, un texte qu'il a présenté sous un pseudonyme, un autre qu'on aura trouvé après sa mort à l'état d'ébauche, un autre encore qui n'est qu'un griffonnage, un carnet de notes, un papier ? [...] Faut-il intégrer aussi tout ce qui est brouillon, premier dessin, correction et ratures des livres ? Faut-il ajouter les esquisses abandonnées ? Et quel statut donner aux lettres, aux notes, aux conversations rapportées, aux propos transcrits par les auditeurs, bref à cet immense fourmillement de traces verbales qu'un individu laisse autour de lui au moment de mourir, et qui parlent dans un entrecroisement indéfini tant de langage différents⁹⁵ ?

Ces sources inachevées, parcellaires, balbutiantes, sont autant de traces des fondements et errements de sa pensée. Elles interpellent sur le danger – ou la tentation – de rechercher à tout prix une cohérence ainsi qu'un ordre systématique dans les réflexions du Napolitain. C'est à partir du désordre de ces écrits, de cette production fragmentaire et hétérogène, que l'on doit procéder, en faisant confiance à ce corpus défini par la plupart des critiques comme une « *selva* » (« une forêt broussailleuse »). Plutôt que de rechercher une unité, il faut suivre une pensée discontinue et s'y fier, comme à la multiplicité des thèmes abordés dans ces brouillons : *Della superstizione*⁹⁶, *Pensieri vari sulla durata, e sulla fine del mondo*⁹⁷, le préambule à un *Ouvrage sur les sorcières* (1753)⁹⁸ et celui à *Dell'arte del governo* (1750 ca)⁹⁹. Loin d'être des textes mineurs, ces esquisses, très nombreuses dans les papiers de Galiani, témoignent de ce qu'il écrit et de ce qu'il n'écrit pas, leur importance se situant précisément dans la conjonction de ces deux : il faut tenir compte des charges et des responsabilités de Galiani. Cette production philosophico-littéraire fragmentée ne saurait être abordée sans préciser que, pour leur auteur, la littérature – au sens large, incluant également la philosophie – constitue une activité seconde, rendue possible par les bénéfices accordés aux membres des ordres mineurs (1745) et l'exercice de charges diverses (secrétaire de l'ambassade napolitaine de 1759 à 1769, secrétaire du tribunal du commerce à partir de 1770, premier adjoint du nouveau Conseil suprême des finances en 1782 et adjoint d'économie à la surintendance du Fonds de la séparation en 1784). La « condition littéraire », selon les mots

oltraccio lego, e dono al medesimo tutti i manoscritti di qualunque spezie, che si troveranno nella mia Eredità, e tutte le mie carte, fogli, libri cominciati, e non finiti, o non pubblicati, ed ogni altra scrittuta pienamente spettante alla mia Eredità ».

⁹⁵ Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 31.

⁹⁶ BSNSP, Ms, XXXI, A, 10, f° 124r-125v.

⁹⁷ BSNSP, Ms XXXI, A, 10, f° 118-120.

⁹⁸ BSNSP, Ms, XXXI, C, 14, f° 145r-148r (publié dans *Opere, op. cit.*, p. 815-819.

⁹⁹ BSNSP, Ms, XXXI, C, 8, f° 1r-2v (publié dans *Della moneta*, par Alberto CARACCILO, Alberto MEROLA, Milano, Feltrinelli, 1963 (p. 390-392).

de Bernard Lahire, ou la condition philosophique, profitent ainsi du temps libre laissé par l'occupation principale¹⁰¹. Dans *Naissance de l'écrivain*, Alain Viala met en évidence l'autonomisation progressive du domaine littéraire distinct des autres activités culturelles, désigné comme « premier champ littéraire », tel qu'on le rencontre à l'âge classique¹⁰². Nonobstant l'instauration d'un droit d'auteur, les revenus de la publication ne permettaient que très rarement d'en vivre : un second métier était alors crucial. Viala souligne ainsi la situation socialement et économiquement incertaine des écrivains de cette époque. Inscrire Galiani dans cette « condition », permet de mieux comprendre le sens de toute une partie de sa production inachevée ou esquissée.

Méthode : au croisement de l'histoire, de la philosophie et de la littérature

La variété des sources mobilisées dans cette recherche – livres, manuscrits, correspondances, brouillons... – sert son objectif : éclairer la manière dont un individu, et plus précisément un « philosophe », s'insère dans son temps, en articulant sa façon de vivre à sa production, ainsi que sa pensée philosophique à ses projets politiques. La démarche méthodologique et les interrogations relatives à la problématique d'un « philosophe sans philosophie » sont tributaires des travaux précédents portant sur l'analyse purement économique ou politique des écrits majeurs de Galiani ou de sa correspondance officielle avec le ministre Tanucci : leurs apports invitent à privilégier de nouveaux angles d'analyse. Et notamment une approche transdisciplinaire fondée sur l'utilisation historique de sources littéraires et sur une histoire des idées philosophiques soucieuse de la contextualisation socioculturelle des *idee-forza* de Galiani.

De nombreux travaux ont reformulé la *vexata quaestio* de l'utilisation historique des sources considérées comme littéraires. Tous insistent sur deux aspects : d'une part, la nécessité de rapprocher deux disciplines – l'histoire et la littérature – dont les rapports ont toujours été ambigus et complexes ; d'autre part, l'importance du texte dans le domaine politique et social dans lequel il est formulé. Les réflexions méthodologiques de Judith Lyon-Caen, Dinah Ribard, Antoine Lilti, Roger Chartier ou encore Christian Jouhaud¹⁰³ invitent à

¹⁰¹ Bernard LAHIRE, *La condition littéraire. La double vie des écrivains*, Paris, La Découverte, 2006.

¹⁰² Alain VIALA, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

¹⁰³ Il est impossible de citer l'ensemble des travaux qui ont contribué au renouvellement. On se bornera à citer de manière non exhaustive : Judith LYON-CAEN et Dinah RIBARD, *L'historien et la littérature*, Paris, La Découverte, 2010 ; Christian JOUHAUD, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris,

reconstruire la pensée de Ferdinando Galiani en reconnaissant la dimension sociale de ses écrits. Roger Chartier explique comment les approches historiques retrouvent leur droit dans la critique littéraire et dans l'esthétique. Mais qu'entend-on par la production « littéraire » de Galiani ?

Le « littéraire » peut faire référence à un souci esthétique, à des préoccupations pour ainsi dire « artificielles », mais aussi à une appellation canonique, une forme de reconnaissance comme telle par la tradition. Au XVIII^e siècle, l'assignation d'un statut « littéraire » est complexe, car les limites entre littérature et philosophie deviennent moins nettes, la porosité entre ces deux champs constituant l'un des traits saillants des Lumières. Comme le souligne Dinah Ribard, la « philosophie littérisée » doit prouver sa faculté à « s'approprier des nouveaux publics, voire d'une nouvelle fonction » ; selon l'historienne, l'histoire de la philosophie et l'histoire de la littérature ne se croisent vraiment que sur un seul objet : les philosophes du XVIII^e siècle¹⁰⁴. Or les textes mobilisés ici sont très hétérogènes : les textes « littéraires » selon l'acception canonique (discours académiques, dialogues ou encore opuscules burlesques) côtoient des traités économiques. Nonobstant le fait que leur contenu puisse être qualifié de scientifique, il n'en demeure pas moins qu'autant *Della moneta* que les *Dialogues* témoignent de préoccupations littéraires et proposent des représentations fictionnelles. La référence au littéraire s'amplifie dans le cas de Galiani lorsque nous distinguons cette catégorie de sources de celle de l'ordre officiel.

Cette harmonie entre littérature et philosophie demeure néanmoins ambiguë : tandis que la littérature joue avec le flou, les ambivalences et les stratifications de sens, le but principal de la philosophie, à partir de l'âge classique et de la diffusion de la méthode scientifique, vise à éliminer toute forme d'ambiguïté. Cette difficulté peut être résolue en se situant du point de vue de l'histoire et en tenant donc compte de toute contingence, en saisissant le contenu intellectuel par une approche contextualisée. Il convient alors d'étudier les textes dans la complexité de leurs fonctionnements et enracinements afin de « rapporter l'œuvre aux territoires, aux rites, aux rôles qui la rendent possible et qu'elle rend

Gallimard, 2000 ; Étienne ANHEIM, Antoine LILTI, « Introduction », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2/2010 (65^e année), p. 253-260 ; « Histoire et littérature », *Annales HSS*, 49-2, 1994 ; Roger CHARTIER, *Culture écrite et société. L'ordre des livres : XIV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1996 ; Christian JOUHAUD, Dinah RIBARD et Nicolas SCHAPIRA, *Histoire, littérature, témoignage. Écrire les malheurs du temps*, Paris, Gallimard, 2009 ; Patrick BOUCHERON, « On nomme littérature la fragilité de l'histoire », *Le débat*, 2011/3 (n°65), p. 41-56 ; Ivan JABLONKA, *L'histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014. Nous renvoyons surtout aux travaux du GRIHL (*Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire*), fondé en 1996, à partir du constat de la multiplication des travaux proposant des questionnements historiques de la littérature : <http://grihl.ehess.fr/>.

¹⁰⁴ Dinah RIBARD, « Philosophe ou écrivain ? Problèmes de délimitation entre histoire littéraire et histoire de la philosophie en France, 1650-1850 », *Annales HSS*, 2000, vol. 55, n°2, p. 355-388.

possibles¹⁰⁵ » : La mise en contexte des œuvres revient à raisonner en termes de pratiques d'écriture, en tentant une considération plus vaste de l'ensemble de pratiques sociales. La mobilisation historique des textes implique d'une part, l'analyse d'un écrit comme une entité autonome porteuse de sens et, d'autre part, son inscription dans un champ plus large renseignant ses multiples implications et significations. Dans son étude *Au bord de la falaise*, Roger Chartier souligne bien que le texte s'insère dans un milieu d'élaboration qui le situe dans un répertoire de genres, de questions et de conventions propres à un temps donné. Ainsi l'attention portée au contexte n'empêche-t-elle le développement de questionnements littéraires, comme l'emploi par Galiani de tel ou tel genre.

L'analyse de sa pensée et de ses pratiques philosophiques, telles qu'elles se manifestent dans ses textes et correspondances, conduit à tenir compte de leur articulation avec les problèmes sociaux et politiques qui leur sont contemporains, par l'entremise des documents officiels, comme les projets ou les avis. Les questionnements philosophiques soulevés par Galiani peuvent ainsi être connectés à sa fonction sociale : ses charges en tant que fonctionnaire de l'État bourbonien ont eu un impact sur son œuvre. Elles l'enrichissent en nourrissant des réflexions sociales, économiques et politiques qui naissent et se développent à partir de cette activité professionnelle concrète. À ce propos, Daniel Roche invite à interpréter les idées philosophiques comme des « problèmes qui se posent aux sociétés », ou comme des « solutions » en réponse à ces questionnements¹⁰⁶. Au-delà des débats autour de l'histoire des idées, non sans tension avec l'histoire intellectuelle et l'histoire sociale, Daniel Roche souligne en effet la volonté commune de suivre les idées comme « facteurs du social » et moyen d'enregistrement des « interrogations sociales ». L'analyse de la pensée de Galiani rejoint cette perspective, tout en l'inscrivant dans le contexte des idées philosophiques européennes. Il s'agit, en suivant toujours Roger Chartier, de constituer à partir de champs inséparables le territoire de l'historien : celui de l'ensemble des formes de pensée, philosophiques, relevées, ou bien communes ; le collectif et l'individuel ; la conception et la création, la réception et la diffusion¹⁰⁷. Ceci revient à restituer les œuvres au sein des espaces qui les ont rendues possibles, où elles ont été conçues et produites. Il faut

¹⁰⁵ Roger CHARTIER et Christian JOUHAUD, « Pratique historique des textes », dans Claude REICHER (dir.), *L'interprétation des textes*, Paris, Ed. Minuit, 1989, p. 52.

¹⁰⁶ Daniel ROCHE, « Histoire des idées, histoire sociale. L'exemple français », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012/15, n°59-4bis, p. 9-28. Voir également Jean ERHARD, « Histoire des idées et histoire sociale en France au XVIII^e siècle. Réflexions de méthode », dans Louis BERGERON (dir.), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, p. 171-188.

¹⁰⁷ Roger CHARTIER, « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions », *Revue de synthèse*, 3^e série, t. 104, n° 111-112, juillet-décembre 1983, p. 277-308, repris dans Roger CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 27-66.

cependant se garder de surinterpréter la pensée de Galiani, en recourant notamment à des analyses psychologisantes, conjecturant sur les intentions de l'auteur en fonction de son caractère ou des sujets qui le hantent.

Les réflexions méthodologiques formulées par Roger Chartier dans *Au bord de la falaise* ont également guidé la définition des deux axes principaux de cette étude. Le premier consiste, par une analyse fine des « discours » (textes et correspondances) de Galiani, à mettre en valeur l'originalité de sa pensée, tout en l'inscrivant dans le contexte européen des Lumières. Le second se consacre aux « pratiques » et aux « représentations » de soi dont témoignent ces mêmes écrits. Si Chartier sépare pratiques et représentations, il s'avère plus intéressant, dans le cas de Galiani, de les considérer conjointement, car elles semblent inséparables : sa manière de se présenter au public s'appuie sur des pratiques de publication spécifiques et la construction d'un dense réseau épistolaire, duquel il tire profit et reconnaissance. Ses représentations de soi s'enracinent en outre, dans certaines œuvres, dans l'usage que Galiani fait d'un de ses personnages, à savoir le Chevalier Zanobi des *Dialogues sur le commerce des blés*. Ces deux parties se répondent donc et ont pour objectif de mettre en lumière l'articulation entre pensée et pratiques, idées et circonstances matérielles, afin de saisir le rapport complexe qu'entretiennent contenu et forme.

Ainsi cette thèse s'ouvre-t-elle sur l'étude des « discours » du philosophe napolitain en suivant une approche diachronique, des années 1740 au cours desquelles il reçoit à Naples une éducation humaniste, jusqu'aux années 1780. Les trois premiers chapitres sont consacrés à la première période napolitaine (1735-1759), tandis que le quatrième englobe la période parisienne (1759-1769) et la seconde période napolitaine (1769-1787). La primauté donnée aux premières années napolitaines s'explique par la volonté de faire connaître, suivant les conseils de l'historien Giuseppe Galasso, la production du jeune Galiani qui, au-delà du traité *Della moneta*, demeure assez méconnue¹⁰⁹. Cette focalisation permet également de mieux cerner la spécificité napolitaine afin de l'intégrer au sein des Lumières européennes. La période parisienne n'en souffre pas, car elle a été davantage étudiée par l'historiographie, et il est apparu pertinent de la relier à la seconde période napolitaine. Ces deux moments paraissent inséparables pour deux raisons : la première repose sur le fait qu'une fois rentré à Naples, Galiani entretient une correspondance hebdomadaire avec Louise d'Épinay jusqu'à la mort de cette dernière en 1783. Cette correspondance poursuit en quelque sorte le séjour parisien, mais ne peut être rattachée ni complètement à la période parisienne, car l'abbé ne

¹⁰⁹ Giuseppe GALASSO, « I manoscritti dell'abate Galiani », *La filosofia in soccorso dei governi. La cultura napoletana nel Settecento*, Naples, Guida, 1989, p. 353-368.

réside plus à Paris, ni détachée du contexte napolitain, vivant à Naples. Source inépuisable de sujets à analyser, cet échange épistolaire se situe donc entre les deux villes. La seconde raison dépend des sources : à Paris, l'abbé a principalement travaillé en tant que secrétaire de l'ambassade napolitaine et fréquenté les salons de la capitale, il n'a écrit que les *Dialogues sur le commerce des blés* (et peut-être *De l'opinion*). Ce n'est que de retour à Naples qu'il reprend ses activités d'écriture, qui bénéficient alors de son expérience parisienne. Les deux périodes sont ainsi étroitement liées et gagnent à être saisies conjointement.

Afin de respecter le caractère « ambulateur » de la philosophie de Galiani, nous avons évité de rechercher à tout prix une homogénéité de thèmes, en faisant en revanche saillir de l'hétérogénéité des sujets une préoccupation commune : rechercher et dévoiler la « vérité », mu par l'ambition sociale d'être un philosophe éclairant les esprits. Ainsi sa formation humaniste se transforme-t-elle en terrain d'enquête sur les passions humaines, le but étant d'en permettre la maîtrise, et notamment celle de l'amour, par une démarche scientifique. Tandis que l'amour constitue une thématique caractéristique de la formation rhétorique et humaniste, l'intérêt de Galiani se situe déjà ailleurs, vers le social et le politique, puisqu'il s'agit de le soustraire à une vision idéalisée ou faussée, pour l'inscrire dans le domaine des sciences et permettre l'accession au bonheur (chapitre 1). Il poursuit ensuite une démarche similaire en déconstruisant les fables – mythes et mythologie –, afin d'élaborer une science historique et de faire l'apologie de la société commerciale moderne représentative de la transformation de la société napolitaine des années 1750 (chapitre 2). Durant cette période, Galiani se penche également sur les croyances religieuses et sur ce qu'il désigne comme des « superstitions » : la magie, la sorcellerie ou encore les théories sur la fin du monde (chapitre 3). Ces trois thèmes ne sont pas seulement liés par la même volonté démystificatrice et la promotion de l'esprit rationnel et de la méthode scientifiques, ils témoignent également de l'attention constante portée par Galiani aux problèmes de la société dans laquelle il évolue ; la question du bonheur, des réformes économiques et du rapport au religieux constituant trois préoccupations majeures de ces années. Sa recherche de la « vérité » change de forme durant et après la période parisienne ; le contexte est différent et doit être pris en considération. Le Napolitain prend part aux débats philosophiques, et s'intéresse alors davantage à l'opposition entre nature et culture, englobant des thèmes comme l'opinion, l'éducation et la religion (chapitre 4).

La seconde partie prend acte de ces « discours » pour se focaliser sur les « pratiques » et « représentations de soi ». L'étude de Galiani serait effectivement incomplète si on ne se penchait pas sur la manière dont il construit sa trajectoire et sa posture intellectuelles et

sociales de « philosophe », ainsi que sur les outils forgés en ce sens. Il s'agit d'analyser les formes de cette pensée critique et les moyens dont il se sert afin de mieux transmettre son message. Les lettres de Galiani s'avèrent alors fondamentales : travailler sur ses déclarations et sur le discours que le philosophe porte sur lui-même ou sur ses pratiques rend possible la reconstitution de cet aspect important de son aventure intellectuelle, jusqu'ici demeuré dans l'ombre. Parmi les volets méconnus de son activité figurent ses pratiques de publication ; Galiani n'ayant jamais voulu mettre son nom sur les ouvrages qu'il publiait, recourant à l'anonymat ou à l'emploi de pseudonymes. L'étude approfondie de ce positionnement démontre, paradoxalement, tout l'intérêt qu'il trouvait à se faire connaître en se cachant, comme son insatisfaction affichée à l'égard de ses œuvres (chapitre 5). L'effort de construction de réseaux, et la conscience que ceux-ci engendraient une reconnaissance symbolique et matérielle, guident par ailleurs l'analyse des interactions de Galiani avec la République des Lettres ; celui-ci n'hésitant pas à élaborer dans ses pratiques épistolaires une représentation de soi garantissant son succès (chapitre 6). La continuité entre l'épistolarité et le genre du dialogue fait ensuite l'objet d'un questionnement sur l'importance de ce genre « français » pour Galiani, qui permettait l'emploi de l'ironie et de la légèreté tout en reproduisant ses performances orales (chapitre 7). La complexité du rapport entre son identité italienne et son identité française est finalement discutée à la lumière de la relation ambiguë que Galiani entretient avec le statut de « philosophe » : les phénomènes d'appropriation ou de rejet de cette dénomination en fonction des contextes socioculturels clôturent cette recherche (chapitre 8). Français ou Italien, léger ou sérieux : il est temps de dépasser ces questions en s'intéressant de près à ce philosophe aux multiples facettes.

Première partie

Savoirs et discours d'un philosophe entre Naples et Paris

Dans l'historiographie, la pensée de Ferdinando Galiani a été pendant longtemps analysée à partir de ses théories économiques, sous l'angle de ses lettres à Louise d'Épinay, ou à la lecture de ses performances orales. Dans cette première partie, nous nous proposons d'analyser les « discours » de Ferdinando Galiani. Nous privilégierons ses textes à partir des questionnements philosophiques qui émergent avec le plus de force tout au long de sa vie.

L'aventure intellectuelle de l'abbé à Paris et à Naples ayant souvent été étudiée séparément, nous avons choisi de rechercher quelles interactions ces deux cités ont exercé sur l'évolution de sa pensée. De la passion amoureuse aux fables, de la superstition à l'opinion, jusqu'à l'éducation et à l'idée de nature, les thèmes que nous développerons sont susceptibles de révéler la manière dont le Galiani « philosophe » s'intéresse aux contextes socioculturels dans lesquels il se trouve impliqué. En élargissant son corpus, et en articulant les œuvres majeures aux textes considérés comme mineurs, il sera ainsi possible de parcourir sa pensée, en relation avec celles d'autres intellectuels de son époque.

Son activité philosophique étant jugée originale, mais également paresseuse et parfois superficielle, il s'agit pour nous de saisir ces deux derniers aspects à partir de l'étude de son savoir philosophique. Loin de se dissoudre dans la spécificité et dans la rigidité d'un corpus, la philosophie de Galiani influence différents domaines, du littéraire à l'économique. Michel Foucault le souligne, « le savoir n'est pas seulement investi par des démonstrations », il peut également l'être dans des fictions, dans des réflexions et dans des récits¹¹⁰. La question est alors de savoir : « qu'est-ce donc que la philosophie chez un écrivain qui n'est philosophe ni de statut, ni de profession, ni d'ambition, en ce sens du moins qu'il n'entreprend pas de construire un système, de composer un traité de philosophie ou des méditations philosophiques, d'analyser des concepts, d'enchaîner des thèses ou d'exposer des idées personnelles ; fruits de sa réflexion, tenues et données pour étant la vérité¹¹¹ ? »

¹¹⁰ Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008, p. 248.

¹¹¹ Olivier BLOCH, « Cyrano de Bergerac et la philosophie », dans *Matières à histoires. Le matérialisme de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Vrin, 1997, p. 225-226.

Chapitre 1

La « science » de l'amour

L'amour est un thème récurrent de la formation humaniste ainsi qu'un objet d'étude philosophique dont Ferdinando Galiani se saisit durant sa jeunesse napolitaine. Il l'assimile à une véritable « science » dans une lettre adressée à un *mylord* anglais en 1745¹¹², et l'année suivante, à l'occasion d'un discours académique, s'efforce de l'analyser avec rigueur¹¹³. Ce sujet occupe également un texte sur les amants platoniques, l'amour étant alors défini comme une « attraction » renvoyant explicitement à la physique newtonienne¹¹⁴. Son approche implique ainsi une rationalisation de la subjectivité passionnelle. Or cela n'a alors rien d'inédit, car l'application d'une méthode rationnelle au champ de l'affectivité trouve ses racines dans le projet cartésien du *Traité des passions* (1649)¹¹⁵. Au siècle précédent, Descartes a effectivement substitué à la scolastique une approche physiologique afin d'opérer un contrôle des passions ; Hobbes et Spinoza visant également à maîtriser ces dernières.

Il faut cependant tenir compte des multiples acceptions du mot « science » dans la première moitié du XVIII^e siècle : la richesse de ses significations rend cette notion problématique¹¹⁶. En effet, si au XVII^e siècle s'élabore un nouvel idéal gnoséologique basé sur les mathématiques et la physique, c'est au siècle des Lumières que se réalise un glissement d'intérêt des sciences naturelles vers les sciences de la société, accompli d'après Vincenzo Ferrone, vers les années 1730¹¹⁷ : l'idée que l'économie, la morale, le droit et la politique devaient être comparés ou assimilés à des phénomènes naturels, comme s'il existait une analogie entre les lois de la physique et celles de l'univers moral, relève du besoin de mesurer les phénomènes humains afin de les gouverner¹¹⁸. Chez Galiani la passion d'« amour » s'inscrit pleinement dans ce courant, en devenant un concept dont il faut saisir ses enjeux sociaux et politiques.

¹¹² BSNSP, Ms, XXXI, C, 19, f^o. 94v-99r. Cette lettre a été publiée par Fausto NICOLINI, *La puerizia... op. cit.*, p. 15-19.

¹¹³ «Discorso sull'amore», *Opere di Ferdinando Galiani*, op. cit., p. 689-700 (BSNSP, XXX, A, 9, f^o 91r--100r)

¹¹⁴ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f^o 57v-66r.

¹¹⁵ René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. par Ferdinand ALQUIÉ et Denis MOREAU, Paris, Classiques Garnier, 2010, Tome III.

¹¹⁶ Vincenzo FERRONE et Daniel ROCHE (dir.), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

¹¹⁷ Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura, religione : mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982.

¹¹⁸ Eugenio GARIN, « Galileo e Napoli », dans Fabrizio LOMONACO et Maurizio TORRINI (dir.), *Galileo e Napoli*, Naples, Guida, 1987, p. 6 ; Sergio MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento italiano*, Rome-Bari, Laterza, 2000, p. 17 ; Simone MAZAUIC, *L'histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2003.

En effet, au milieu du siècle, l'amour se situe au centre d'un transfert de l'ontologie à la phénoménologie, grâce à la diffusion des leçons de Locke et de Newton qui, en pointant le monde des phénomènes, déterminent un tournant épistémologique fondamental : à l'étude des causes se substitue celle des effets et des phénomènes. Michele Mari, s'appuyant sur la littérature érotique italienne au XVIII^e siècle, montre ainsi comment l'amour est progressivement analysé et représenté dans ses aspects sociaux, en causant, d'un point de vue littéraire, un éloignement – mais non pas une disparition – de la tradition idéaliste d'ascendance platonique et pétrarquiste vers les années 1750¹¹⁹.

À l'exception d'un document datant de 1759, les textes de Galiani mobilisés dans ce chapitre ont été écrits dans les années 1740, ce qui permet de reconsidérer et d'anticiper la datation proposée par Mari. Loin de constituer un système cohérent, ses réflexions se déploient d'une manière asystématique dans des textes très différents : la lettre à un *mylord* anglais (1745) évoquée plus haut, deux discours académiques rédigés au sein de l'*Accademia degli Emuli* – le *Discorso sull'amore* (1746)¹²⁰ et *Sull'amor platonico* (1748)¹²¹ –, des correspondances échangées avec le comte Punghino¹²², ainsi qu'une harangue burlesque sur le sigisbéisme *In occasione di tirare a sorte i cicisbei e le cicisbee nel capo d'anno 1759*¹²³. À ce corpus s'ajoutent de nombreuses poésies non publiées et qui semblent relever d'un apprentissage rhétorique¹²⁴. Une partie de ces documents a été récemment abordée par Koen Stapelbroek, dont la lecture s'est orientée sur le binôme amour/sociabilité¹²⁵. Or, ni la diversité des genres littéraires, ni leur étalement dans le temps – utile pour comprendre l'évolution de certaines idées de Galiani – n'ont été prises en considération. Nous retiendrons cependant de son analyse l'importance de la « composante sociale » de l'amour, autrement dit l'interaction sociale qui découle de cette passion, tout en problématisant ce thème et en l'articulant à ses diverses dimensions : littéraires, philosophiques et politiques.

Il s'agit d'analyser le concept d'« amour » chez Galiani dans une perspective diachronique attentive aux différents procédés littéraires mobilisés ; l'emploi de l'ironie ou des paradoxes rend parfois difficile le travail interprétatif, tant il peut déformer voire

¹¹⁹ Michele MARI, *Venere celeste e Venere terrestre : l'amore nella letteratura italiana del Settecento*, Modena, Mucchi, 1988 ; sur la thématique de l'amour, plus particulièrement de l'eros, voir également Alberto BENISCELLI, *Libertini italiani*, *op. cit.*, p. 306-388.

¹²⁰ « Discorso sull'amore », *Opere*, *op.cit.*, p. 689-700.

¹²¹ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f°57v-66r. Cf. annexe 12.

¹²² BSNSP, Ms, XXX, C, 12, f° 1r-162v.

¹²³ Ferdinando GALIANI, *In occasione di tirare a sorte i cicisbei e le cicisbee nel capo d'anno 1759*, Napoli, 1788.

¹²⁴ BSNSP, Ms XXXI, C, 19. Dans ce dernier demeurent plusieurs poésies qui présentent une thématique d'amour ; d'autres poésies demeurent également dans Ms XXXI, C, 8 ; XXX, C, 12 ; XXXI, A, 10.

¹²⁵ Koen STAPELBROEK, *Love, self-Deceit and money*, *op. cit.*

renverser le message. Par ailleurs, la pensée du philosophe ne peut être saisie isolément de la démarche de connaissance et d'élucidation caractéristique des Lumières, et de ses objectifs¹²⁶. En faisant de l'amour un objet de « science », Galiani démontre l'importance de conférer à cette passion un ordre et un équilibre, pouvant permettre la réalisation du bonheur. L'importance accordée à cette dernière notion amènera l'abbé à critiquer âprement à la fois l'amour platonique et le sigisbéisme, considérés comme dépourvus de toute forme de *felicità*. Situer ces questionnements dans la Naples des années 1740, au début du règne du roi Charles Bourbon et de son élan réformateur, permet de mieux comprendre les enjeux de cette attention portée à l'amour, sa place effective dans le champ social et ses manifestations au-delà de l'aspect littéraire ou de la pure recherche philosophique.

¹²⁶ Stéphanie LOUBÈRE, *L'art d'aimer au siècle des Lumières*, Voltaire Fondation, Oxford, 2007, p. I.

1.1 Rationnaliser la passion amoureuse

Robert Mauzi, dans le chapitre qu'il consacre à l'amour dans son étude sur le bonheur, rappelle le grand réalisme avec lequel le XVIII^e siècle envisage cette passion : un réalisme fondé sur une analyse froide visant à renverser les mythes masquant jusqu'alors son essence réelle¹²⁷. Ce regard lucide débouche alors sur un certain cynisme dans la manière de vivre et de traiter l'amour, le libertinage de mœurs en étant l'exemple le plus tangible¹²⁸. Ce réalisme mérite d'être davantage cerné : il se manifeste aussi bien dans une description physico-mécanique de l'amour que dans un style audacieux, contrairement à l'idéalisation amoureuse propagée par la littérature romanesque et poétique du siècle précédent. Chez Galiani, la dénonciation de cette dernière, et plus généralement de la fausseté des théories concernant l'amour, va de pair avec l'intégration de la passion d'amour dans le champ des mathématiques et de la physique. Il s'agit ici de saisir les paradigmes scientifiques autour desquels Galiani articule ses théories sur l'amour, en retraçant l'*humus* culturel dans lequel elles ont muri, à savoir le *Mezzogiorno* napolitain des années 1740 qui, depuis les premières années du XVIII^e siècle, est devenu le centre de gravité de la culture philosophico-scientifique italienne¹²⁹.

1.1.1 Lever le trouble : expérience, clarté et ordre dans la culture napolitaine

Depuis Padoue, Rome et Florence, la pensée cartésienne pénètre la péninsule, mais « c'est à Naples par-dessus tout », souligne Stéphane Van Damme, « que la séduction de son œuvre opère le plus efficacement¹³⁰ ». De nombreuses études attestent que les livres de Descartes ont été introduits à Naples en 1650 par Tommaso Cornelio. De retour d'un voyage effectué en Italie, aussi muni des livres de Galilée, Gassendi et Hobbes, il fait connaître ces auteurs, en particulier au sein de l'*Accademia degli Investiganti*¹³¹. Toutefois, l'influence de

¹²⁷ Robert MAUZI, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960, p. 463-464.

¹²⁸ Didier FOUCAULT, *Histoire du libertinage*, op. cit. p. 41-70.

¹²⁹ Eugenio GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Florence, Le Lettere, 1993, p. 80.

¹³⁰ Stéphane VAN DAMME, *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris, Presses de Science Po, 2002. Voir également l'étude pionnière de Louis BERTHÉ DE BESAUCÈLE, *Les cartésiens d'Italie. Recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Picard, 1920.

¹³¹ Parmi les études consacrées à l'Académie des Investiganti, nous renvoyons à : Max Harold FISCH, « The Academy of the Investigators », dans E. UNDERWOOD (dir), *Science, medicine and history. Essays in honour of C. Singers*, London, Oxford University Press, 1953, p. 521-563; Fabrizio LOMONACO et Maurizio TORRINI (dir.), *Galileo e Napoli*, Naples, Guida, 1987; Maurizio TORRINI, « L'Accademia degli Investiganti », *Quaderni Storici*, 1981, n°46, p. 845-883; Maurizio TORRINI, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Naples, Guida, 1977 ; TORRINI Maurizio, « Dagli investiganti all'Illuminismo : scienza e società a

la pensée cartésienne à l'époque des Lumières demeure complexe¹³². Vincenzo Ferrone a effectivement montré qu'à partir des années 1730, le cartésianisme est en déclin à Naples, ébranlé par les disputes théologiques, dont les échos se font particulièrement entendre dans le cercle de l'oncle Celestino Galiani¹³³. D'autre part, bien que mise à l'Index en 1734, l'œuvre de Locke est également très présente dans la culture napolitaine¹³⁴, la fondation de l'Académie des Sciences (1732) représentant une évidente tentative de s'éloigner de toute métaphysique. Ferdinando Galiani adopte une démarche philosophique de même nature, imprégnée des théories empiristes et de la fascination à l'égard des principes de Newton, notamment celui de l'attraction. Ces deux systèmes philosophico-scientifiques s'appliquent désormais aux passions, et l'amour y occupe une place centrale par ses implications sociales.

L'abandon des causes et l'étude des phénomènes : un moi « expérimenté »

Galiani écrit à diverses reprises son renoncement à analyser les causes de l'amour, sa genèse lui étant indifférente. Il s'inscrit alors dans un débat théorique centré, au cours de ces années, sur la phénoménologie de l'amour – et en particulier sur son devenir dans l'individu et la société – évitant d'aborder le problème de sa nature et de son origine¹³⁵. Cette attention accordée à la phénoménologie signe un déplacement d'intérêt en faveur des aspects sociaux, tels que les codes de comportement, le mariage et la galanterie. Or, si Galiani déclare à plusieurs reprises vouloir abandonner l'étude des causes, ce n'est pas seulement parce qu'il adopte une démarche empiriste, c'est également pour mettre en avant une expérience personnelle dans le domaine de l'amour.

Le refus d'une approche métaphysique émerge dès 1745 : Galiani, âgé de dix-sept ans, dans une lettre adressée à un *mylord* anglais, non identifié, commente la *Raffaella, o il dialogo della bella creanza* d'Alessandro Piccolomini. Jugé scandaleux à sa parution, en 1539, le livre est un dialogue entre deux femmes – Raffaella, l'aînée, et Margherita – évoquant les stratégies pour se procurer un amant. La lecture de ce texte, fourni par le correspondant anglais (Fausto Nicolini postule que ce dernier lui a envoyé une traduction ou

Napoli nell'età moderna », *Storia del Mezzogiorno*, vol. IX, *Aspetti e problemi dal Medioevo all'età moderna*, Naples, Edizioni del Sole, 1991, p. 601-630 ; Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura, religione.... op. cit.*

¹³² Luciano GUERCI, *L'Europa del Settecento, op. cit.*

¹³³ Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura e religione..., op. cit.*

¹³⁴ Paolo AMODIO, « La diffusione del pensiero di John Locke a Napoli nell'età di Vico », *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche*, 1997, n°108, p. 183-194 ; Vincenzo FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Galeano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 92-93.

¹³⁵ Michele MARI, *Venere celeste e Venere terrestre...op. cit.*, p. 79.

un plagiat de l'œuvre¹³⁶) est l'occasion pour Galiani d'exposer ses idées sur l'amour. En le définissant comme un « ressort qui pousse et donne la vie au commerce humain », Galiani constate l'ampleur du champ de l'amour (« matière trop grande »), ce qui lui permet de décentrer le discours au seul amour concernant les « dames¹³⁷ ». Il se situe ainsi dans une dimension mondaine et sociale. L'amour des femmes est, en effet, le seul à être pris en compte par l'auteur dans tous ses écrits sur ce sujet. Si dans la lettre au *mylord* le choix de négliger les causes de l'amour est déjà affirmé, c'est dans le *Discorso sull'amore* (1746) que le refus d'analyser l'essence de la passion amoureuse se radicalise.

Dès les premières lignes du discours académique, composé au sein de l'*Accademia degli Emuli*, l'auteur situe son positionnement à l'écart de toute recherche métaphysique :

En ce qui concerne la définition de la chose, puisque pour la trouver il serait nécessaire de se tourner vers les recherches métaphysiques sur la nature de l'âme et des passions, et puisque celles-ci ne sont pas nécessaires à notre propos, j'estime devoir l'exclure ici¹³⁸.

L'exclusion de toute spéculation abstraite concernant la sphère des passions est ici formulée d'une manière nette : du reste, la dissertation aborde de façon plus systématique la notion d'amour en constituant, parmi toutes les sources, la tentative la plus cohérente d'en étudier ses manifestations dans la société, en éclairant les différentes typologies. Galiani est ainsi indifférent à l'étude des « causes » de la passion, dont l'obscurité sur le plan physiologique, est évoquée dans ces lignes :

Pour la parfaite cognition de notre âme il serait nécessaire de connaître celle de la structure de notre cerveau, dont elle dépend en grande partie. Car, bien que la volonté, le jugement, le bon sens, soient des choses appartenant totalement à l'âme, en ce qui concerne nos idées, et leur perceptions, c'est le cerveau, avec ses fibres, qui joue le rôle le plus important. Donc le fait de sentir, d'imaginer, et la mémoire, sinon complètement, au moins presque totalement dépendent de la partie (soit la glande pinéale, soit les ventricules du cerveau, soit le corps calleux, soit le cervelet, chose encore obscure et

¹³⁶ Fausto NICOLINI, *La puerizia e l'adolescenza...*, *op. cit.*, p. 15.

¹³⁷ « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.* p. 16. (« Ma questa è troppa vasta materia, ed in troppi rami divisa, per potersi or tutta esaminare. Non sarà poco se quel solo amore che alle donne appartiene e che tali le riguarda, noi potremo leggermente toccare »).

¹³⁸ *Ibidem*, p. 690 (« In riguardo alla definizione della cosa, siccome ella per trovarla sarebbe necessario andarsi ravigliando in ricerche metafisiche sulla natura dell'animo e delle passioni, e siccome ella è niente necessaria al nostro proposito, stimo doverla qui tralasciare »).

douteuse) dans laquelle se produit la mise en mouvement des fibres, ou le mouvement des esprits animaux, produit par les corps extérieurs, et qui excite en nous les idées¹³⁹.

L'indécision terminologique à l'égard de la partie dont les idées dépendent et les hypothèses énumérées entre parenthèses – telles que la «glande pinéale», les « ventricules du cerveau», le « corps calleux », ou le «cervelet» – dénotent non seulement une absence de certitude mais surtout une indifférence dans la recherche précise de la source des pensées dont l'amour dépend. Tout en employant un lexique d'ascendance cartésienne, l'auteur finit par repousser l'approche physiologiste de Descartes, de même que sa théorie de la glande pinéale comme principal siège de l'âme¹⁴⁰. La perte de prestige du système cartésien est également provoquée par la perception de son insuffisance, comme le montre cette affirmation : « mais puisque les causes ne sont pas connues, il suffira maintenant de comparer les phénomènes qui se produisent et que l'expérience nous enseigne¹⁴¹ ». Un couple antinomique se profile donc tout au long du texte : l'évidence des phénomènes et l'obscurité des causes¹⁴². D'autres affirmations disséminées dans le discours sont susceptibles de montrer, une fois de plus, la

¹³⁹ *Ibidem*, p. 691-692. (« Per la perfetta cognizione dell'animo nostro sarebbe necessaria quella della struttura del cerebro, da cui in grandissima parte dipende. Perché sebbene la volontà, il giudizio, il raziocinio sian cose del tutto all'animo appartenenti : in quello però che intorno alle idee, alle percezioni versa, la massima parte, ha il cerebro con le sue fibre. Quindi il percepire, l'immaginare, e la memoria, se non del tutto, almeno quasi del tutto dipendono da quella parte (sia essa la glandola pineale, siano i ventricoli del cerebro, sia il corpo calloso, o il cerebello, cosa ancora oscura e dubbiosa) in cui si fa quella mozione di fibre, o quel moto di spiriti animali, prodotto da' corpi esterni, e che eccita in noi le idee »).

¹⁴⁰ René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, p. 977-978 : « [...] la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions, n'est nullement le cœur; ny aussi le cerveau, mais seulement la plus interieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, & tellement suspendue au dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavitez anterieures ont communication avec ceux de la posterieure, que les moindres mouvemens qui sont en elle, peuvent beaucoup pour changer le cours de ses esprits ». Galiani repousse également la théorie, soutenue notamment Diderot, d'une activité neurologique reposant sur la vibration des fibres nerveuses.

¹⁴¹ « Discorso sull'amore », *Opere*, *op. cit.*, p. 692. (« Ma poiché non son note le cagioni, basterà ora rapportare que' fenomeni che l'esperienza c'insegna in noi accadere »).

¹⁴² John LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la maniere dont nous y parvenons. Par M. Locke traduit de l'anglais par M. Coste, quatrieme edition, revue, corrigee, & augmentee de quelques additions importantes de l'auteur qui n'ont paru qu'apres sa mort, & de plusieurs remarques du traducteur, dont quelques-unes paroissent pour la premiere fois dans cette Edition*, Pierre Mortier, Amsterdam, 1742, p. 1-2 : « dans le dessein que j'ai formé d'examiner la certitude & l'étendue des Connoissances humaines, aussi-bien que les fondemens & les degrés de Foi, d'Opinion & d'Assentiment qu'on peut avoir par rapport aux différens sujets qui se présentent à notre Esprit, je ne m'engagerai point à considérer en Physicien, la nature de l'Ame ; à voir ce qui en constitue l'essence ; quels mouvemens doivent s'exciter dans nos Esprits animaux, ou quels changemens doivent arriver dans notre Corps, pour produire, à la faveur de nos Organes, certaines sensations ou certaines idées dans notre Etendement ; [...] Quelques curieuses & instructives que soient ces spéculations, je les éviterai, comme n'ayant aucun rapport au but que je me propose dans cet Ouvrage ».

portée de cette attention au monde des phénomènes, telles que : « le phénomène est vrai, mais la cause, peut être située dans l'organisation des fibres, n'est pas encore connue¹⁴³ ».

Dans la deuxième dissertation académique portant sur l'amour platonique, rédigée deux ans après (1748), la volonté de se pencher uniquement sur les phénomènes est renforcée¹⁴⁴. L'auteur déclare, à plusieurs reprises, que sa démarche demeure dans l'énumération des phénomènes aptes à confirmer une vérité : « de grâce, quel est le meilleur moyen pour connaître la vérité d'un système ? C'est sans doute de voir si avec celui-ci on peut expliquer ou pas les phénomènes qui se produisent¹⁴⁵ ». Lorsqu'il énonce « combien il est inutile de combattre avec la raison contre l'expérience¹⁴⁶ », Galiani n'invite pas seulement à se fier à cette dernière mais aussi, comme il l'énoncera par la suite, à accepter la faillibilité de la raison. Comme l'affirme Paul Hazard, l'époque des Lumières commence par un acte d'humilité, s'avouant incapable de connaître la substance et l'essence¹⁴⁷.

L'écart entre l'« expérience » et la « raison » fait d'ailleurs l'objet de quelques affirmations présentes dans une lettre au comte Punghino, avec lequel Galiani entretient une correspondance épistolaire philosophico-littéraire entre 1748 et 1752 : la missive ne porte ni date, ni destinataire mais elle fait certainement partie de cette correspondance en raison du contenu, du registre ironique caractérisant leur amitié, ainsi que de la référence du même Punghino à la lettre de Galiani. C'est à l'occasion des noces du comte que Galiani consacre quelques observations à propos de l'amour¹⁴⁸:

Misérable condition de nous autres qui nous nous faisons appeler Philosophes ; alors que vous vous mariez, nous discutons de ce qu'est l'amour, que vous éprouvez, et que notre malheureuse condition nous fait désespérer de pouvoir un jour connaître par l'expérience plutôt que par la lecture, ou par les raisonnements¹⁴⁹.

Ici Ferdinando feint d'être un philosophe pour mieux exacerber sa critique à l'égard de ces derniers : le mariage de Punghino, ainsi que l'attitude des philosophes en général,

¹⁴³ « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.*, p. 698. (« Il fenomeno è vero, ma la causa, forse posta nell'organizzazione delle fibre, è ancora ignota »).

¹⁴⁴ D'après une référence dans une lettre au comte Punghino, BSNP, Ms, XXXI, C, 12, f° 29r.

¹⁴⁵ BSNP, Ms, XXX, C, 6, f° 63r. (« Di grazia, qual è il miglior mezzo per conoscere la verità d'un sistema ? Egli è senza dubbio il vedere se con esso si spiegano, o no' i fenomeni che si veggono accadere »).

¹⁴⁶ *Ibidem* f° 65r. (« Quanto sia vano pagnar col raziocinio contro l'esperienza »).

¹⁴⁷ Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Fayard, 1963, p. 35.

¹⁴⁸ Cf. annexe n°2

¹⁴⁹ BSNP, Ms, XXXI, A, 10, f° f° 57r. (« Misera condizione di noi altri che ci facciamo chiamar Filosofi; mentre voi vi sposate, noi disputiamo che cosa sia l'amore, che voi provate, e che l'infelicissima nostra condizione fa a noi disperare di potere un giorno conoscere per isperienza più che per lettura, o per raziocinj »).

constituent la cible principale de son ironie ; et lorsqu'il fait référence au besoin de connaître l'amour par « expérience » plutôt que par la « lecture » ou par le « raisonnement », l'accent est placé, avec une inflexion critique, sur l'activité abstraite et isolée, typique des philosophes, sur leurs méditations métaphysiques. De 1746 à 1748, une radicalisation vers l'empirisme a donc lieu : dans le texte sur l'amour platonique (1748), Galiani se positionne de manière ouverte et explicite du côté de Locke, en décrivant également la tromperie des sens et de la raison, en soutenant la difficulté de pouvoir accéder à la vérité à l'aide de la seule rationalité. Cela démontre l'assimilation de l'empirisme de même qu'une humilité face à la complexité du réel, représentant d'ailleurs, comme le souligne Raffaele Ajello, une tendance de la culture napolitaine de Pietro Giannone à Antonio Genovesi¹⁵⁰. Cependant, l'abandon des causes et l'observation des phénomènes ne relève pas uniquement d'une modestie épistémologique : ils servent aussi, dans une perspective pragmatique, à orienter le comportement.

L'attention portée au domaine phénoménologique en matière amoureuse va de pair avec la manifestation de l'expérience, au sens existentiel, de cette passion. Malheureusement nous n'avons pas beaucoup d'informations sur sa vie amoureuse à cette époque : en se basant sur les premières biographies de l'abbé, Fausto Nicolini affirme que ce dernier aurait été « précoce » ainsi que très actif dans ses relations avec les femmes, mais il ne donne pas plus de renseignements¹⁵¹. Au XVIII^e siècle, dans la littérature notamment, l'amour se libère complètement de la quête d'absolu et, dans cette perspective, l'expérience constitue la preuve tangible de la passion. Une posture d'homme d'expérience dans la pratique de l'amour est déjà présente dans la lettre au *mylord* :

Moi qui, pour ma malchance, malheureusement je le connais par expérience [i.e. l'amour] [...] et vous, *mylord*, savez-vous si cette Science nous vint de la boîte contenant les maux que Jupiter à envoyée à Prométhée, je ne puis le savoir ou pas¹⁵².

L'expérience de l'amour, n'étant pas recherchée par l'auteur, est de surcroît définie en termes de « malheur », ce qui relève d'une attitude qualifiable de cynique : cette prise de distance à l'égard de l'univers passionnel renvoie à la fois à une maîtrise de soi et à la

¹⁵⁰ Raffaele AJELLO, « Una cultura trasgressiva nella formazione di Metastasio. Aspetti del dibattito epistemologico nella Napoli degli anni Venti del Settecento », dans Mario VALENTE (dir.), *Legge, poesia e mito. Giannone, Metastasio e Vico fra tradizione e trasgressione nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, Rome, Aracne, 2006, p.18-30.

¹⁵¹ Fausto NICOLINI, *La puerizia e l'adolescenza...*, op. cit.

¹⁵² *Lettre au mylord*, dans Fausto NICOLINI, *ibidem* («Io, che, per mia sventura, purtroppo il so per pruova [...]. E voi, mylord, sapete se di questa Scienza che a noi venne nel bossolo delle sventure che mandò Giove a Prometeo, io possa saperne o no »).

dépréciation d'une passion communément recherchée, idéalisée et sublimée, notamment par la tradition littéraire. C'est une posture qui est destinée à avoir une grande fortune dans la littérature libertine de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, de par la malice et l'exhibition des ruses de la séduction (il suffit de penser à Casanova). Toutefois, avec Galiani l'expérience « non recherchée » de la passion amoureuse est convoquée pour d'autres raisons :

Moi je peux bien vanter (et oh, je ne le puis pas!) le mérite ni recherché par moi, ni enviable, d'avoir pendant beaucoup d'années connu en l'éprouvant combien cette passion recèle les choses les plus secrètes. Aussi pour ma bonne chance elle ne m'a pas agité et touché, au point de m'avoir fait oublier les règles de la logique : avec celles-ci donc je commencerai de parler sur ce point, que l'on a rendu obscur et douteux uniquement par manque d'exactitude du discours¹⁵³.

Dans cette citation apparaissent deux éléments importants : il s'agit d'une part d'une attitude et d'une méthode rationnelle, dans la mesure où la raison représente l'outil nécessaire afin de maîtriser la passion et, d'autre part, d'offrir une explication claire et précise. L'accent est placé sur la *praxis*, notamment sur l'expérience de la passion amoureuse, marquant un changement par rapport à l'homme de science du siècle précédent : il ne s'agit pas pour Galiani, comme cela l'avait été pour Descartes, Hobbes ou encore Spinoza, d'analyser les passions d'un point de vue théorique. Pour lui, il est question de valoriser la pratique, la seule permettant la connaissance de la passion amoureuse : la raison devient ainsi une faculté, dont l'objectif est de guider les actions de l'homme grâce à l'expérience. De même, cette ostentation laisse entrevoir une invitation à vivre la passion amoureuse, loin de tout précepte moralisateur.

La maîtrise de l'amour vise un élément fondamental : l'expérience du plaisir. Dans un sonnet intitulé *Descrizione del primo amore*, qui s'inscrit probablement dans les compositions poétiques élaborées au sein de l'*Accademia degli Emuli* dans les années 1740, l'amour est présenté comme épuré de toute douleur¹⁵⁴ : en le dépouillant de toute autre passion négative, telle que la jalousie, il est défini comme « calme ». Par le renversement du *topos* de la chaîne entourant le pied du poète amoureux - représentant la tyrannie exercée par l'amour - Galiani fait preuve de beaucoup d'habileté : il n'a ni essayé de s'échapper de la chaîne ni de la

¹⁵³ « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.*, p. 689. (« Io per me vantar ben posso (ed oh non lo potessi !) il non da me ricercato, né invidiabile merito d'aver molti anni per pruova conosciuto quanto ha di più recondito questa passione. Pur per mia buona sorte non mi ha ella tanto agitato e scosso, che mi abbia fatto scordare le regole della logica : con questa adunque io entrerò a parlare in quel punto, che sol per mancanza di esattezza di discorso si rende oscuro e dubbioso »).

¹⁵⁴ Cf. annexe n°4. Le sonnet demeure dans le manuscrit XXXI, C, 19.

resserrer encore plus en faisant étalage de sa force. Galiani se représente ainsi comme imperturbable face à l'amour, en laissant apparaître son cynisme lorsqu'il déclare, dans le dernier tercet, de ne pas avoir souffert par la mort d'Angioletta, la femme aimée. Un cynisme qui va de pair avec un objectif explicité : atteindre le seul plaisir, en repoussant toute douleur.

Si ces sources ont été rapprochées, tout en tenant compte de leur forme et de leur registre différent, c'est pour mieux mettre en évidence le fil rouge sous-jacent : l'attitude de l'homme d'expérience, qui ne fuit pas l'amour, qui ne se vante pas non plus d'avoir vécu cette passion mais qui dévoile, en revanche, un contrôle de l'univers passionnel pouvant garantir le plaisir. Ce « moi » fort est également celui qui n'est pas dupe des fausses croyances et qui, par conséquent, peut conduire un raisonnement clair et logique, en levant le trouble sur les théories formulées à ce sujet et en le soustrayant des préjugés et des mythes :

Mais puisque la nature des choses est telle que, lorsqu'on parle d'amour, chacun veut introduire son jugement ; et d'autres vantent la vivacité de l'esprit, d'autres l'ample lecture de poètes et de romans, source pérenne d'idées amoureuses extravagantes, d'autres la pratique du beau monde, d'autres la conversation continue du beau sexe, d'autres les doctrines d'anciens philosophes mal entendues et brutalement dégradées, d'autres enfin, inexpérimentés encore, reproduisa ce qui a déjà été répété, tous enfin s'attribuent un titre afin de s'ériger en juges dans la controverse : quelle surprise ce sera si moi aussi j'entrais dans cette discussion¹⁵⁵?

Face à cette représentation de soi, il n'est pas surprenant que le *Discorso sull'amore* soit très proche d'un manuel de préceptes amoureux : Galiani ne donne pas seulement des conseils afin d'orienter la passion vers le plaisir, il emploie également le terme de « remèdes », ce qui dénote une certaine urgence d'éloigner l'amour de toute souffrance. L'allure du discours n'est pas pour autant normative et ne vise pas non plus à dicter une morale précise ; le ton est descriptif, relevant d'une utilisation de la raison telle que Locke l'avait introduite : elle constitue une force demeurant dans l'emploi des données de l'expérience, afin d'orienter le comportement¹⁵⁶. En conformité avec la raison lockéenne, Galiani montre à travers cette démarche empirique le rôle important de la raison comme guide

¹⁵⁵ « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.*, p. 689. (« Ma giacché tale è la natura delle cose che, che allorché parlasi d'amore ognuno interpor voglia il suo giudizio ; ed altri vantando l'acutezza dell'ingegno, altri la vasta lettura di poeti e romanzi, fonti perenni di stravaganti idee amorose, altri la pratica del bel mondo, altri la continua conversazione del bel sesso, altri le scuole d'antico filosofo malamente intese e brutalmente avviliate, altri finalmente, inesperto ancora, quel che già dire ripetendo, tutt'infine appongono titolo onde erigersi giudici alla controversia : qual meraviglia sarà, se ancor io entri in discorso ? »).

¹⁵⁶ Carlo Augusto VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1960.

de l'homme dans le monde, la morale devenant une science démonstrative et non pas un idéal de vie normatif, à l'instar de ce que proposent les moralistes.

Ordo naturalis, ordo artificialis : l'attraction

Tout en insistant sur l'incertitude des causes et l'inutilité de les rechercher, Galiani distingue, dans le manuscrit *Sull'amor platonico*, une « cause » de l'amour, à savoir l'« attraction ». Principe de la physique newtonienne, l'attraction est présentée dans ce discours académique sur l'amour platonique comme la « cause régulatrice de l'univers » et le « principe du mouvement¹⁵⁷ ». Pourquoi rapprocher l'attraction – qui a suscité dans toute l'Europe des discussions animées dans la première moitié du siècle¹⁵⁸ – de l'amour ? Galiani entend tout d'abord signifier son adhésion au système de Newton, prôné par le parti des *novatores* et soutenu par son oncle Celestino et son maître Bartolomeo Intieri. Le newtonisme représente alors une alternative à la philosophie cartésienne et non un de ses développements : confronté à Newton, Descartes perd une partie de son aura¹⁵⁹. La continuité entre lois physiques et morales, affirmée dans le manuscrit *Sull'amor platonico* (« le monde moral, toujours similaire et conforme au monde physique¹⁶⁰»), est aussi présente dans le traité *Della moneta* : Galiani se fait ainsi le promoteur des orientations prises par le parti novateur. L'adhésion de Galiani à la physique newtonienne est également attestée dans les lettres au comte Punghino – qui lui reproche d'avoir une certaine sympathie à l'égard de « Madame l'Attraction¹⁶¹ » – témoignant là encore de l'opposition entre *veteres* et *novatores* à ce propos.

Par-delà le conflit idéologique qui anime les savants napolitains à cette période, la référence à l'attraction comme cause de l'amour se double d'une signification sociale. Conférer à l'amour les attributs de l'ordre, de l'équilibre et de la conservation, en conformité avec la physique newtonienne, signifie soumettre l'univers passionnel à des lois précises, comme celles qui régissent le cosmos. Le risque d'une telle théorie était d'aboutir à une vision matérialiste, comme celle de l'abbé Antonio Conti. A partir de la théorie newtonienne de l'attraction des corps dans le *Dialogue sur la nature de l'amour* (1737), et ayant auparavant

¹⁵⁷ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f. 57v. Cf. annexe n°5

¹⁵⁸ L'attraction fut l'objet de la célèbre querelle entre « attractionnaires » et « impulsionnaires » dont le newtonianisme, vers 1740, gagne la partie. Concernant ce sujet, voir le livre de Jean ERHARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 125-178. Voir également Paolo CASINI, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'Illuminismo*, Rome-Bari, Laterza, 1994.

¹⁵⁹ Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura e religione...*, *op. cit.*

¹⁶⁰ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f° 65v.

¹⁶¹ Cf. annexe n°3 (a).

défini l'amour comme une « attraction qui se fait selon les lois des corps organiques¹⁶² », il avait contaminé l'empirisme lockéen avec les théories newtoniennes dans une direction matérialiste¹⁶³. Galiani ne s'engage toutefois pas dans cette voie : son application du principe newtonien vise davantage à affirmer que l'amour s'accorde parfaitement avec la stabilité et l'équilibre.

Ceci apparaît nettement dans *Sull'amor platonico*, où il insiste sur l'« ordre », la « paix » et l'« équilibre » découlant de l'attraction. Pour la définir, il tire d'ailleurs des vers de l'*Asilo d'Amore* du poète Metastasio : le choix n'est en rien anodin, mais entend souligner l'importance de la raison dans le contrôle de la passion¹⁶⁴. L'*Asilo d'amore*, fête théâtrale écrite en 1732 lorsque Metastasio se trouvait à la cour de Vienne, met effectivement en scène une dispute entre Vénus et les divinités à propos de l'Amour : alors qu'Apollon, Mars, Mercure et Pallas dénoncent ses méfaits, la déesse le défend en proposant de l'éduquer, en plaçant l'accent sur l'équilibre grâce auquel l'homme peut jouir de ses effets bienfaisants. La conciliation entre raison et passion, de même que l'appel constant à la modération, constituent le nœud de la fête théâtrale de Metastasio : Jacques Joly précise bien que l'*Asilo d'amore* est la « re-codification en termes allégoriques d'une analyse psychologique (et même existentielle) » où l'analyse complexe et nuancée du développement de la passion amoureuse va de pair avec l'éloge de la mesure et la recherche de la rationalité¹⁶⁵. Par cette référence, Galiani fait de l'amour un principe physique devant être le garant de la perfection et le réconciliateur des éléments discordants. Cette idée sera également reprise en 1759 dans la harangue sur le sigisbéisme où l'amour est présenté comme un « juste équilibre » (« *via di mezzo* ») entre l'amitié et la libido.

Le rapprochement entre physique et moral se comprend mieux lorsque Galiani affirme, dans son traité *Della Moneta*, que « la gravité dans la physique est le désir de gagner ou de vivre heureux chez les hommes¹⁶⁶ », tout en montrant, pour reprendre les mots de Jean Starobinski, que « la rhétorique passionnelle abolit du même coup la distance entre le

¹⁶² Antonio CONTI, « Dialogue sur la nature de l'amour », dans *Poesie e prose del signor abate Antonio Conti patrizio veneto*, Tome II, Venezia, Giambattista Pasquali, 1756, p. LXXVII.

¹⁶³ Concernant les théories de Conti, voir Nicola BADALONI, *Antonio Conti : un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968.

¹⁶⁴ BSNSP, MS XXX, c, 6, f. 57v. (« ... alla sua chiara face / Si coloran le stelle ; ordine e lume/ Ei lor ministra : egli mantiene in pace / Gli elementi discordi : unisce insieme / Gli opposti eccessi ; e con eterno giro / Che sembra caso, ed è saper profondo / Forma, scompone, e riproduce il mondo »).

¹⁶⁵ Jacques JOLY, *Les fêtes théâtrales de Métastase à la cour de Vienne 1731-1767*, Clermont – Ferrand, Faculté des Lettres et sciences humaines, 1978, p. 109.

¹⁶⁶ *Della moneta*, op. cit. p. 59. (« La gravità nella fisica è il desiderio di guadagnare o sia di viver felici nell'uomo »).

domaine physique et le domaine moral¹⁶⁷ ». Le « désir de gagner », dont parle Galiani, renvoie à un principe très important dans les activités humaines, à savoir la calculabilité : à ce propos Starobinski souligne que dans le monde moral, le besoin de « gagner » est une force qui a le même caractère d'universalité que l'attraction¹⁶⁸. Les méthodes des sciences de la nature sont par conséquent transposables aux phénomènes humains : connaître l'amour signifie en l'occurrence, le contrôler, le mesurer et calculer les avantages qui peuvent en découler.

Ainsi aborder l'amour comme un objet de science, en le chargeant des attributs typiques de celle-ci, ne relève pas seulement d'un culte envers l'esprit scientifique du siècle, et plus particulièrement à l'égard des théories modernes de la physique de Newton : l'objectif est bien celui de montrer l'importance des principes d'équilibre dont l'amour doit dépendre afin d'atteindre le plaisir. Ainsi l'amour est tout aussi bien, chez Galiani, une « science » au sens d'un *ars* par laquelle les individus peuvent orienter leur comportement vers le but ultime de l'homme, le bonheur.

1.2.1 Calculer le bonheur : plaisir du corps, plaisir de l'esprit

Comme le souligne Michel Delon, au cours du XVIII^e siècle, le plaisir est réhabilité sur le double plan philosophique et social. Le bonheur, à entendre dans sa définition classique comme la possession du plaisir, occupe une place importante dans les réflexions des Lumières, s'articulant entre les sphères individuelle et collective¹⁶⁹. A bien des égards, chez Galiani, la rationalisation de la passion amoureuse relève de la conquête du bonheur, un bonheur qui se veut mondain, et qui se trouve au centre des deux discours académiques : *Discorso sull'amore* (1746) et *Sull'amor platonico* (1748). Luciano Guerci ayant signalé le « caractère anticonformiste » de certaines thèses développées dans le *Discorso sull'amore*¹⁷⁰, il convient d'interroger cet aspect, en saisissant la vision de Galiani dans le contexte napolitain des années 1740 encore marqué par une conception traditionnelle de l'amour.

¹⁶⁷ Jean STAROBINSKI, « Action et réaction », dans Vincenzo FERRONE et Daniel ROCHE, *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, p. 111.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 111-124.

¹⁶⁹ Anna Maria RAO (dir.), *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012 ; Corrado ROSSO, *Illuminismo, felicità e dolore: Miti e ideologie francesi*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971 ; Antonio TRAMPUS, « Morale, felicità e diritto : metamorfosi di linguaggi tra Genovesi e Verri », dans Donatella BALANI, Dino CARPANETTO et Marina ROGGERO, *Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p. 537-558.

¹⁷⁰ *Opere, op. cit.*, p. 685 : « ha un significato in quanto rivela nel giovanissimo autore, pur nel carattere retorico-umanistico del componimento, qualche spunto di vivace notazione psicologica e di arguto anticonformismo ».

La condamnation de la libido : une question de "morale économique"

Tout en étant ramenée dans la sphère de l'ici-bas, la passion amoureuse est également éloignée de la dimension purement animale, ce qui démontre le souci d'intégrer la passion d'amour dans la société, loin à la fois de toute abstraction et de tout instinct « brutal ». Curieusement, Galiani ne mobilise pas seulement la raison afin d'atteindre le bonheur dans l'amour mais tout aussi bien l'imagination, dont la tâche est de le conserver et de prolonger sa durée dans le temps, les deux ayant un pouvoir démiurgique¹⁷¹. L'harmonie entre le corps et l'esprit d'un côté, la raison et l'imagination de l'autre, demeure emblématique de la foi dans le principe d'équilibre tant évoqué¹⁷².

À l'époque des Lumières, la passion amoureuse est parfois réduite à une vision matérialiste, comme celle des libertins la ramenant à la seule « libido » ou pulsion que les hommes partagent avec les animaux : cette conception est condamnée par les moralistes dénonçant le plaisir sexuel au profit de l'amour spirituel. La vision de Galiani ne se limite pas à ces options lorsqu'il considère la libido et la distingue de l'amour. Il ne renie en rien l'anthropologie animale dont la passion amoureuse dépend du fait de sa nature spontanée : il affirme dans le *Discorso sull'amore* que « l'amour ne s'excite pas en nous par notre volonté mais il s'excite en nous involontairement, toujours et parfois même en dépit de nous¹⁷³ ». Comparée à l'appétit de la faim ou de la soif, la genèse de la passion amoureuse se manifeste indépendamment de toute forme de volonté. Or admettre ceci ne signifie-t-il pas postuler la licéité de l'appétit d'amour ?

En effet, sa dimension naturelle fait qu'il ne peut être condamné ou considéré comme illicite : la satisfaction de cette pulsion produit le plaisir et, comme Galiani l'affirmera plusieurs fois, ce dernier point constitue le dernier but de nos actions¹⁷⁴, dans une vision à la fois individuelle et collective. Galiani ne dit pas autre chose lorsque, dans *Sull'amor platonico*, il considère l'amour comme une passion instinctive, une « affection physique » purement mécanique, née « involontairement¹⁷⁵ ». L'amour est ainsi saisi selon une anthropologie matérialiste, condamnée par la culture catholique : l'idée selon laquelle laisser

¹⁷¹ Michel DELON et Guilhem FARRUGIA (dir.), *Le bonheur au XVIII^{ème} siècle*, Rennes, PUR, 2015.

¹⁷² Girolamo IMBRUGLIA, « Piacere e dolore », dans Gianni PAGANINI et Edoardo TORTAROLO, *Illuminismo, un vademecum*, Torino, Bollati, Boringhieri, 2009, p. 168-181.

¹⁷³ « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.*, p. 694. (« L'amore non si eccita in noi per nostra determinazione, ma si eccita in noi involontariamente, sempre e spesso anche a nostro dispetto »).

¹⁷⁴ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f. 60r.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

libre cours à sa libido conduit au péché mortel de luxure est encore prégnante au XVIII^e siècle. Elle est notamment rappelée par Ludovico Antonio Muratori dans la *Filosofia morale* (1736), puis dans *Della pubblica felicità* (1749)¹⁷⁶. Ne souscrivant pas à un impératif d'abstinence, Galiani considère le « danger » de ne pas suivre les « lois » de la nature :

Donc il s'ensuit que, lorsque les hommes et les femmes parviennent à cet âge dont les lois mécaniques du corps produisent un désir d'amour réciproque, si jamais pour quelque raison ce dernier ne peut pas se consommer, chez les hommes il se tourne en amour infâme pour le sexe masculin, et chez les femmes il améliore infiniment la condition de l'amour des choses divines¹⁷⁷.

Le postulat d'une différence physiologique entre les hommes et les femmes – thème que Galiani aborde durant les années parisiennes – apparaît ici clairement dans toutes ses conséquences. Là où la « nature » féminine leur permettrait de renoncer au plaisir charnel en s'adonnant à la foi, l'impérieux désir masculin les mènerait au vice de l'homosexualité. Quoique quelque peu originales, ces réflexions ne sont pas développées par Galiani. Il se limite à constater l'importance des pulsions naturelles du corps, au-delà de toute contrainte morale. Dans d'autre cas, la référence à la « libido » est utilisée afin de bousculer les positions catholiques traditionnelles, telles celles du comte Punghino de Messina. Dans une lettre datée de 1749¹⁷⁸, ce dernier exprime sa surprise à la lecture de la définition de l'amour de Ferdinando (dont nous ne disposons malheureusement pas de la missive):

Dans votre première l'amour est défini « voglia di scaricare » [envie de décharger] ; après vous dites que les passions sont fortes lorsqu'elles frappent le moins ; vous finissez en me conseillant de harceler les moines et les prêtres de ma maison. La définition de l'amour est fausse, parce qu'on a bien des choses, qui ne sont pas susceptibles du déchargement, et l'on décharge sans amour sur des personnes, inconnues, et l'on aime sans cette envie, qui est plus propre de la libido que de l'amour¹⁷⁹.

Galiani doit avoir donné une définition de l'amour en termes de « libido », ce qui n'équivaut pas précisément aux théories exposées dans son *Discorso sull'amore*. Ici

¹⁷⁶ Ludovico Antonio MURATORI, *La Filosofia morale*, Milano, nella Regio-Ducal Corte, 1736 ; Ludovico Antonio MURATORI, *Della pubblica felicità, oggetto de buoni principi, trattato di Ludovico Antonio Muratori bibliotecario del serenissimo signor duca di Modena*, Lucca [i.e. Venezia], 1749.

¹⁷⁷ « Discorso sull'amore », dans *Opere, op.cit.*, p. 691. (« Quindi è che, allorché gli uomini e le donne giungono a quell'età in cui le leggi meccaniche del corpo producono desiderio di scambievole amore, se mai questo per alcuna cagione non possa sfogarsi, negli uomini si rivolge per lo più al nefando amore del maschio sesso, e nelle donne migliorando infinitamente condizione all'amor delle celesti cose »).

¹⁷⁸ Cf. annexe n°3 (b).

¹⁷⁹ BSNSP, Ms, XXX, C, 12, f° 35v.

prédomine l'hypothèse d'une attitude provocatrice à l'égard des idées du comte qui soutient l'« honnêteté, la vertu, la correspondance et le vrai mérite » en ce qui concerne l'amour.

Bien que Galiani constate l'importance de la pulsion sexuelle humaine et animale, il ne la défend pas pour autant complètement. Si l'homme ne peut contrôler la passion amoureuse lorsqu'elle surgit, il a cependant un rôle à jouer dans sa conservation ou, inversement, dans son extinction. C'est sur cette alternative que se fonde la différence entre l'humain et l'animal : voilà pourquoi l'abbé manifeste un certain mépris à l'égard de l'instinct brutal communément appelé « libido ». Dans le *Discorso sull'amore*, il admet qu'elle permette la conservation de l'espèce mais la distingue de l'amour lorsqu'elle est « seule », ne produisant « ni fréquente jalousie, ni espoir, ni affection » en s'achevant avec le « plissement des nerfs qui la produisaient¹⁸⁰ ». Ce constat est réitéré dans *Sull'amor platonico*, Galiani séparant « complètement » la libido de l'amour¹⁸¹.

Ainsi la dénonciation de la libido a-t-elle chez le Napolitain quelques originalités comparée aux condamnations qu'elle suscite à cette époque de la part des dévots ou des moralistes. Ces derniers la critiquent parce qu'elle ne produit qu'un plaisir éphémère uniquement lié au corps. Au lieu d'osciller entre le *fas* et le *nefas*, Galiani soutient la nécessité d'orienter la pulsion de l'amour vers un plaisir prolongé et constant : il est dès lors question de construire une « morale économique », essentielle à l'avènement du bonheur et à la vie en société. En effet, le but ultime semble bien être le maintien d'un « ordre » autant passionnel que social, garanti par la satisfaction d'un plaisir pouvant être conservé et prolongé. Il ne s'agit pourtant pas de valoriser le mariage, que Galiani ne mentionne pas : à ce propos, Michele Mari souligne que le mariage est un thème dont la fortune a été limitée dans la production littéraire et autobiographique du XVIII^e siècle¹⁸².

Par-delà cet aspect, il faut remarquer que Galiani est davantage porté à cerner les moyens pouvant rendre la passion amoureuse rationnelle et équilibrée. Affirmer que la libido se distingue fondamentalement de l'amour, étant donné que les bêtes « ne pensent pas et, par conséquence, n'ont pas d'amour¹⁸³ », équivaut à mettre en avant la dimension intellectuelle de cette passion, telle qu'elle doit être cultivée pour en obtenir la « somme la plus grande des plaisirs ».

¹⁸⁰ « Discorso sull'amore », dans *Opere, op.cit.*, p. 699. («Ma quando la libidine è sola e non produce né frequente pensiero, né gelosia, né speranza, né affetto ; e cessa subito la corrugazione de' nervi che producevala sia cessata»).

¹⁸¹ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f° 57v. Il utilise l'expression « distinta in tutto ».

¹⁸² Michele MARI, *Venere celeste, Venere terrestre... op. cit.* (voir en particulier chapitre III « La socialità dell'amore »).

¹⁸³ *Ibidem*.

L'utilité du bonheur dans la société

Une fois que Galiani a paré l'amour des attributs de la science, en l'orientant vers le plaisir, il insiste particulièrement sur le besoin de la « conservation » de ce dernier, pouvant aboutir au bonheur. Le concept de l'amour figure ainsi comme le point de départ pour une autre réflexion, plus générale, sur la nécessité de prolonger et conserver le bonheur :

Le bonheur est le dernier but de chaque opération humaine. ~~Le vrai plaisir n'est pas séparé du bonheur.~~
Le bonheur est la somme du maximum des plaisirs et du minimum des douleurs qu'un homme puisse avoir. Je dis vrai plaisir afin d'exprimer que chaque chose de ce monde produit en même temps quelque plaisir et quelque dommage indissolublement liés : on doit dire faux le plaisir qui est joint à une douleur de plus grande extension et intensité ; vrai est celui qui ~~ait~~ est accompagné d'une douleur moins grande. Le plaisir est donc le but ultime de chacune de nos actions ~~opérations~~, ainsi non seulement les épicuriens mais aussi les stoïciens et tous les philosophes sont d'accord : bien qu'ensuite avec une bête question de mots, c'est une chose ordinaire que les philosophes antiques avaient entre eux des contradictions ; les stoïciens entendaient par vrai plaisir ce qui pour les épicuriens était un faux plaisir ; d'où par des manières différentes ils disaient que la fin ultime devrait être l'honnête, et le vertueux, et qu'avec ces mots et non d'autres ils désignaient le vrai plaisir comme la même chose, en le disant avec des mots différentes. L'homme doit donc suivre perpétuellement la piste du plaisir ; et la possession de celui-ci se nomme le bonheur¹⁸⁴.

La distinction entre « vrais » et « faux » plaisirs renvoie à deux préoccupations, bien qu'elles ne soient pas énoncées de manière explicite : d'une part, l'urgence d'éliminer toute forme ou résidu de douleur en tant que contrepartie logique du souci de bonheur, car, comme l'affirme Philippe Roger, « le constat du malheur hante, lui aussi, la pensée du XVIII^e siècle »¹⁸⁵ ; d'autre part, Galiani laisse entendre la difficulté d'atteindre un bonheur, qui soit

¹⁸⁴ BSNP, Ms, XXX, C, 6, f° 60r. (« La felicità è l'ultimo fine di ogni umana operazione. ~~Il vero piacere non è distinto dalla felicità.~~ La felicità è la somma de' massimi piaceri e de' minimi dolori che uom possa avere. Dissi vero piacere per esprimere, che giacché ogni cosa in questo mondo produce nel tempo stesso qualche piacere e qualche incomodo indissolubilmente uniti : falso dee dirsi è quel piacere che seco congiunto porta un dolore di maggiore estensione ed intensità, vero quello che ~~seco~~ un dolore di lunga mano minore ~~abbia~~ per compagno. Il piacere adunque è l'ultimo fine di ogni nostra azione ~~operazione~~ nel che non gli epicurei soli ma gli stoici anche e tutti i filosofi insieme convengono : sebbene poi con brutta questione di parole, ordinaria cosa degli antichi filosofi abbian fra di loro contrastati ~~eredendo~~ gli stoici che per piacere intendessero gli Epicurei il falso piacere, onde da' quelli divisi dissero ultimo fine dover esser l'onesto, e il virtuoso, e con queste voci non altro che il vero piacere disegnarono lo stesso adunque essi dissero ~~ma~~ sol con mutate parole. Dee dunque l'uomo perpetuamente andare in traccia del piacere ; ed il possesso di questo dicesi felicità »).

¹⁸⁵ Philippe ROGER, « Bonheur », dans Vincenzo FERRONE et Daniel ROCHE, *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, p. 52.

parfait et universel. Or ces deux aspects ne demeurent pas confinés dans les spéculations de la philosophie morale, ils rejoignent la pensée politique et économique de Galiani.

Pour en témoigner, il suffit de lire *Dell'arte del governo*, un texte demeuré à l'état de brouillon, concernant la façon de gouverner les « hommes réunis en société ». Certainement rédigé juste avant la composition du traité économique *Della moneta* (1751) – d'après une déclaration de Galiani – et après le discours sur l'amour platonique, cet écrit se centre sur la question du bonheur. Peu importe que Galiani ait seulement rédigé le *Proemio* et l'ébauche d'un chapitre intitulé « examen des passions humaines et de leur force variée et de leur universalité variée », où il précise les lignes essentielles de son plan. Ces écrits, rapprochés des manuscrits sur l'amour et du traité *Della moneta*, renseignent effectivement sur les raisons qui poussent Galiani à insister autant sur le besoin de conserver le bonheur, dans la durée et dans sa profondeur. Bien que dans *Dell'arte del governo* il reprenne ces deux idées énoncées auparavant (celles de la plus grande extension et de l'intensité du plaisir), il les oriente dans une direction plus concrète et plus réaliste, en admettant la difficulté, voire l'impossibilité, d'atteindre un bonheur « absolu » :

Par bonheur, on n'entend pas ici dans un sens strict, ni la perpétuelle possession du plaisir, qui n'existe pas dans cette vie, ni la possession du parfait plaisir [...] Mais on entend dans un sens plus large, ce qui est l'idée la plus fréquente et la plus commune, la possession et la jouissance des plaisirs forts et longs de l'esprit humain [...]. Il faut examiner les plaisirs les plus forts et les plus grands que l'homme puisse avoir, et les procurer stablement et durablement au moyen de la politique. Ici, il ne faut jamais penser ni aux plaisirs parfaits ou sublimes, ni à la stabilité et à la durée perpétuelles, qui ne sont pas les objets de cette science. Tout cela s'entendra toujours comme dit pragmatiquement et selon les idées non sublimées de la philosophie¹⁸⁶.

Séparer les deux domaines de la politique et de la philosophie permet à Galiani de souligner l'importance de l'ici-bas, en soustrayant le bonheur de toute préoccupation morale. Ceci correspond bien aux conclusions d'Antonio Trampus postulant que le bonheur, au

¹⁸⁶ Ferdinando GALIANI, *Dell'arte del governo*, BSNP, Ms, XXXI, C, 8, f° 1r-2v. Le texte est publié dans *Della moneta*, éd. par Alberto CARACCILO, Alberto MEROLA, Milano, Feltrinelli, 1963 (p. 390-392) p. 390. (« Per felicità qui non s'intende preso in stretto senso né la perpetua possession del piacere, la quale non v'è in questa vita, né la possession del perfetto piacere, la quale non scompagnata dalla virtù, né potrebbe aver luogo ne' tiranni. Ma s'intende in senso largo, essendo la più frequente e comune idea per il possesso e godimento di piaceri lunghi e felici dell'animo umano [...]. Bisogna passare ad esaminare i piaceri più forti e più grandi che possa aver l'uomo, e procurargli stabilmente e durevolmente per mezzo della politica. Qui non occorre pensar mai né ai piaceri perfetti o sublimi, né alla stabilità e durazione perpetua, che non sono oggetti di questa scienza. Tutto s'intenderà sempre detto amaramente e secondo le idee non sublimite dalla filosofia »).

XVIII^e siècle, s'éloigne du champ de l'éthique pour devenir la base des lois sociales¹⁸⁷. C'est notamment vers la société que Galiani se tourne lorsqu'il distingue la sphère de la théologie de celle de la politique, et cette dernière de la philosophie morale, en affirmant que le gouvernement doit « soigneusement » procurer le bonheur à ses sujets. Dans *Dell'arte del governo*, sensible aux moyens de donner la *felicità pubblica*, Galiani se situe du côté du pouvoir politique en indiquant également les trois plaisirs les plus « forts » et « universels » : « l'amour de soi », « l'amour des femmes ainsi que des enfants » et « l'amour des richesses ». Alors que l'individu doit lui-même se préoccuper de cultiver un amour dont la seule finalité doit être le bonheur, les sciences politique et économique doivent aider les hommes à conserver ce dernier.

La conservation de ces trois types d'amour est utile à la société pour des raisons populationnistes, la procréation découlant de l'amour entre les hommes et les femmes. Une dimension économique est aussi prégnante, à un moment où le royaume de Naples devient une nouvelle puissance commerciale. Il apparaît alors que la passion de l'amour est inscrite dans une dimension sociale, politique et économique du fait de son lien avec le principe du bonheur. La réélaboration du passage sur la nécessité d'atteindre un vrai plaisir, long et prolongée, est également présente dans un le traité économique *Della moneta* :

J'appelle utilité l'aptitude que possède une chose à nous procurer le bonheur. L'homme est un composé de passions qui l'animent avec une force inégale. Les satisfaire, c'est le plaisir. L'obtention du plaisir, c'est le bonheur. À ce propos (car n'étant pas épicurien, je ne veux même pas le paraître) qu'il me soit permis d'expliquer sur ce sujet et de m'attarder sur l'argument que j'ai commencé à développer. Il faut préciser que l'assouvissement de toute passion qui en affecte et gêne une autre, n'est pas un plaisir accompli, mais que bien au contraire, si la gêne engendrée est plus grande que le plaisir, il convient de l'abhorrer comme un mal véritable, une vraie douleur. Si la douleur est moindre que le plaisir, il s'agira d'un bien, mais mutilé et réduit de moitié [...] Si chacun faisait cette déclaration, qui par ailleurs n'occupe que quelques lignes, la très vieille dispute qui existe entre les Épicuriens et les Stoïciens, entre la volupté et la vertu, n'aurait pas eu d'écho, et soit les Stoïciens auraient eu tort, soit on aurait reconnu qu'il s'agissait d'une controverse insensée, rien que sur des mots. Je reviens à mon point de départ. Est utile ce qui produit un vrai plaisir¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Antonio TRAMPUS, « Morale felicità e diritto... », *op. cit.* p. 538.

¹⁸⁸ *Della moneta, Opere, op.cit.*, p. 44. (« Utilità io chiamo l'attitudine che ha una cosa a procurarci la felicità. È l'uomo un composto di passioni, che con disuguale forza lo muovono. Il soddisfarle è il piacere. L'acquisto del piacere è la felicità. Nel che (perché io non essendo epicureo, non voglio neppure parerlo) mi si permetta che spieghi alquanto, e dall'intrapreso argomento mostri di declinare. Egli è da avvertire che quell'appagamento d'una passione che ne punge e ne molesta un'altra, non è compito piacere, ma anzi, se la molestia che dà è maggiore della gioia, come vero male e dolore conviene che s'abborrisca. Se il dolore è meno di un piacere sarà un bene, ma tronco e dimezzato. [...] Se questa dichiarazione, che pur molte righe non occupa, si facesse da

Au-delà, le calcul de la quantité de plaisir ou de douleur, présente également chez d'autres économistes de cette époque, comme Giamaria Ortes, l'originalité de ces théories consiste dans l'articulation entre la passion amoureuse et des réflexions d'ordre politique et économique¹⁸⁹. De 1748 à 1751, les idées de Galiani sur le plaisir s'orientent vers une prise en compte plus attentive du contexte social, parce que le gouvernement et la science économique peuvent aider l'individu dans la « conservation » de l'amour (de soi, de l'autre et des richesses) en prenant des mesures appropriées. La « science » est alors à entendre dans sa double acception physique et sociale, Galiani montrant le passage de l'un à l'autre dont parle Vincenzo Ferrone. L'éloignement de la sphère morale et les préoccupations politiques de l'amour constituent le cœur de la critique de Galiani au sujet de deux types de passions qu'il ne considère pas comme d'authentiques manifestations de l'amour.

1.2 Le bonheur impossible ou les « faux » amours : amour platonique et sigisbéisme

Galiani prétend qu'il existe des « faux » amours, parmi lesquels l'amour platonique et le sigisbéisme, largement dépréciés dans ses écrits. Pourquoi les considérer ainsi ? Serait-ce pour leurs répercussions dangereuses sur la société ? Sa condamnation de l'amour platonique est surtout développée dans le texte homonyme de 1748, tandis que celle du sigisbéisme apparaît dans divers écrits tels que la lettre au *mylord* anglais préalablement évoquée, le *Discorso sull'amore, Dell'arte del governo*, mais aussi la harangue de 1759 *In occasione di tirare a sorte i cicisbei e le cicisbee*, circulant à l'époque à l'état de manuscrit. Une fois de plus, on retrouve au cœur des dénonciations du Napolitain la question du bonheur : ni l'amour platonique ni le sigisbéisme ne permettent d'y accéder. Il s'agit donc de dégager les raisons de cette impossibilité tout en explorant les enjeux, d'un point de vue social, de ces deux « faux » amours.

ognuno, l'antichissimo litigio che è fra gli epicurei e gli stoici, fra la voluttà e la virtù, non si sarebbe udito, e o avrebbero avuto torto gli stoici, o si saria conosciuto che solo nelle parole insensatamente si disputava. Ritorno onde partii. Utile è quello che un vero piacere ci produce, cioè appaga lo stimolo d'una passione »).

¹⁸⁹ Giamaria ORTES, *Calcolo sopra il valore delle opinioni e sopra i piaceri e i dolori della vita umana*, dans Pietro CUSTODI, *Scrittori classici italiani di economia politica*, Parte moderna, t. XXIV, *op. cit.*, p. 257-318.

1.2.1 L'amour platonique entre maladie et mensonge

Pour Galiani, l'amour platonique relève du pathologique – à la fois affection (« *affezione* ») et maladie de l'esprit – et du mensonge. Afin de comprendre le sens de ce rejet, il faut interroger la place de cet amour dans la société napolitaine des années 1740, et plus précisément dans le champ philosophico-littéraire. En effet, l'amour platonique constitue alors un objet encore important dans la tradition littéraire et au sein de ses institutions, comme les académies. Dans ce contexte, l'aversion de Galiani implique-t-elle un dénigrement des lettrés ainsi qu'une reformulation des concepts entourant cet amour, dont celui de vertu ?

Une « affezione del cerebro » : la pathologia amoris

Au sein du *Discorso sull'amore*, une seule référence est faite à l'amour platonique. Il y est entièrement séparé de la libido et Galiani se limite à affirmer, d'une manière assez neutre : « un amour platonique est très rare et de celui-ci beaucoup n'en ont aucune idée¹⁹⁰ ». Bien qu'il le juge « impossible » et « chimérique » – des termes repris dans *Sull'amor platonico* – aucune inflexion péjorative ne caractérise ces réflexions. C'est en définitive la douleur qu'entraîne l'amour platonique, et partant l'absence de plaisir, qui constitue le motif principal de son aversion¹⁹¹. Celle-ci s'explique par la négation de la dimension charnelle, et donc par l'insatisfaction des pulsions animales, mais aussi par son inconsistance sur un plan social : confiné dans l'idéal, l'amoureux ne possède pas l'objet aimé.

Deux ans plus tard, sa conception se radicalise dans *Sull'amor platonico*. Galiani s'éloigne de la neutralité de sa définition de 1746, et, lorsqu'il évoque l'amour platonique, il s'agit alors du sentiment sublimé par les fidèles qui suivent la tradition littéraire pétrarquiste. Avec Dante et Boccace, Pétrarque compte parmi les premiers grands auteurs de la littérature italienne : sa renommée de poète tient essentiellement au *Canzoniere* (composé entre 1336 et 1374) consacré à son amour pour Laura, dont le style et l'esthétique inspireront aux générations suivantes une forme que l'on nomme « pétrarquisme ». Il faut rappeler que la dissertation de Galiani s'inscrit, au même titre que le *Discorso sull'amore*, dans les discussions de l'*Accademia degli Emuli* ; cependant, *Sull'amor platonico* emploie plus fréquemment le paradoxe et l'ironie, en témoignant une ambition critique. Du reste, dès le

¹⁹⁰ « Discorso sull'amore », *Opere, op.cit.*, p. 699. (« Un amore platonico è rarissimo, e di esso molti non han neppure idea »).

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 698. (« E disperi chi non produce piacere colla sua idea d'esser oggetto d'amore »).

début, Galiani affirme avoir été amené à la rédaction de ce discours par les disputes opposant les amants platoniques à leurs dénonciateurs. Faut-il y voir la preuve d'une véritable diffusion de ce modèle amoureux dans la société napolitaine ? L'auteur en limite l'importance en stipulant que « parmi les nombreux amants dont l'univers est rempli, seulement un petit nombre de malheureux utilisent cette belle méthode de rêver des fables lumineuses pour être heureux¹⁹² ». Galiani écrit aussi que les amoureux platoniques se font de moins en moins nombreux¹⁹³. Le comte Punghino, de culture humaniste traditionnelle, est plus dubitatif encore à l'égard de l'existence de ce type d'amour :

Du reste, je vous répondrai tout bref que votre discours touchant l'amour Platonique est très juste et sage ; mais je doute fort de l'existence du dit amour, quand même je prétends en être touché envers vous-même. C'est pour cela que je vous serais bien obligé de m'envoyer vôtre harangue académique sur cette matière pour en tirer une plus claire connaissance du dit amour et de son existence. Ce n'est pas que je veuille me mettre au rang de ses bédarts, qui l'ont attaqué mais je voudrais en être mieux instruit, et pleinement convaincu. Je le suis sans doute de l'impossibilité physique métaphysique et morale de mon cocuage : me tromperai-je peut-être, mais mon cas il ne me semble pas préférable. *Più del falso, che alletta, il ver, che fluisce* [plutôt que le faux qui séduit, le vrai qui est fluant]. Il n'y a rien sans doute pour vivre heureux, que de se persuader de l'être : mais *hic labor est* [c'est une rude tâche]¹⁹⁴.

Le comte, à qui Galiani n'avait pas envoyé son discours, le réclame donc afin de poursuivre leurs échanges au sujet de l'amour platonique. Par ailleurs, Punghino fait référence à des « attaques », en entendant par-là la controverse à partir de laquelle Galiani écrivit son texte. Malheureusement nous n'avons pas plus d'information à ce sujet. Mais nous pouvons tout de même constater que, dans *Sull'amor platonico*, la récusation de Galiani est acerbe : il emploie dès le début du discours le terme d'« *affezione* » pour désigner l'amour platonique, opérant ainsi une pathologisation de ce modèle amoureux. Il serait, en suivant les mots de l'abbé, un « trouble de la raison pour lequel on prétend expliquer une affection mécanique du corps comme si elle était une opération libre de l'esprit¹⁹⁵ ». La pathologie concerne moins le corps que la raison elle-même, étant donné la confusion des idées à propos de l'amour. Autrement dit, ceux qui soutiennent l'existence de l'amour platonique démontrent qu'ils ne se

¹⁹² BSNP, Ms, XXX, C, 6, f. 63r. (« Di tanti amanti onde è pieno l'universo, solo questi pochi disgraziati, adoperano questo bellissimo metodo di sognar luminose fole per essere felici »).

¹⁹³ *Ibidem*, f. 57v. (« Il faut confesser que la foule de ceux qui le suivent est désormais en train de perdre et tomber »).

¹⁹⁴ BSNP, Ms, XXXI, C, 12, f. 29r.

¹⁹⁵ BSNP, Ms, XXX, C, 6, f. 58v. (« Perturbamento della ragione ; per cui si pretende render ragione d'una affezione meccanica del corpo come se ella fosse operazione libera dello spirito »).

connaissent pas assez eux-mêmes. Alors que Platon considérait l'amour comme le moyen d'atteindre la connaissance de soi et de Dieu, Galiani soutient l'inverse : l'amour platonique, relevant d'une utilisation incorrecte de la raison, ne peut aboutir à aucune forme de vérité. Ainsi la perspective platonique formulée dans le *Banquet* est-elle complètement renversée. Et une fois de plus, l'*Asilo d'Amore* de Metastasio, fin connaisseur des matières amoureuses selon Galiani, fait figure d'autorité pour soutenir son propos :

Altri prudenza.
 Altri chiama giustizia, altri pietade,
 la propria debolezza. Empion le carte
 di fole luminose ; e il proprio inganno
 propagano in altrui. Leggon gli sciocchi
 che da un'anima bella
 virtù s'impara : o che figura un volto
 l'armonia delle sfere :
 che un celeste potesse
 tutti sforza ad amar : che furon stelle
 e che appresero prima
 di vestir mortal velo
 l'anime amanti a vagheggiar in cielo.
 Né ritrova contrasto.
 Una scienza fallace
 Per cui sembra virtù l'error che piace¹⁹⁶.

Metastasio, comme le souligne Jacques Joly, fait de la philosophie platonicienne un exemple de l'égarement des visions de l'amour¹⁹⁷ : dans l'*Asilo d'amore* les savants ne saisissant pas l'essence de l'amour, propagent de fausses théories à cet égard. La cause de cette confusion et de ses effets nuisibles n'est pas la passion en elle-même, mais l'usage qui en est fait¹⁹⁸. Si la charge polémique de Metastasio acquiert pour Galiani une valeur démonstrative, elle est également radicalisée : la raison troublée du premier devient chez le second une raison malade (« *infermità* »). Les amoureux platoniques souffrent alors d'une

¹⁹⁶ *Ibidem*, f° 58r-58v. (« D'autres prudence, d'autres appellent justice, d'autres pitié, leur propre faiblesse. Ils remplissent les pages de fables lumineuses et propagent leur propre tromperie chez autrui. Les sots lisent que d'une belle âme on apprend la vertu ; ou qu'un visage figure l'harmonie des sphères ; qu'un être céleste puisse forcer à aimer tout le monde ; ce que furent les étoiles et qu'elles apprennent, avant de s'habiller d'un voile mortel, les âmes aimants à contempler dans le ciel. [Que] ne s'y trouve pas de discorde. Une science fallacieuse pour laquelle l'erreur qui plaît semble vertu »).

¹⁹⁷ Jacques JOLY, *Les fêtes théâtrales...*, *op. cit.*, p. 114.

¹⁹⁸ Maria Grazia ACCORSI, « Metastasio e l'idea dell'amore », *Italianistica*, *op. cit.*, 1984, p. 71-123.

perturbation de la raison les empêchant de trouver un équilibre passionnel susceptible de mener au bonheur. De surcroît, le caractère pathologique ainsi que la nature ridicule de cet amour sont accentués lorsque Galiani affirme qu'il « n'a encore trouvé personne qui ait éprouvé les extases, les morts ou les évanouissements et les autres symptômes platoniques¹⁹⁹ ».

A la fois pour Metastasio et pour Galiani, c'est l'absence d'un bon fonctionnement de la raison qui engendre l'erreur et, dans une dimension plus spécifique, les fables²⁰⁰ : l'amour platonique est classé dans cette catégorie au lieu de l'être parmi celles de l'amour à tel point que Galiani déclare abandonner « volontiers » la défense de « cette chose » dont il connaît le caractère « chimérique ». Défini comme « faux » et « ridicule », l'amour platonique subit une condamnation sévère qui n'admet aucune justification, d'autant plus qu'il se rapproche de l'imposture. En ce sens, les derniers vers de l'*Asilo d'amore*, à savoir « *una scienza fallace / per cui sembra virtù l'error che piace* » (« une science fallacieuse / pour laquelle l'erreur qui plaît semble vertu »), véhiculent l'idée d'une erreur qui est instrumentalisée et transformée en « vertu ». La critique glisse alors vers celle-ci, en tant que principe moral d'une tradition littéraire précise.

La subversion de l'amour vertueux des lettrés

D'un point de vue littéraire, la conception platonique de l'amour est liée à la tradition poétique de Pétrarque : le retour à la pureté et au bon goût propagé par l'*Accademia dell'Arcadia* (fondée à Rome en 1690) s'effectue grâce à ce modèle, à la fois en ce qui concerne le style et les thèmes. L'éloge de la beauté spirituelle et de l'amour métaphysique contenu dans les *Rime degli Arcadi* témoignent de cette adhésion à Pétrarque²⁰¹. Mais comme le remarque Michele Mari, l'adhésion ne se fait pas à n'importe quel Pétrarque : les académiciens de l'*Arcadia* préfèrent le mélancolique, le Pétrarque de la volupté, des larmes et des tourments²⁰². La représentation qui découle de cette tradition poétique est donc celle de la *pathologia amoris*, des tourments et des peines provoquées par la passion amoureuse. Si d'un côté le pétrarquisme de l'*Arcadia* reste orthodoxe en menant son combat anti-baroque, de

¹⁹⁹ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f. 58v. (« O niuno essendosi ancor trovato che l'estasi, le morti, o de' liqui e gli altri sintomi platonici abbia in realtà provato »).

²⁰⁰ Le sujet sur les mythes sera abordé par la suite, cf. chapitre 2.

²⁰¹ *Rime degli Arcadi*, Roma, De' Rossi, 1716-1749 (vol. I-XI), Pagliarini, 1759 (vol. XII), Giunchi, 1780-81 (vol. XIII-XIV).

²⁰² Michele MARI, *Venere celeste e Venere terrestre... op. cit.*, p. 106. Pour le chapitre sur le platonisme, voir p. 97-109.

l'autre il s'éloigne de son essence originelle, en se dégradant et en faisant l'objet de nombreuses critiques, dont celle de Galiani.

Constatant que les amants platoniques sont présentés comme les victimes d'une affliction perpétuelle, souffrant de l'insatisfaction de leur passion, l'auteur feint d'interroger les causes qui les ont conduits à ce modèle amoureux. Il souligne que les amoureux platoniques sont des lettrés et plus particulièrement des poètes :

Mais ce malheureux qui ne reçoit rien d'autre que du mépris, de la cruauté, de la rigueur de sa femme, qu'est-ce que vous voulez qu'il fasse ? Sa femme ne veut pas le bercer d'illusions. Devra-t-il rester toujours malheureux parce qu'il n'a pas d'illusions ? Non, la Providence et la nature même, qui nous poussent et qui nous guident toujours vers notre bonheur, font que, insensiblement, l'homme qui ne trouve personne qui veuille lui donner des illusions, et le rendre heureux, s'illusionne et se rend heureux lui-même. Il commence alors à dire que, chez sa femme, il aime les Grâces, les Amours, les Vénus toutes réunies ensemble, mais principalement que toutes les vertus qui se trouvent en elles se posent et se cachent quasiment en ce lieu propre. Mais ensuite il conclut de toutes ces vertus en disant : *Benché la somma è di mia morte rea*²⁰³. [Bien que la plus grande soit de ma mort la coupable].

Le vers cité *in fine* est tiré du *Canzoniere* de Pétrarque, plus précisément du poème *In qual parte del ciel, in quale idea*. Laura, la femme aimée par le poète, y est exaltée comme étant le modèle suprême de beauté et de pureté divine, tout en constituant une menace de par sa perfection. À travers le représentant le plus éminent de l'amour spirituel, Galiani met en avant le malheur des amants platoniques, dans la mesure où la « *somma* » de la beauté et de la vertu de la femme provoquent tourments et mort. Les amants sont clairement ridiculisés :

Plus il observe la fin infructueuse de chacune de ses tentatives, et pour ne pas s'attrister soi-même avec l'odieuse vérité, dans un élan d'enthousiasme et d'admiration envers les rares beautés de sa déesse, il ajoute alors : *Fù per somma beltà vil voglia spenta*²⁰⁴. [Par la plus grande des beautés le vil désir fut éteint]

²⁰³ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f°64r. (« Ma quell'infelice che dalla sua donna non riceve altro che ripusse, disprezzo, crudeltà e rigori, che volete ch'ei faccia? La sua donna non vuole in cosa alcuna ingannarlo. Dunque dovrà egli restare sempre infelice perché non ingannato? No la provvidenza e la natura stessa che noi alla nostra felicità spinge sempre, e conduce fà che insensibilmente l'uomo che non trova chi lo voglia ingannare, e render felice, s'inganni e si felicità da se medesimo. Quindi comincia egli a dire nella sua donna egli ama le grazie, gli amori, le veneri tutte raccolte insieme, ma principalmente le virtù tutte che in lei quasi in propria sede si posano e si annidano. Ma poi conchiude di tutte queste virtù dicendo *Benché la somma è di mia morte rea* »).

²⁰⁴ *Ibidem*, f°64r-64v. (« Più rimira l'infruttuoso fine d'ogni suo tentativo, e per non rattristar se medesimo coll'odiosa verità : getta un avido d'entusiasmo e d'ammirazione alle rare bellezze della sua dea e poi soggiunge or quando mai *Fù per somma beltà vil voglia spenta* »).

Ici, le vers final « *fù per somma beltà vil voglia spenta* », tiré à nouveau du *Canzoniere*, renvoie à la force de la beauté de la femme, dont les attributs divins peuvent élever l'homme à la vertu contre toute forme de désir sensuel. Contemplation, sublimation et idéalisation constituent donc les remparts, selon Galiani, d'un amour essentiellement malheureux :

S'il ne suffit pas à quelque platonicien d'abuser soi-même son âme avec cet amour rêvé de la vertu, et que la conscience l'efforce aussi à confesser que la beauté est cette chose qui le pousse : en plus, pour ne pas rester sans illusion, vous verrez qu'il affirme que, dans les cheveux de sa femme il admire ou les rayons de soleil, sinon quelque chose de plus, ou la nuit enchaînée si jamais ceux-ci étaient noirs. Il dira que sur le front il découvre l'immensité du ciel, dans les yeux les étoiles, dans les cils le zodiaque, et, qui sait, qu'il n'arrive pas à reconnaître dans le nez les montagnes de la lune, dans la bouche la ceinture de Jupiter, dans les cils l'anneau de Saturne, et peut-être quelqu'un qui, dans les tâches du visage, les satellites de tous les deux. Il ne manquera pas quelqu'un disant qu'en admirant, le léger rouge de ses joues, qu'il ne vexe pas le blanc du visage ; il se représente à l'esprit une montagne ardente sur son sommet enneigé, et les flammes, qui préservent la foi aux neiges et aux glaces²⁰⁵.

L'ironie à l'égard de la terminologie, des métaphores et des euphémismes de la tradition littéraire est flagrante : l'amour platonique, tel qu'il est incarné par la poésie pétrarquiste, devient une des cibles de la satire. Une critique assez fréquente au XVIII^e siècle, selon Jean-Pierre Cavaillé qui soutient que, parallèlement à la culture amoureuse de l'idéal courtois, se profile une « contre-culture » s'exprimant à la fois par la satire, la sexualisation à outrance et la critique philosophique de l'amour²⁰⁶. Comme l'affirme Raffaele Ajello, l'excès des disciples qui exaltent Pétrarque est effectivement en crise ; ce qui confirme alors les déclarations de Galiani concernant la « rareté » des amants platoniques, sans pour autant exclure l'importance de cette culture des *veteres*²⁰⁷. En serrée dans cette « contre-culture » amoureuse, la critique de Galiani est à interpréter au regard de ce que Marco Fubini définit comme la « mascarade littéraire » de l'Arcadie, à savoir le travestissement de ses

²⁰⁵ *Ibid.*, f. °64v. (« Che se ad alcun platonico non basta l'anima d'ingannar se stesso con questo sognato amore della virtù, e che la coscienza pur lo sforza a confessare che la bellezza è quella che lo muove : pure per non restar senza inganno vedrete che già egli vi asserisce, che ne' capelli della sua donna ammira o i raggi del sole, se pur non qualche cosa di più, o la notte incatenata se mai essi fossero neri. Dirà che sulla fronte scopre l'ampiezza del cielo, negli occhi le stelle, nelle ciglia il zodiaco, e chi sa che non giunga anche a riconoscer nel naso i monti della luna, nella bocca la fascia di Giove, nelle ciglia l'anello di Saturno, e forse un che ne' nei del volto i satelliti d'ambidue. Né mancherà chi vi si dica che nel mirar il vago rosso delle guance, che non offende il bianco del volto; figura alla mente un mongibbello ardente sulla nevosa cima, e le fiamme ch'alle nevi, ed ai ghiacci serban fede »).

²⁰⁶ Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Les Déniaisés... op. cit.*, voir en particulier le chapitre « Contre l'amour, la beauté et les femmes » p. 31- 47.

²⁰⁷ Raffaele AJELLO, « Una cultura trasgressiva... », *op. cit.*

académiciens en habits pastoraux et bucoliques ainsi que leur isolement de la société, déjà ridiculisés depuis le milieu du XVIII^e siècle²⁰⁸.

En outre, Galiani insiste, lorsqu'il montre l'inutilité de la vertu telle qu'elle mise en avant dans l'amour platonique, sur le rejet de l'idéal de chasteté, nuisible autant à l'individu qu'à la société. C'est surtout par cette dernière critique qu'on remarque une prise de distance à la fois de la morale et d'une culture traditionnelles.

Lorsqu'il critique les *topoi* de l'amour courtois, reformulés par Dante et Pétrarque, Galiani ne nie pas la qualité de cette tradition qu'il considère d'ailleurs comme le modèle du bon goût. C'est plutôt la dimension spirituelle, introspective et tourmentée, soluble dans la morale chrétienne, qui est complètement renversée, car Galiani peine à s'identifier à l'idéalisation transfigurée des poètes. En exposant sa conception de l'amour, Galiani témoigne de cette progression vers une mentalité moderne, cet épuisement du cartésianisme et du platonisme dans la culture napolitaine, décrits par Franco Venturi pour le milieu du siècle²⁰⁹.

En effet, à l'amour de la vertu, Galiani oppose l'amour du plaisir et du bonheur, ces derniers étant « utiles ». Il affirme également, dans son texte *Sull'amor platonico*, que toute tentative de « mesurer avec nos idées du juste et de l'injuste, du noble et de l'indécemment, les opérations de l'éternelle Providence, ainsi ce qu'il convient et ce qu'il ne convient pas²¹⁰ » est absurde. Pour des raisons voisines de celles qui le conduisent à critiquer les platoniciens²¹¹, Galiani se montre très acerbe à l'égard d'une forme de galanterie fort en vogue : le sigisbéisme.

²⁰⁸ Mario FUBINI, *Arcadia e Illuminismo*, op. cit., p. 516.

²⁰⁹ Franco VENTURI, « Riformatori napoletani », in *Illuministi italiani*, tomo V, Milano-Napoli, 1962.

²¹⁰ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f. 65r. (« Misurar colle nostre idee del giusto e dell'ingiusto, del nobile e dell'indecente, le operazioni della Providenza eterna, e quel che a lei si convenga e quel che no »).

²¹¹ La position de Galiani est, par exemple bien éloignée de celle de Paolo Mattia Doria, ami de Vico appartenant à la génération précédente celle de Galiani, grand défenseur de la culture platonicienne napolitaine. L'auteur de *Dell'origine, e dell'essenza dell'Amore platonico in genere, e dell'Amor platonico* s'oppose effectivement, par son adhésion à l'amour platonique, au parti des modernes. En définissant l'amour comme une vertu résidant originairement en Dieu Doria place la vertu au rang le plus élevé : en oscillant entre la condamnation des sens et de la libido, et l'apologie d'un amour divin et vertueux, il prône l'innocence de l'amour platonique en raison de son caractère spirituel. Traditionnaliste et conservateur, surtout dans les dernières années de sa vie, Doria s'en prend alors surtout au sensualisme et aux mœurs galantes. Paolo Mattia DORIA, *Ragionamento I. Dell'origine, e dell'essenza dell'Amore platonico in genere, e dell'Amor platonico*, dans *Ragionamenti e poesie varie di Paolo Mattia Doria*, Venezia, 1737.

1.2.2 Le Sigisbéisme est-il une forme d'amour ?

Un sigisbée (« *cicisbèò* ») est un chevalier servant qui, conformément à la coutume répandue dans l'Italie du XVIII^e siècle, a le devoir de rester auprès d'une dame, avec le consentement de son époux, afin de la suivre et de l'aider dans ses activités quotidiennes²¹². Les dictionnaires de l'époque soulignent deux aspects de cette pratique : d'une part, son lien avec la sociabilité galante typique de l'époque des Lumières, qui laisse une large place à la légèreté et à la frivolité, le sigisbée étant synonyme de « chevalier servant » ou de « petit-maître » ; d'autre part, son caractère officiel. Ce dernier est particulièrement important car le sigisbée avait, *de facto*, un rôle public et accepté par la société, quelquefois même autorisé par des contrats de mariage. Cette pratique n'appartenait donc pas au domaine de l'adultère, bien qu'il puisse parfois déboucher sur une forme de libertinage. D'un point de vue étymologique, *cicisbeo* dérive de l'onomatopée « cici », désignant l'action de chuchoter à la manière des amants, d'où son rapprochement avec « conversations », un mot souvent utilisé pour désigner les rencontres entre les sigisbées. Ces définitions montrent que le sigisbéisme s'ancre dans la civilité aristocratique, sans rester confiné dans ces milieux, comme Luciano Guerci l'a noté²¹³.

Roberto Bizzocchi a livré l'étude la plus approfondie sur le sigisbéisme, sous le titre *Cicisbei. Morale privata e identità nazionale in Italia* ; il y met en évidence le lien entre l'origine et la diffusion de cette coutume dans le contexte nobiliaire du XVIII^e siècle, et son utilité pour la construction de stratégies d'alliances sociales²¹⁴. Son analyse, fondée sur une documentation variée et importante – textes littéraires, récits de voyageurs, essais polémiques, correspondances et mémoires – témoigne de la forte présence des sigisbées dans les classes dirigeantes italiennes. L'analyse des sources littéraires et artistiques de l'époque démontre également le succès du sigisbéisme au sein de la société, sans pour autant empêcher le développement de nombreuses critiques. Du poème *Il Giorno* de Giuseppe Parini jusqu'aux *Mémoires* ou comédies de Carlo Goldoni, en passant par les tableaux de Giandomenico Tiepolo – pour ne citer que ces exemples célèbres – le sigisbéisme constitue un objet de satire

²¹² Salvatore BATTAGLIA, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. III, UTET, Torino, 1964, p. 123 : « Cicisbèò. Il cavalier servente, al quale, conformemente a un'usanza che si andò sviluppando nel secolo XVIII, spettava di tenere compagnia alla dama, con l'assenso del marito, di seguirla e aiutarla in tutti i suoi atti ».

²¹³ Luciano GUERCI, *La discussione... op. cit.*

²¹⁴ Roberto BIZZOCCHI, *Cicisbei. Morale privata e identità nazionale in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1997 ; *Idem, Comment l'Italie inventa le mariage à trois, XVIII^e siècle*, traduit de l'italien par Jacques DALARUN, Alma éditeur, 2016. Sur le sigisbéisme voir également Michele MARI, *Venere celeste, Venere terrestre, op. cit.*, p. 208-257 ; Luciano GUERCI, *La discussione... op. cit.*, p. 79-121. Parmi d'autres études consacrées au même thème, bien que datées, on cite aussi : Giulio BERTONI, « Cicisbeismo », *Spunti, scorci e commenti*, Genève, Olschki, 1928, p. 95-98.

ou d'ironie. En dépit de son inscription dans des règles de sociabilité, il est condamné en tant que manifestation d'un mode de vie corrompu : d'où le flou des limites entre les concepts de « civilisation » et de « corruption », et la manière dont cette dernière, à l'époque des Lumières, se dissimule sous le masque de la première, comme le souligne Ronan Chalmin²¹⁵.

De par son esthétique galante, le sigisbéisme est communément considéré, de manière inexacte, comme une forme d'amour, ce qui a suscité l'intérêt de Galiani. Il critique cet usage dans plusieurs écrits, mais la harangue *In occasione di tirare a sorte i cicisbei e le cicisbee* y est tout particulièrement consacrée²¹⁶. Sa lettre au *mylord* anglais et le *Discorso sull'amore* sont aussi l'occasion de revenir sur cette coutume, en permettant de mieux cerner son positionnement. Bien que la dénonciation de Galiani rappelle celles de ses contemporains, elle s'en éloigne également par certaines originalités : il s'agit pour lui de condamner moins l'immoralité du sigisbéisme que son incapacité à mener au bonheur les Napolitains qui le pratiquent.

« Per civiltà e per infezione venuta in Italia da straniere genti »

Défini par Ludovico Antonio Muratori en 1736 comme une « *lagrimevol'invenzione di questi ultimi tempi*²¹⁷ » (pitoyable invention de ces derniers temps), le sigisbéisme est un phénomène essentiellement italien. Alors que les origines du sigisbéisme restent encore incertaines, cette spécificité est confirmée par nombre de visiteurs étrangers. Dans la plupart des récits de voyage, comme ceux de Joseph Addison ou de Montesquieu, l'attention portée aux sigisbées devient presque un *topos* littéraire, manifestant un regard aussi curieux qu'indigné. Certaines cités sont davantage touchées par la présence des « chevalier servants » : pour Bizzocchi, l'ouverture des principales villes méridionales à la sociabilité des Lumières aurait permis une plus grande adhésion aux pratiques de la galanterie.

Dans l'*Istoria dei cicisbei* (1770) de Vincenzo Martinelli, Naples est comparée à Gênes et à Bologne, les deux villes « sigisbées » par excellence. Or Bizzocchi se méfie de ce témoignage, rappelant qu'il est difficile de quantifier le phénomène. En utilisant des documents différents, dont des lettres du ministre Tanucci, il considère plus productif de cerner le moment de consolidation de cette coutume dans la capitale du Royaume. Une

²¹⁵ Ronan CHALMIN, *Lumières et corruption*, Paris, Honoré Champion, 2010.

²¹⁶ Ce dernier écrit a été pris en considération à la fois par Roberto Bizzocchi et Michele Mari qui, tout en avançant des observations importantes, ont pourtant limité son rôle.

²¹⁷ Ludovico Antonio MURATORI, *La Filosofia morale esposta e proposta ai giovani da Ludovico Antonio Muratori*, Verona, Angelo Targa, 1735, p. 95.

datation précise demeure complexe, mais on situe généralement l'affirmation du sigisbéisme au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle, et son apparition dans les années 1730 ou 1740, au début du règne des Bourbons²¹⁸. Selon Bizzocchi, une étude détaillée de la sociabilité napolitaine à cette époque dévoile une adaptation aux standards européens²¹⁹. Les positions de Galiani peuvent contribuer à une meilleure compréhension de la portée de ce phénomène dans la capitale du Royaume.

Le *Discorso sull'amore* contient deux passages sur le sigisbéisme, nettement polémiques. Daté de 1746, le discours académique suggère que la diffusion des sigisbées est déjà visible, au point de provoquer une certaine indignation. Dans un premier temps, l'auteur distingue le sigisbéisme de l'amour, puis interroge, de manière ironique, sa licéité, comme il l'avait fait pour les autres modèles amoureux :

Il resterait seulement à dire du sigisbéisme, s'il est licite ou pas. Je dis déjà que ceci n'est pas vraiment de l'amour, et je ne trouve autre chose à répondre sur lui, qu'il est toujours une pure perte de temps, et même d'argent. Mais lorsque pour atteindre quelque grande dignité, ou pour quelque but ambitieux et politique, on veut suivre ce sentier tant battu et fréquenté, les dépenses et les efforts ne seront plus inutiles : s'ils sont licites ou non, cela devient une question non plus d'amour mais d'une toute autre passion²²⁰.

Dans cette citation, la dimension stratégique du sigisbéisme, d'un point de vue social et politique est mise en évidence : être sigisbée permettait bien de tisser une multitude de liens pour la construction de réseaux, l'objectif étant de favoriser l'ascension sociale. La perte de temps et d'argent critiquée par Galiani est reprise, avec plus de virulence, dans la harangue *In occasione di tirare a sorte i cicisbei e le cicisbee*. L'action de « *regalare* » (offrir un présent) requise par le sigisbéisme, y est ridiculisée dans les notes de bas de page où l'auteur s'exclame : « que de mortifications en offrant ! Première mortification, dépense. Seconde

²¹⁸ Roberto BIZZOCCHI, *Cicisbei... op. cit.*, p. 210. L'auteur souligne également que, la diffusion du sigisbéisme au temps de la consolidation de la dynastie des Bourbons semble exclure cette coutume des dynamiques de solidarité caractérisant les alliances entre les classes de la noblesse.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 201-202.

²²⁰ « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.*, p. 699. (« Resterebbe solo a dir del cicisbeismo se sia lecito o no. Già dissi che questo non è veramente amore, ed io in esso non trovo altro a rispondere, che la pura perdita del tempo sempre, spesso anche quella de' denari. Ma quando per giungere a qualche gran dignità, o per qualche fine ambizioso e politico si voglia pur seguire questa strada tanto battuta e frequentata, le spese e le fatiche più non saranno inutili : se siano lecite o no divien quistione non più amatoria, ma di tutt'altra passione »).

mortification, pensée pour le choix. Troisième mortification, désir de conserver le cadeau en le regardant²²¹ ».

En affirmant que ce « sentier » est très fréquenté au moment où il écrit son discours, Galiani témoigne de son mépris à l'égard de la diffusion de cette pratique. Or, ce n'est pas pour autant que ce soit une preuve tangible de la vaste portée de la coutume sigisbée, car il aurait pu exagérer l'amplitude de ce phénomène afin de mieux exercer son esprit polémique. Son ton devient plus incisif lorsqu'il revient sur les origines du sigisbéisme :

Que, si on fait ceci, par civilité et par infection venue en Italie à la suite d'étrangers, il est certain que, malgré cette nation maintenant dominante, qu'avec tant d'autres coutumes elle nous a aussi apportée celle-ci, plutôt que de l'avoir en crédit et en estime, la gravité italienne n'a jamais pu la supporter. Et donc la société y a imposé la seule peine qu'elle peut donner, qui est celle du déshonneur²²².

La critique se fait plus mordante à cause du rôle déterminant joué par une nation étrangère dans l'instauration du sigisbéisme. L'appel à la *gravitas* italienne, rappelée plus tard lorsqu'il évoque la « gravité » des Napolitains, suggère que cette coutume n'est ni autochtone ni compatible avec le « caractère national ». Mais de quelle nation s'agit-il ? Alors que la formule « *nazione ora dominante* » pourrait faire penser à la France, très influente en matière de modes, comme des philosophes tel que Doria l'ont avancé, l'Espagne, pour sa domination sur Naples pendant plus de deux siècles, pourrait aussi être visée. Et ce, d'autant plus que Galiani est très critique envers ce pays, jugé responsable des difficultés économiques et de certains abus du royaume.

Le rapprochement des termes « *civiltà* » et « *infezione* », comme s'ils appartenaient au même champ sémantique, est emblématique de la continuité esquissée entre le processus de raffinement de la culture et celui de sa corruption, comme Mirabeau le théorise, quelques années plus tard, dans son *Traité de civilisation* (1768). Le déshonneur causé par le sigisbéisme constitue le nœud de la condamnation de Galiani qui dénonce moins ses effets funestes sur la morale, comme le font les moralistes ou les dévots luttant contre la luxure, que

²²¹ *In occasione di tirare a sorte i cicisbei e le cicisbee nel capo d'anno 1759*, Napoli, Stabilimento poligrafico Goster, 1842, p. 15. (« Quante mortificazioni regalando ! Prima mortificazione, spesa. Seconda mortificazione, pensiero per la scelta. Terza mortificazione, desiderio di ritenere vedendo il regalo »).

²²² « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.*, p. 699. (« Che, se per civiltà e per infezione venuta in Italia da straniera genti ciò fassi, egli è certo che, sebbene quella nazione ora dominante, che insieme con tante altre costumanze ci ha anche questa apportata, l'abbia piuttosto in pregio ed istima, l'italiana gravità non ha mai potuta sopportarla. E quindi la società vi ha imposto l'unica pena che ella può dare, quale è quella del disonore »).

l'asservissement qu'il implique. Autrement dit, c'est avant tout la subordination, voire la soumission, que subissent les sigisbées, qui causent l'indignation de l'auteur :

Disent ce qu'ils veulent ces jeunes qui jouissaient de voir approuvé ce sigisbéisme, il sera toujours vrai qu'il amène avec lui une idée de je ne sais pas quoi de lâche, de bas, d'efféminé et d'indécemment non seulement à un homme sérieux, mais à chaque jeune sensé. Et chacun pourra observer combien ils sont objet dans les conversations de plaisanteries et de moqueries ces hommes qui, outre la clarté du sang pour laquelle ils sont connus, se rendent encore plus célèbres par la publicité de leurs amours. Et, à vrai dire, si dans toute l'Italie le sigisbéisme n'est pas encore bien établi, à Naples sans doute, moins que dans d'autres villes, il a pu s'enraciner, comme la ville qui conserve encore en majeure partie la gravité chez les hommes et la pudeur chez les femmes, que la nation, qu'elle a servie pendant plus de deux-cent ans, a insensiblement inspirées et infusées²²³.

Ce passage qui conclut le *Discorso sull'amore* éclaire les positionnements de Galiani. La nation accusée d'avoir favorisé la diffusion du sigisbéisme est bien l'Espagne, que Naples a servie « *più di duecento anni* ». Galiani met ici en évidence son caractère mal défini dans les États italiens, la contradiction de ses propos n'étant pas anodine : en plaçant Naples en marge du développement du sigisbéisme, Galiani ne souhaite-t-il pas mettre en valeur l'indépendance finalement gagnée par la ville grâce à Charles de Bourbon ? La condamnation de la nature étrangère de cette coutume servirait ainsi à faire l'apologie de cette dynastie. N'est-ce pas également signifier, qu'en dépit d'une longue période de domination étrangère, elle a su résister à la pénétration des mœurs espagnoles en maintenant ses valeurs : « gravité » masculine et « pudeur » féminine. Cet élan d'amour patriotique s'inscrit dans un mouvement général d'exaltation du sentiment national qui, à partir des années 1750, se manifeste avec force dans milieux intellectuels napolitains.

Par ailleurs, la dénonciation de l'« *effeminatezza* » et de la mollesse des mœurs espagnoles apparaissait déjà nettement dans la description du Royaume de Naples réalisée en 1713 par Paolo Mattia Doria²²⁴ : l'ignorance de la noblesse napolitaine et sa propension au vice y est en effet perçue comme une des tristes conséquences de la domination espagnole.

²²³ *Ibidem*, p. 699-700. (« Dican pur quel che vogliono que' giovani che godrebbero vedere approvato questo cicisbeismo, sempre sarà vero ch'egli porta con sé un'idea di non so che di vile, di basso, di effeminato ed indecente non solo ad un uomo serio, ma ad ogni giovane assennato. E potrà ognuno osservare quanto siano oggetti di motteggiamenti e di scherzi nelle conversazioni quegli uomini che oltre alla chiarezza del sangue per lo quale son conosciuti, si rendono anche celebri per la pubblicità de' loro amori. E per verità, se in tutta Italia non è ancor ben stabilito il cicisbeismo, in Napoli senza fallo meno che in ogni altra città ha egli potuto allignare, come quella che ancora in gran parte ritiene la gravità negli uomini e la ritiratezza nelle donne, che la nazione, a cui più di duecento anni ha servita, gli ha insensibilmente ispirata e infusa »).

²²⁴ Michelangelo SCHIPA, *Il Regno di Napoli descritto nel 1713 da P.M. Doria*, Napoli, L. Pierro, 1899, p. 41.

Ainsi le blâme du sigisbéisme est-il lié à une forme de répugnance de sa reconnaissance sociale : la récurrence des mots tels que « ambizione » ou « civiltà », afin de désigner la pratique, se révèle une critique adressée à sa fonction artificielle ainsi qu'intéressée du sigisbéisme. Il faut également considérer que, dans le *Discorso sull'amore*, les observations sur le sigisbéisme clôturent le texte, montrant une volonté certaine de le dénoncer. Cependant, si le sigisbéisme n'est pas considéré comme un vrai amour, pourquoi lui accorder autant d'importance ?

Amour et sigisbéisme : une opposition rigide ?

La condamnation du sigisbéisme ne révèle pas seulement la préoccupation de dénoncer une pratique « étrangère », et partant, les effets néfastes de la domination espagnole. Les raisons qui amènent Galiani à dénoncer, à diverses reprises, ce modèle amoureux sont aussi liées à ses questionnements sur le bonheur et la passion amoureuse. Il défend alors l'idée que cette coutume se distingue clairement de l'amour – et donc du bonheur – comme Voltaire des années plus tard :

Il y a tant de sortes d'amour, qu'on ne sait à qui s'adresser pour le définir. On nomme hardiment amour un caprice de quelques jours, une liaison sans attachement, un sentiment sans estime, des simagrées, des sigisbéies, une froide habitude, une fantaisie romanesque, un goût suivi d'un prompt dégoût : on donne ce nom à mille chimères²²⁵.

Voltaire revient sur les diverses sortes d'amour afin de dénoncer l'emploi abusif de ce mot : le sigisbéisme est assimilé à l'amour de manière erronée. On retrouve ce positionnement, quelques années plus tôt, dans la lettre au *mylord* anglais de Galiani : « Des desseins prémédités surgit le sigisbéisme, et non pas de l'amour. Et le sigisbéisme, comme il est privé des tourments d'un amour malheureux, il l'est également d'un amour fortuné²²⁶ ». La préméditation, caractéristique du sigisbéisme, est donc la raison principale de son exclusion des différents modèles amoureux, d'autant plus que Galiani avait insisté sur l'irrationalité de la passion amoureuse et l'impossible explication concernant sa genèse.

²²⁵ VOLTAIRE, « Questions sur l'Encyclopédie », dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Fondation, 2007, p. 250. Voltaire reprend l'article « Amour » du *Dictionnaire philosophique* en y ajoutant deux paragraphes et en réécrivant le troisième paragraphe.

²²⁶ *Lettera al Mylord* dans Fausto NICOLINI, *La puerizia... op. cit.*, p. 17. (« Da premeditati disegni surge il cisisbeismo, e non dall'amore. E il cisisbeismo, come è privo dei tormenti d'un amore infelice, così lo è de' piaceri d'un amor fortunato »).

Galiani met également en avant l'absence de douleur et de plaisir : le sigisbéisme, à cause de son artificialité et de sa fausseté, est empreint d'indifférence et comme libéré de tout lien avec les sensations. Il va alors de soi qu'il ne puisse permettre d'accéder au bonheur.

Cependant, dans le *Discorso sull'amore*, où cette critique est réitérée, Galiani se contredit en faisant du sigisbéisme la « dernière espèce d'amour ». Mais le choix de l'insérer dans les modèles amoureux l'autorise tout simplement à l'aborder, son exclusion *a priori* aurait empêché l'auteur de le prendre en considération :

La dernière espèce d'amour, si on peut le dire ainsi, consiste dans tous les gestes externes et signes d'amour, sans qu'en réalité il y ait la principale essence de ceci (qui consiste dans le fait qu'on y pense fréquemment) : cette chose, que l'usage commun des hommes, plutôt que la droite raison, a voulu appeler amour, est celui qu'on dit sigisbéisme, et en d'autres termes faire l'amour ; lorsque au dit amour, vrai et fort, on a donné le nom de passion, la différence alors est née entre l'amour et le fait de courtiser, le fait d'avoir une passion et faire l'amour. Il est aussi vrai que souvent on commence par feindre, et on finit par faire vraiment. Mais ceci n'exclut pas que le sigisbéisme peut être complètement seul, quand soit l'ambition, soit la civilité, soit la gratitude, nous obligent à faire semblant d'une chose que la constitution de notre âme méprise totalement²²⁷.

La critique porte sur la confusion linguistique comme la conséquence principale d'un trouble dans le domaine de l'amour. Mais si d'un côté Galiani écarte le sigisbéisme de l'amour proprement dit, de l'autre il le rapproche en raison d'une transformation de la pratique en authentique acte d'amour : autrement dit, le sigisbéisme pourrait basculer vers l'adultère. À ce propos, lisons le témoignage de Joseph-Jérôme de La Lande, dans son *Voyage d'un François en Italie fait dans les années 1765-1766*, sujet des sigisbéés :

Ce qu'il y a de vrai, c'est qu'on distingue très bien en Italie le cicisbé qui est de convenance, d'avec celui qui est amoureux, celui-ci déplaît quelques fois au mari [...] et l'on restreint ses fonctions au bornes étroites de l'usage²²⁸.

²²⁷ « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.* p. 697-698. (« L'ultima spezie d'amore, se pure egli può dirsi tale, consiste nel farsi tutti gli esterni atti e segni di amore, senza che in realtà vi sia la principale essenza di esso (che consiste nel frequente pensiero) : questa cosa, che l'uso comune degli uomini più che la dritta ragione ha voluta chiamare amore, è quello che dicesi cicisbeismo, e con altro termine far l'amore ; quando che all'anzidetto amore vero e forte si è dato il nome di passione, quindi è nata la differenza fra l'amore e l'amoreggiare, l'aver passione e il far l'amore. È anche vero che spesso si comincia col fingere, e si finisce col far dadovvero. Ma ciò non toglie che il cicisbeismo e l'amore non sian due cose distinte fra loro. Anzi che spesso può il cicisbeismo esser del tutto solo, quando o l'ambizione, o la civiltà, o la gratitudine ci costringono a far sembianti di quello a cui la costituzione del nostro animo del tutto ripugna »). Rappelons que dans la langue de l'époque l'expression « faire l'amour » signifiait faire la cour à une fille.

²²⁸ Joseph-Jérôme de LA LANDE, *Voyage en Italie, troisième édition revue, corrigée et augmentée*, Genève 1790, vol. V, p. 29-30.

La distinction observée par La Lande entre le sigisbée par « convenance » et celui qui est « amoureux » atteste donc de la porosité des limites qui entourent cette pratique susceptible de déboucher sur une réelle relation amoureuse. Le message est clair : tout en n'étant pas un amour, le sigisbéisme peut le devenir ; toutefois, il rentrerait dans la sphère de l'illicite car le chevalier servant se substituerait alors au mari. Au sein *Dell'arte del governo*, plus précisément dans un passage de ce brouillon de deux pages, précieux pour l'analyse des réflexions sur le plaisir et le bonheur, Galiani revient sur ces pratiques :

Ce sera un excellent gouvernement celui dans lequel on préservera l'amour des femmes, parce que la jalousie est une passion générale de l'homme, bien qu'il y ait quelques individus qui désireront plus qu'autre chose, et estimeront comme le maximum de bonheur, la communion des femmes. Ceux-ci sont l'exception à la règle, et le bon gouvernement est celui dans lequel tous généralement jouissent, ne tenant pas compte ce peu de gens, que par une imperfection de la machine, et de coutume s'éloignent des autres²²⁹.

La mention relative à l'honneur des femmes et à leur « communion », comme à une imperfection de la coutume, renvoie implicitement à la pratique des sigisbées, d'autant plus que Galiani insiste sur sa marginalité, de la même manière qu'il avait limité la prégnance du sigisbéisme à Naples. Définir la jalousie en tant que passion générale de l'homme et, par conséquent, incompatible avec l'usage d'un « partage » des femmes, dévoile un autre aspect de la critique : l'hypocrisie du sigisbéisme. Les partisans de ce dernier défendent son innocence, son éloignement de toute luxure, étant donné qu'il demeure dans une sphère esthétique : en ce sens, le sigisbéisme et l'amour platonique peuvent être rapprochés, à cause de l'absence de la dimension charnelle. Parmi les adeptes du sigisbéisme, on retrouve surtout les couches nobles de la société : la critique de Galiani se tourne également dans cette direction.

²²⁹ BSNSP, Ms, XXXI, C, 8, f. 1r-2v. Le manuscrit a été publié en annexe dans l'édition du traité *Della moneta e altri scritti inediti*, éd. par Antonio MEROLA, *op.cit.*, p. 391. (« Sarà bensì ottimo governo quello in cui si salva l'amore delle donne, perché la gelosia è passione generale dell'uomo, sebbene vi siano alcuni individui i quali brameranno più d'ogni altra cosa, e stimeranno il massimo della felicità la comunione delle donne. Costoro sono eccezioni della regola, ed il buon governo è quello in cui tutti generalmente godono e non tenendo conto di que' pochi, che per imperfezione di machina, e di costume si discostano dagli altri»).

De la critique d'une coutume nobiliaire au besoin du bonheur

Plusieurs raisons conduisent à étudier indépendamment la harangue *In occasione di tirare a sorte i cicisbei e le cicisbee*. Son contexte d'écriture tout d'abord : son frontispice indiquant 1759, il est donc composé après les précédents textes et surtout après le traité *Della moneta* qui l'a fait connaître du grand public. Il s'agit en outre du seul écrit portant sur l'amour que Galiani ait conçu pour qu'il soit diffusé. Ainsi, lit-on dans l'avis de l'éditeur : « Beaucoup de copies ont été faites manuscrites ; c'est pourquoi il vit la lumière en 1788 peu de temps après la mort de l'auteur²³⁰ ». D'après les déclarations de l'auteur et de l'éditeur, la harangue doit sa composition à un événement précis : le tirage au sort des couples de sigisbées à l'occasion du nouvel an, selon la mode aristocratique de la cour turinoise, dont l'existence n'a pas pu être confirmée par nos recherches²³¹. La noblesse constitue la cible principale de ce texte dans lequel on retrouve les éléments les plus importants de la conception de l'amour de Galiani.

Le recours au genre littéraire héroïcomique de la harangue sert à ridiculiser les origines nobles de la coutume. En effet, le sigisbéisme demeure un phénomène nobiliaire bien qu'il ne manque pas de s'élargir par mimétisme social²³². Le goût de l'héroïcicité, très répandu au XVIII^e siècle au point de devenir une mode²³³ (à laquelle Galiani s'est déjà essayé dans son premier opuscule de 1749 intitulé *Componimenti vari in morte del boia Iannacone*), révèle une volonté de désacralisation, de par son effet parodique. Grâce à l'emploi de ce genre littéraire, dans la tradition de la *Secchia rapita* d'Alessandro Tassoni (1622) et *The Rape of the Lock* d'Alexandre Pope (1712), l'auteur peut ainsi renverser l'origine noble du sigisbéisme en obtenant un effet comique :

Il reste donc décidé, que l'invention d'une si glorieuse chose, est entièrement dû à l'Allemagne ; dans laquelle, selon ce que je lis dans beaucoup de chroniques anciennes, c'est dans la ville de Peperingia, qu'elle fut la première fois pensée et mise en pratique. De quel autre argument avons-nous besoin pour en démontrer la noblesse ? Qui ne sait pas que les généalogistes font descendre n'importe quelle famille de l'Allemagne (que ce soit vrai ou faux) pour la rendre noble ? Dans quasiment aucun autre Pays on

²³⁰ *In occasione di tirare a sorte...*, op. cit., p. 6. (« Di moltissime copie essa se ne fecero manoscritte ; poichè vide la luce nel 1788 pochi mesi dopo la morte del suo autore »).

²³¹ Roberto BIZZOCCHI, *Cicisbei...* op. cit., p. 211.

²³² Luciano GUERCI, *La discussione...* op.cit. p. 30.

²³³ Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 14.

ne peut être noble, sauf en Allemagne [...]. Si l'amour et la galanterie sont la même chose, qui pourra me nier que l'amour pour être galant, gentil, et noble, doit arriver de l'Allemagne ?²³⁴

Amour et galanterie sont ici rapprochés selon un procédé paradoxal et ironique qui vise à mettre en évidence l'origine réputée aristocratique des chevaliers servants. Là n'est pas le seul objectif de la critique. Au début de son récit, l'auteur énonce ironiquement quatre éléments typiques du sigisbéisme : « noble par son origine, utile par sa constitution, pieux dans la théorie, méritoire en pratique »²³⁵. C'est surtout lorsqu'il met en avant l'« utilité » de cette pratique au sein de la société, le ton héroïcomique disparaît et la réflexion se déploie d'une manière moins ironique. Ainsi, en s'appuyant sur la nature, pour ainsi dire, équilibrée du sigisbéisme, à mi-chemin entre l'amour et l'amitié, Galiani réaffirme l'importance et la nécessité de l'ordre et de l'équilibre dans la passion amoureuse, un principe sur lequel il avait insisté à plusieurs reprises dans ses textes des années 1740 :

Cette très noble et sublime société [*i.e.* les sigisbéés réunis pour le tirage au sort] a son siège dans l'amour ; pour une telle chose toutes les inventions, qui conduisent à la purification de l'amour, toutes doivent être considérées pour utiles et très avantageuses. Et l'amour est un point qui se trouve au milieu entre l'amitié, et la libido. Partout il déborde, il devient vicieux [...]. Pour cela le plaisir étant fondé sur la société, et celle-ci sur l'amour, l'amour, pour être long et heureux, étant totalement fondé sur l'exactitude des contrepoids, qui pourra nier que soit une chose très utile et parfaite, l'institution qui équilibre et balance les ingrédients opposés de l'amour ?²³⁶

Bien qu'ironique et parodique, la harangue exprime les points cruciaux de la conception de l'amour que se fait Galiani. En écartant le sigisbéisme de l'amour il trouve cependant dans cette pratique des qualités qui rejoignent l'idéal d'harmonie et de stabilité qu'il se fait de la passion amoureuse. Le sigisbéisme s'y prête pour cela, de par son caractère

²³⁴ *In occasione di tirare a sorte...*, p. 10-11. (« Resti adunque deciso, che l'invenzione di così gloriosa cosa è tutta dovuta alla Germania ; nella quale secondo che io leggo in molte antiche croniche, nella città di Peperinga fu la prima volta pensata, e messa in pratica. Ora qual altro argomento di bisogno abbiam noi per dimostrarne la nobiltà ? Chi non sa che i genealogisti ogni qualunque famiglia fanno discendere dalla Germania (vero, o falso che sia) per renderla nobile ? Quasi che in niun altro paese si potesse esser nobile, fuorché in Germania. [...] Or se l'amore e la galanteria sono una stessa cosa, chi potrà negarmi che l'amore per esser galante, gentile, e nobile ha da venir dalla Germania »).

²³⁵ *Ibidem*, p. 9-10. (« Nobile per la sua origine, utile nella sua costituzione, pio in teorica, meritorio in pratica »).

²³⁶ *Ibid.*, p. 12-13. (« Questa nobilissima e, e sublime Società ha la sua sede nell'amore ; per la qual cosa tutte le invenzioni, che alla purificazione dell'amore conducono, tutte sono d'aversi per utili e giovevolissime. È l'amore un punto di mezzo tra l'amicizia, e la libidine ; dovunque trabocchi diventa vizioso. [...] Perlocché essendo il piacere fondato nella Società, e questa nell'amore, ed essendo l'amore, per esser lungo e felice, tutto fondato sull'esattezza dei contrappesi, chi potrà negare essere utilissima, e perfetta quella istituzione, che equilibra, e contrapesa gli opposti ingredienti dell'amore »).

hybride : il n'est ni complètement dans la dimension amoureuse, ni totalement dans celle de l'amitié. La harangue est clôturée par l'appel au bonheur, le même que l'on retrouve dans le *Discorso sull'amore* et la dissertation sur l'amour platonique :

Allez, mes bien-aimés, ennoblissez-vous par l'initiation à notre célèbre coutume, rendez-vous utiles à la Société de l'illimité et casuel amour ; qu'il puisse s'allumer la pitié avec la méditation de la résignation ; mortifiez-vous *usque ad sanguinis effusionem* si vous voulez en acquérir mérite. Et vivez heureux²³⁷.

La parodie du sigisbéisme atteint ici son niveau le plus haut : la critique de l'absence de la volonté dans le choix du conjoint, et par conséquent de l'absence de maîtrise de la passion amoureuse, constitue le noyau d'une vision de l'amour qui accorde une importance significative à la raison. La condamnation du sigisbéisme, tout comme celle de l'amour platonique, semble bien relever de la prise en compte du domaine social ; en émerge la volonté de s'éloigner à la fois d'une coutume étrangère et aristocratique, tout autant que de prendre ses distances à l'égard d'une culture humaniste perçue comme insuffisante dans une société de plus en plus orientée vers un programme réformateur, tel que celui poursuivi par la monarchie absolue bourbonnienne. La prise en compte de ce texte, en comparaison avec les autres sur la conception d'amour, permet donc de nuancer la thèse avancée par Bizzocchi selon laquelle il n'apporterait pas une contribution importante à la définition précise du phénomène. Or, s'il est vrai que le texte n'offre pas d'information essentielle à cet égard, il constitue en revanche une source importante pour mieux mettre en avant sa conception de l'amour. La harangue sur le sigisbéisme est donc loin d'être exigu ou anodine tel que la critique l'a réputé : tout en étant inscrite dans une dimension burlesque, elle pourrait être considérée comme une *summa* de sa conception sur l'amour, Galiani réitérant encore une fois le besoin de cultiver une passion amoureuse équilibrée, rationnelle ainsi qu'heureuse.

* * *

Objet à la fois inquiétant et fascinant, l'amour chez Galiani semble bien perdre ces qualités, en devenant une passion ordonnée et utile. Faire de l'amour un objet de « science »

²³⁷ *In occasione di tirare a sorte...*, *op. cit.*, p. 16. (« Via su, dilettezzissimi; nobilitatevi coll'iniziarvi alla nostra famosa costumanza, rendetevi utili alla Società dell'incircoscritto, e casuale amore ; vi si accenda la pietà colla meditazione della rassegnazione ; mortificatevi col regalare, ma mortificatevi usque ad sanguinis effusionem, se volete acquistarne merito. E vivete felici »).

s'inscrit bien dans ce que Giuseppe Galasso définit comme le « baconisme » de la culture napolitaine de la première moitié du siècle : en d'autres termes, une véritable vocation pragmatique qui tente d'intégrer l'homme et ses passions à la réalité sociale, loin de toute abstraction métaphysique²³⁸. La « science » se double ainsi de significations à la fois physiques et sociales, tout en devenant un *ars* afin de mesurer et guider les passions, notamment celle de l'amour, vers le but ultime du bonheur.

Les critiques de l'amour platonique et du sigisbéisme relèvent de cette attention « obsédante » que les Lumières accordent à ce principe dans la sphère sociale mais également d'une critique à l'égard d'une culture humaniste et d'une morale catholique traditionnelle qui semblent, dans la vision du parti des *novatores*, constituer un obstacle au développement d'une société moderne fondé sur le commerce et la circulation des richesses. Quant au sigisbéisme, l'effort de dénoncer cette pratique amoureuse « étrangère » relève de l'urgence d'affirmer une identité propre au peuple napolitain, ayant acquis son indépendance en 1734 et de critiquer une coutume qui est au service de la mise en place des stratégies nobiliaires.

Au lieu de se poser comme un discours de type prescriptif ou comme un thème purement rhétorique, la thématique de l'amour permet à Galiani de sonder la nature humaine dans sa passion la plus susceptible de dérèglements, en essayant de la concilier avec le contexte social. Loin d'être confinée dans une spéculation philosophique stérile, la production que nous avons analysée dans ce chapitre témoigne de deux préoccupations principales, telles qu'elles apparaîtront dans les années suivantes : un ordre social fondé sur le bonheur et la recherche de la « vérité » dans le domaine passionnel. Les considérations sur l'amour participent en effet de la stigmatisation des fables et des faux mythes par Galiani dans sa jeunesse napolitaine. Émerge déjà un argument qui fera l'objet de nombreuses réflexions ultérieures : la propension de l'homme à accorder crédit aux mensonges et aux fables.

²³⁸ Giuseppe GALASSO, « Scienze, filosofia e tradizione galileiana in Europa e nel Mezzogiorno d'Italia », dans Fabrizio LOMONACO et Maurizio TORRINI (dir.), *Galileo e Napoli*, *op. cit.*

Chapitre 2

La portée de la critique des fables

Chimères, fantaisies, légendes : au XVIII^e siècle, la critique des erreurs de l'esprit humain et l'élimination du merveilleux constituent un combat fondamental pour les philosophes²³⁹. Elles témoignent du souci de dévoiler la « vérité » en structurant une pensée affranchie des mensonges propagés au fil des siècles : les sciences, en plein essor, entendent notamment imposer des lois physiques et mathématiques²⁴⁰. Les fables suscitent aussi l'intérêt et la remise en cause d'un patrimoine culturel, en participant d'une critique historique²⁴¹ : douter de la fiabilité de la tradition antique revient à interroger l'autorité des « pères²⁴² ». Stéphane Pujol souligne ainsi que « nul terrain, meilleur que celui des fables, ne permet sans doute de saisir le formidable travail d'examen critique des traditions et des valeurs opéré par les Lumières²⁴³ ».

En s'opposant à l'entreprise de compréhension et d'explication de l'histoire du genre humain poursuivie à la lumière de la raison, la fable, effet de la crédulité et de l'imitation, ne relève pas d'une démarche rationnelle. Du moins est-ce le point de vue défendu par Galiani. Pour autant, la fable fascine toujours au XVIII^e siècle : sous l'influence de La Fontaine, qui avait consacré ce genre au siècle précédent, un courant de fabulistes lui reconnaît un pouvoir heuristique, ainsi que des finalités moralisatrices²⁴⁴. Jean-Noël Pascal la considère « plus portée au conservatisme qu'au progressisme²⁴⁵ », l'objectif étant d'imiter et de suivre les modèles de l'Antiquité, en prônant la morale saisie derrière une patine merveilleuse. Au siècle des Lumières, la fable est aussi un outil auquel l'homme du monde a recours pour signifier son génie et plaire en société : elle marque une appartenance sociale et figure donc au

²³⁹ Julie BOCH, *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire (1680-1760)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

²⁴⁰ Sergio MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Florence, Sansoni, 1982 ; Vincenzo FERRONE, *Scienza, Natura, Religione... op. cit.*

²⁴¹ Tristan COIGNARD, Peggy DAVIS et Alicia C. MONTOYA (dir.), *Lumières et histoire. Enlightenment and History*, Paris, Honoré Champion, 2010 (avec une préface de Marc-André BERNIER et une postface de Hans-Jurgen LUSEBRINK) ; Ernst CASSIRER « La conquête du monde historique », *La philosophie des Lumières*, Paris, 1990 [1932].

²⁴² Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 40.

²⁴³ Stéphane PUJOL, « Critique des fables », dans Michel DELON (dir.), *Dictionnaire européens des Lumières*, Paris, PUF, 1997, p. 298.

²⁴⁴ Jean-Noël PASCAL (dir.), *La fable au siècle des Lumières*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1999.

²⁴⁵ Voir l'article « Fable » de Jean-Noël PASCAL, dans Michel DELON, *Dictionnaire européen des Lumières, op. cit.*, p. 445-446.

programme d'éducation de l'honnête homme²⁴⁶. Représentative d'un patrimoine artistique et source d'idées ingénieuses, d'allégories et d'emblèmes, la fable constitue un ornement du divertissement dans un registre à la fois poli et ludique. Des situations paradoxales émergent ainsi : le refus de croire aux fables s'accompagne parfois de leur emploi dans un contexte de sociabilité. Tel est le cas de Galiani qui excelle dans l'art d'amuser les salons parisiens avec sa « manière » de narrer fables et contes.

Habile conteur, Galiani n'en livre pas moins une critique des « fables historiques²⁴⁷ ». Il se positionne comme un héritier des leçons de Pierre Bayle et de Fontenelle qui, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, ont été les pionniers d'un travail de sapes contre toute forme d'irrationalité et de tromperie dans le champ historique²⁴⁸. Chez ces penseurs, la condamnation acharnée des fables, aussi bien païennes que chrétiennes, témoigne d'une volonté critique de rechercher la « vérité » à partir des sources. Ce travail de déconstruction relève d'un souci d'ordre historique : il s'agit de saisir les origines du genre humain selon une démarche d'exégèse et d'analyse rigoureuse des documents. La récurrence du fabuleux dans les préoccupations de Galiani invite à tenir compte des spécificités du contexte napolitain dans lequel ses idées ont mûri, et où l'influence de Bayle et de Fontenelle est amplement attestée dans les milieux des *novatores*²⁴⁹.

La plupart des études sur la fable dans la pensée des Lumières place l'accent sur l'approche historique, religieuse et esthétique, tandis que les cas de Galiani et d'autres intellectuels napolitains montrent comment celle-ci se dégage peu à peu de ces dimensions pour entrer dans le champ social et politique. Le regard porté sur les conditions et les problèmes économiques du royaume de Naples en vient effectivement à croiser la thématique des fables. Selon Giuseppe Galasso, c'est vers la moitié du XVIII^e siècle que la culture napolitaine manifeste sa « vocation pragmatique », soit une sensibilité nouvelle envers les problèmes concrets de la société, tels que l'appréhendent l'économie politique et les sciences.

²⁴⁶ Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge de Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

²⁴⁷ Nous reviendrons dans les pages qui suivent sur le concept de « fable historique ».

²⁴⁸ Gianni PAGANINI, *Skepsis : le débat des modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008 ; Anthony MCKENNA et Gianni PAGANINI, *Pierre Bayle dans la République des lettres : philosophie, religion, critique*, Paris, Honoré Champion, 2004 ; Gianni PAGANINI, *Fontenelle et la critique des oracles entre libertinisme et clandestinité*, Paris, PUF, 1988. Mitia RIOUX-BEAULNE, « Fable et science chez Fontenelle : un problème de partage », *Dix-huitième siècle*, 1/2012, n° 44, p. 349-364.

²⁴⁹ Lorenzo BIANCHI (dir.), *Pierre Bayle e l'Italia*, Napoli, Liguori Editore, 1996 ; Andrea GATTI, « Pierre Bayle e l'Italia », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1998, n° 1, p. 118-125 ; Eluggero PII, « Bayle e la cultura napoletana intorno al 1750 », *Il pensiero politico*, 1972, V, p. 320-342.

En tant qu'élève de deux économistes, Bartolomeo Intieri et Alessandro Rinuccini, partisans d'un programme politique fondée sur l'« utilité publique », Galiani s'inscrit dans ce projet, en récusant les fables dans trois textes des années 1750 : *Della Moneta* (1750), la préface à *Della perfetta conservazione del grano* (1754), tous deux dominés par des préoccupations économiques, et *Degli uomini di statura straordinaria e de' giganti* (1759). Contrairement aux sources étudiées dans le chapitre précédent, ces ouvrages ont été conçus en vue d'une publication²⁵⁰. Les deux premiers l'ont été, tandis que *Degli uomini di statura straordinaria* est demeuré à l'état de brouillon à cause du départ imminent de Galiani pour Paris en 1759²⁵¹. Le traité *Della Moneta* de Galiani en 1750, qui représente une étape majeure dans le développement de la nouvelle science économique, précède, en 1753, le *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* de Antonio Genovesi, considéré par Franco Venturi comme le manifeste des Lumières napolitaines²⁵². D'autres réflexions au sujet des fables sont également disséminées dans des lettres, notamment dans sa correspondance avec le comte Punghino, et dans des écrits (tels que ceux portant sur l'amour) analysés précédemment²⁵³.

Comment, alors, la condamnation des fables s'inscrit-elle dans cette préoccupation sociale ? À quels enjeux idéologiques renvoie la critique des fables par Galiani ? Galiani considère-t-il que la fable est totalement dissociée de la vérité historique ou qu'elle entretient au contraire avec celle-ci un lien d'analogie ? La thématique concernant les fables étant très vaste, il convient donc de borner notre approche à deux axes principaux : d'une part, comprendre en quoi les fables sont dangereuses, ce qui justifie le besoin de les éliminer ; de l'autre, tenter de saisir le projet politique sous-jacent à ces réflexions.

²⁵⁰ L'œuvre économique sur la monnaie, de même que l'ouvrage sur la description de la machine pour conserver le blé, inventée par son maître Bartolomeo Intieri, ont été analysés sous le seul angle économique, étant donné l'ampleur incontestable des théories qui y sont développées. Les études économiques sur *Della Moneta* sont très nombreuses : pour une liste exhaustive voir celle qui figure dans l'introduction de Luciano Guerci et Furio Diaz dans *Opere, op.cit.*

²⁵¹ Ce texte a suscité peut d'intérêt auprès de la critique en dehors de article sauf Fausto NICOLINI, «Giambattista Vico e l'abate Galiani», *Giornale storico della letteratura italiana*, 1918, LXXI, p. 137-207. Cf. annexe 13.

²⁵² Franco VENTURI, *Settecento riformatore... op. cit.*, p. 560.

²⁵³ Voir supra, chapitre 1.

2.1 L'inclination humaine à la crédulité

La question de la crédulité humaine s'impose avec force dès le XVI^e et le XVII^e siècle, en soulevant les critiques acharnées des penseurs padouans, de Pomponazzi à Vanini, des « libertins érudits », de Gabriel Naudé à Pierre Bayle, de même qu'elle passionne les philosophes Thomas Hobbes et Baruch Spinoza. Cette réflexion complexe n'est pas circonscrite au seul domaine anthropologique, elle a tout aussi bien des implications politiques. Gabriel Naudé soulignait déjà dans ses *Considérations politiques sur le coup d'État* (1639) que la crédulité de la « populace » la rendait victime des tromperies et manipulations du pouvoir politique. Par ailleurs une inclination « naturelle » aux fables est évoquée par l'érudit Pierre-Daniel Huet dans la *Lettre de Monsieur Huet à Monsieur de Segrais de l'origine des romans*²⁵⁴. Il y postule une disposition spécifique de l'âme humaine envers celles-ci, au-delà de tout raisonnement. Il y aurait comme une origine « naturelle » du merveilleux, une propension typiquement humaine de croire aux fables.

Galiani prolonge ces réflexions en proposant une explication anthropologique au rapport entretenu par l'homme avec la fausseté : « la fausseté – affirme-t-il dans son texte sur l'amour platonique – et la tromperie sont tellement homogènes à notre nature, que la vérité et la désillusion lui sont grossières²⁵⁵ ». Dans cet écrit, la vérité est qualifiée par les adjectifs « nuda » (nue), « dura » (dure) et « crudele » (cruelle). Ses théories à coloration sensualiste indiquent clairement que l'homme cherche spontanément le plaisir en fuyant la douleur : ceci expliquerait l'attraction humaine pour la fausseté, conçue comme plus agréable. L'abbé s'interroge aussi sur les causes de la crédulité humaine qui, à travers les siècles, s'est toujours manifestée avec force chez l'homme. Le faux serait ainsi un ornement qui embellirait la vérité en la rendant plus agréable : « [...] si jamais la vérité elle-même est agréable et plaisante aux hommes, c'est seulement parce qu'elle ressemble en tout point aux faux²⁵⁶ ». Il s'agit donc de questionner ce que signifie cette essence « cruelle » du vrai, qui s'oppose à la douceur du mensonge. Faut-il voir, dans cette déclaration, une légitimation esthétique du faux ou, à l'inverse, la volonté de montrer la difficulté d'atteindre la « dure vérité » ? Et pourquoi alors s'attaquer à la crédulité humaine et à ses rouages ?

²⁵⁴ Pierre-Daniel HUET, *Lettre de Monsieur Huet à Monsieur de Segrais de l'origine des romans*, 2^e éd., Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1678.

²⁵⁵ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, f. 59v.

²⁵⁶ *Ibidem*. (« [...] La verità stessa se mai è grata e piacevole agli uomini lo è solamente allora che in tutto al falso rassomiglia »).

2.1.1 Les fables comme « délire » des humains

En explorant les mécanismes qui amènent l'homme à se fier aux fables, Galiani les définit comme un « délire » de l'intellect humain, en mettant l'accent sur la confusion des idées et l'ignorance²⁵⁷. Leur définition même éclaire son positionnement. L'*Encyclopédie* divise les fables en plusieurs types (historiques, philosophiques, allégoriques, morales, mixtes et inventées à plaisir)²⁵⁸ et les distingue suivant leurs différentes origines. Parmi ces dernières figurent l'ignorance de l'homme, un certain goût pour la vanité (celle des poètes et des savants en général), ainsi que les insuffisances de l'histoire et de la chronologie. Les fables auxquelles Galiani fait référence dans ses textes ont bien un caractère « historique » : selon l'*Encyclopédie*, il s'agit d'« histoires vraies, mêlées de plusieurs fictions », inspirées donc de faits réels.

La critique de Galiani est très vive, et rejoint, à la fois dans le ton et dans certains arguments, celle de Fontenelle. Dans l'*Origine des Fables* (1714), ce dernier avait condamné sans appel les fables, perçues comme une preuve tangible de la faiblesse humaine²⁵⁹. Cependant, alors que Fontenelle voulait étudier l'esprit humain dans une de ses « plus étranges productions », Galiani y voit le produit d'une pensée délirante : le recours au faux exprime d'abord l'incapacité à produire un discours rationnel et logique. Confrontons les réflexions de Fontenelle et Galiani afin de dégager les raisons de ce rejet, que l'on peut qualifier de radical : quels enjeux se cachent sous la volonté de comprendre les causes profondes des fables ? Au centre de leur propos demeure la même condamnation des peuples anciens, jugés coupables d'avoir introduit ces « bizarreries » et « délires ».

Premiers hommes et fables : dans la filiation de Fontenelle

De façon résolument critique, Fontenelle avait affirmé :

Mais, si l'on vient à se défaire des yeux de l'habitude, il ne se peut qu'on ne soit épouvanté de voir toute l'ancienne histoire d'un peuple, qui n'est qu'un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités.

²⁵⁷ Le terme « delirio » apparaît à plusieurs reprises dans le texte *Degli uomini di statura straordinaria*.

²⁵⁸ Louis de JAUCOURT, Article « Fable », *Encyclopédie... op.cit.*, tome VI, p. 342 : « Les fables historiques en grand nombre, sont des histoires vraies, mêlées de plusieurs fictions : telles sont celles qui parlent des principaux dieux et héros ; Jupiter, Apollon, Bacchus, Hercule, Jason, Achille. Le fond de leur histoire est pris dans la vérité. [...] En général, il y a peu de fables dans les Anciens poètes qui ne renferment quelques traits d'histoire ; mais ceux qui les ont suivis, y ont ajouté mille circonstances de leur imagination ».

²⁵⁹ Bernard de FONTENELLE, *De l'origine des fables* [1724] dans *Œuvres de Fontenelle*, des Académies Française, des Sciences, des Belles Lettres, de Londres, de Nancy, de Berlin et de Rome, Paris, chez Bastien et Servieres Libraires, 1790.

Serait-il possible qu'on nous eût donné tout cela pour vrai ? À quel dessein nous l'aurait-on donné pour faux ? Quel aurait été cet amour des hommes pour des faussetés manifestes et ridicules, et pourquoi ne durerait-il plus²⁶⁰ ?

L'enchaînement des questions rhétoriques relève d'une dénonciation dont le ton est particulièrement dur : pour Fontenelle les fables ne renvoient pas à une matrice originelle universelle mais témoignent d'une capacité d'affabulation qui relève de la « sottise »²⁶¹. D'après Marc Fumaroli, la critique fontenellienne « se porte à la racine de tout merveilleux, où il voit le fruit de l'imagination puérile d'Anciens encore incapables de raisonner avec méthode²⁶² ». Sa critique s'inscrit en effet dans la querelle des Anciens et des Modernes (entre 1687 et 1694)²⁶³ : il s'agit pour lui de vider le fabuleux de toute forme de crédibilité afin de valoriser une démarche rationnelle et scientifique²⁶⁴. Or Fontenelle est un auteur de référence au sein des milieux novateurs napolitains : Celestino Galiani et Bartolomeo Intieri manifestent dans plusieurs lettres leur admiration pour l'esprit rationnel et les théories scientifiques du philosophe, ainsi que pour sa démystification des croyances²⁶⁵.

Ferdinando Galiani suit son exemple en se montrant intransigeant à l'égard de ce qui serait de l'ordre du merveilleux et en jugeant « méprisable » toute forme de fausseté. Dans son texte sur l'amour platonique, il insiste sur le caractère ancien de la fable, en arguant que « l'antiquité des fables, ainsi que des apologues, montre combien la fausseté est agréable, et combien la vérité est détestée et mal vue²⁶⁶ ». Les premiers hommes, de l'antiquité gréco-romaine, auraient forgé un imaginaire fabuleux, en propageant de même le goût pour les légendes : le plaisir des inventeurs de fables s'accompagne de celui des personnes qui acceptent d'y croire. Il postule que l'homme a d'abord besoin de signifier son expérience du monde, tout en satisfaisant sa curiosité. C'est pourquoi l'inclination « naturelle » envers les fables puiserait ses racines dans l'Antiquité, répondant au besoin de comprendre et d'expliquer les phénomènes.

²⁶⁰ *Ibidem*. p.430.

²⁶¹ Claudine POULOUIN, « Fictions des origines : du mythe à l'hypothèse scientifique », dans Christophe MARTIN (dir.), *Origines et fictions (1650-1800)*, Paris, Éditions Desjonquères, 2012, p. 54-72.

²⁶² Marc FUMAROLI, *Le sablier renversé. Des modernes aux Anciens*, Paris, Gallimard, 2013, p. 440.

²⁶³ Une autre étude importante sur la querelle des anciens et des modernes, notamment en Italie, est celle de Corrado VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Fiorini, Verona, 2011.

²⁶⁴ Mitia RIOUX-BEAULNE, « Fable et science chez Fontenelle... » *op. cit.*, p. 349-364.

²⁶⁵ L'enthousiasme de Bartolomeo Intieri à l'égard de Fontenelle est témoigné par une lettre à Giovanni Bottari (23 septembre 1728) : « Io son talmente innamorato di questo grand'uomo che se avessi denari andrei in Francia solamente per veder lui solo », dans Franco VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Turin, Einaudi, 1969-1990, (5 vol.) p. 550.

²⁶⁶ BSNP, Ms, XXX, C, 6, f. 59r. (« L'antichità delle favole, e degli apologhi, mostra quanto sia grata la falsità, quanto odiosa e mal veduta la nuda verità »).

Dans la dissertation *Degli uomini di statura straordinaria e de' giganti* (1759), la critique à la crédulité se radicalise, Galiani refuse d'analyser les fables qui se rapportent aux géants, au prétexte que ces créatures sont à la fois le produit et l'emblème d'un « délire » de la raison. Ainsi, les fantaisies sont-elles situées dans des temps très reculés afin de dévaloriser les peuples anciens « barbares » et peu cultivés²⁶⁷ :

[...] la fable se niche et fait sa chambre dans les temps anciens et, quand la lumière de l'histoire ou des voyageurs illuminent les temps, ou les lieux occultes, la fable va se placer au-delà²⁶⁸.

Commentant ce passage, Galiani ajoute dans une note, que « le mensonge et la passion pour les fables sont naturels à l'homme²⁶⁹, idée déjà affirmée à plusieurs reprises. Son insistance face à l'attraction « naturelle » de l'homme pour la fausseté, conjuguée à la ferme volonté de s'en débarrasser, ne relève-t-elle pas d'une velléité de mise à distance des passions « naturelles » ? Dans ses textes portant sur l'amour, et notamment lorsqu'il évoque la libido, Galiani exprime aussi le besoin de s'éloigner d'une condition purement « animale ». Il est, selon lui, nécessaire de s'élever au-dessus de l'état de nature, en laissant entrevoir une forme de confiance dans l'affinement de la raison au fil de siècles. Galiani oppose donc les « temps anciens », autrement dit l'antiquité grecque, dominés par l'élaboration des fables, et les temps modernes, au cours desquels les fables devraient être abandonnées en vertu d'une raison éclairée. L'esprit humain, faible et grossier dans son état archaïque – dans un état de « délire » en suivant l'expression de Galiani –, aurait atteint un tel degré de raffinement et de connaissance, qu'il pourrait alors s'affranchir des erreurs passées. « Erreur » est d'ailleurs le terme qui apparaît le plus souvent lorsqu'il est question des fables. Le rapprochement de la fable et de l'erreur, comme si elles étaient synonymes, se trouve déjà chez Fontenelle : « ne cherchez donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain²⁷⁰ ». Chez ce dernier la cause principale de la passion humaine pour les fables demeure l'ignorance de l'homme :

Jusqu'ici les premiers hommes ont donné naissance aux fables, sans qu'il y ait, pour ainsi dire, de leur faute. On est ignorant, et on voit par conséquent bien des prodiges ; on exagère naturellement les choses surprenantes en les racontant ; elles se chargent encore de diverses faussetés en passant par plusieurs

²⁶⁷ BSNSP, Ms, XXXI, C, 12, f° VII.

²⁶⁸ *Ibidem*, f° XIV. (« La favola si annida e fa la sua stanza nei tempi antichi e quando il lume della storia o dei viaggiatori illustrano i tempi, o i luoghi occulti, la favola si va a metter più in là »).

²⁶⁹ *Ibid.* (« La menzogna e la passione per le favole sono naturali dell'uomo »).

²⁷⁰ Bernard de FONTENELLE, *L'origine des fables*, *op. cit.*, p. 372.

bouches ; il s'établit des espèces de systèmes de philosophie fort grossiers et fort absurdes, mais il ne peut s'en établir d'autres²⁷¹.

Fontenelle semble justifier ici les « premiers hommes », ou du moins admettre que leur ignorance ait naïvement produit leurs mensonges. De manière similaire, Francis Bacon avait affirmé dans *De sapientia veterum* (1609) que les poètes anciens avaient inventé des fables pour expliquer des phénomènes incompréhensibles pour leur pensée²⁷². Cependant, Bacon croyait remonter aux origines du savoir humain, les fables étant dépositaires d'un mystère contenant un fond de vérité.

L'extrait de Fontenelle introduit un autre élément de critique : la persistance des fables, leur prolongement au cours des siècles. La dénonciation de l'acceptation d'un savoir construit et perpétué par l'autorité des pères (« en passant par plusieurs bouches ») va de pair avec le besoin de s'en débarrasser par un travail critique. Il expose les mécanismes de création, de transmission et de réception des fables, en montrant comment elles deviennent « autorité », à cause des erreurs populaires. Fontenelle et Galiani partagent le même mépris d'un peuple jugé ignorant, incapable de discerner le vrai du faux. Le philosophe napolitain l'exprime clairement : « le bas peuple est toujours le dernier à se détromper²⁷³ ». La « populace », destinée selon Fontenelle à être « la dupe de tout », constitue une cible de choix, les esprits « vulgaires » étant dominés par la crédulité. Une opposition entre ces derniers et les esprits supérieurs (une distinction qui rappelle celle de Charron entre esprits faibles et esprits forts²⁷⁴) s'élabore donc à partir de cette critique des fables. Pour Fontenelle et Galiani, l'homme dispose d'instruments pour se libérer des affabulations, renoncer aux fables et les remplacer par une explication rationnelle.

L'ignorance sur laquelle se fondent les inventions et les croyances fabuleuses sera aussi dénoncée des années plus tard, et de manière encore plus radicale, par Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* (1764). Tandis que Galiani reconnaît à la fable une dimension rassurante, Voltaire ne lui trouve aucune qualité :

²⁷¹ *Ibidem*, p. 358.

²⁷² Francis BACON, *Sapienza degli antichi*, éd. par Michele MARCHETTO, Milano, Bompiani, 2000.

²⁷³ BSNSP, Ms, XXXI, C, 12, f° XVII. (« Il basso popolo sempre ultimo a disingannarsi »).

²⁷⁴ Pierre CHARRON, *De la sagesse*, Bordeaux, 1601. Parmi les nombreux travaux sur Charron voir Jean-Pierre Cavaillé, « Pierre Charron, « disciple » de Montaigne et « patriarche des prétendus esprits forts » », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie, URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/280>.

Hélas ! Pauvres peuples ignorés et ignorants, qui n'avez connu aucun art ni agréable, ni utile, chez qui même le nom de géométrie ne parvint jamais, pouvez-vous dire que vous avez inventé quelque chose ? Vous n'avez su ni trouver des vérités ni mentir habilement²⁷⁵.

Voltaire ne reconnaît même pas aux fables le mérite d'être d'agréables mensonges, n'y voyant résolument aucune forme d'utilité. La critique de Galiani semble moins acerbe ; cependant, son insistance sur le caractère plaisant de la fable équivaut à la reléguer à une fonction purement ornementale. Par ailleurs, constater et condamner l'ignorance des Anciens, auteurs des fables, signifie renier leur fonction première : transmettre une vérité en empruntant une forme agréable, *docere* et *delectare*. Le goût pour la fable est donc ramené à une forme de plaisir, à un caprice causé par l'imagination plus vive des « premiers hommes », mais qui ne relèverait d'aucune « vérité ».

Le souci de remonter aux causes premières de la crédulité et de l'adhésion aux inventions fabuleuses dépasse la simple étude des peuples païens, de manière plus globale, c'est le développement de l'esprit humain au fil des siècles qui intéresse Galiani. De même, l'attention accordée à l'erreur vise à montrer comment toute religion se nourrit de la crédulité humaine et s'en fortifie.

Les fables « se tournèrent en religion »

Dès le XVII^e siècle, les libertins « érudits », remarquant combien étaient proches la crédulité populaire envers les fables et celle des croyants à l'égard des dogmes, ont étendu leur critique des fables vers celle des religions. Fontenelle a clairement résumé cette idée en affirmant : « les fables se tournèrent en religion ». Prenant leur sillage dans un passage du discours académique sur l'amour platonique, Galiani, constate à son tour la présence, mais aussi le danger, d'éléments fabuleux au sein de la religion.

Donc puisque de tout temps les fables ont fait et font les délices de la partie la plus nombreuse du genre humain qui, après les avoir introduites dans chaque domaine, eut l'audace de les intégrer jusque dans la religion. De laquelle, à la fin, quand il plut à Dieu, elles furent éliminées dans tout et épurées avec la lumière de l'Évangile. Aussi, celui qui croit que l'occupation de la plèbe dans tous les siècles depuis notre rédemption des corps n'a été rien d'autre que celle de mélanger le vrai avec le plus fabuleux que l'on pouvait ; et cela, en dépit de tant et tant d'hérétiques qui, comme des branches affectés par ce mal, sont fréquemment coupés ; même Dieu voulait que le peuple et la plèbe des Catholiques puissent ne pas

²⁷⁵ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, éd. par René POMEAU, Paris, Garnier, Flammarion, 1964, p. 189.

avoir leur croyance pleine de beaucoup de fables bien qu'innocentes. Tant est grande l'homogénéité du mensonge au cœur humain, que ni la lumière de la vérité elle-même, ni les remèdes les plus efficaces ni le soin des pasteurs vigilants n'ont jamais pu complètement déraciner de ses racines bien enfoncées²⁷⁶.

Émerge, une fois de plus, l'idée d'un mélange entre le vrai et le faux : la référence à la « lumières de l'Évangile », qui a permis la purification de certains mensonges, n'empêche pas pour autant l'existence des fables au sein de la religion catholique telle que la pratique le peuple. Ce passage introduit ainsi une autre idée importante : la difficulté de vaincre l'attraction humaine pour les fables (« ni le soin des pasteurs vigilants n'ont jamais pu complètement déraciner »). Or, en limitant sa réflexion à ces quelques lignes, Galiani n'approfondit pas la question religieuse ; cette dernière est davantage liée aux questionnements sur la superstition que nous analyserons dans le chapitre suivant. Il ne fait qu'évoquer ici un thème amplement développé dans d'autres textes : la distinction fondamentale entre la vraie et la fausse religion. Cette affirmation nuance alors l'idée que les fables n'intéresseraient que les peuples « grossiers et barbares »

En fait, la dénonciation de la crédulité humaine s'inscrit chez Galiani dans une perspective de plus grande portée. Elle comporte un double questionnement sur la fable païenne, perçue comme une corruption à la fois du fait historique et du fait religieux. En cela elle conduit à une mise en cause des mythes.

2.1.2 Mythes et mythologie

Synonyme de mythe au XVIII^e siècle, la fable contribue à la lisibilité d'un environnement culturel, tout en le poétisant²⁷⁷. Elle se réfère à un répertoire de « notions reçues touchant les divinités du paganisme » et de « généalogies, d'aventures, de métamorphoses, de corrélations allégoriques²⁷⁸ ». Un paradoxe hante pourtant le sens du mythe. D'un point de vue étymologique (dérivé du grec *mythos*), il signifie « narration » ou

²⁷⁶ BSNSP, Ms, XXX, c, 6, f. 50v. (« Quindi egli è che le favole in ogni tempo han fatto e fanno le delizie della più numerosa parte del genere umano, il quale dopo averle in ogni passo intromesse, ~~volle~~ ardi' fin anche nella religione ad esse dar luogo. Dalla quale alla fine quando a Dio piacque sbardicate in tutto e disvelte furono colla luce dell'evangelio. E pure chi il credesse l'occupazione del volgo in tutti i secoli che della nostra redenzione son corpi altra sempre mai non è stata che di meschiare al vero, il più di favoloso che si potesse; ed a dispetto di tante e tanti eretici che come rami di questo male infetti si sono frequentemente recisi ; pure Iddio volesse che il popolo ed il volgo de' Cattolici non avesse la sua credenza di non poche favole sebbene innocenti ripiena. Tanto è grande l'omogeneità della menzogna al cuore umano, che né il nume della verità istessa, né i più efficaci rimedi né la cura di vigilanti pastori han mai potuta ~~da~~ in tutto dalle sue ben piantate radici sdradicarla »).

²⁷⁷ Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal... op. cit.*, p. 233.

²⁷⁸ *Ibidem*.

« discours », alors qu’au fil des siècles un glissement sémantique le rapproche du « faux récit²⁷⁹ ». En ce sens le mythe s’oppose au *logos*, entendu comme argumentation rationnelle. Dans l’article « Fable » de l’*Encyclopédie*, Jaucourt la définit comme une « source d’idées ingénieuses », en insistant sur son aspect fictionnel, son mystère et la prédominance de l’imagination.

L’analogie entre fable et mythe n’autorise pas pour autant à l’associer à la mythologie. Selon Jean Starobinski, *fable* et *mythologie* demeurent, au XVIII^e siècle, deux termes distincts : alors que la première consiste dans la poétisation du monde impliquant une libre utilisation des motifs fabuleux, la seconde fait référence à « l’ensemble des textes historiques, critiques, spéculatifs, qui tentent d’élaborer un savoir sur les mythes, une science des mythes²⁸⁰ ». La mythologie tendrait donc à percer le mystère du mythe, à en donner une interprétation réfléchie. Pour Paul Veyne, la mythologie, et notamment celle des Grecs, n’est qu’un « genre littéraire très populaire, un vaste pan de littérature, surtout orale » dans lequel toute légende est sereinement admise²⁸¹.

Tout en considérant l’opposition sémantique des deux termes, le rapport que les mythes et la mythologie entretiennent avec l’histoire mérite d’être questionné : véhiculent-ils une quelconque « vérité » ou ne sont-ils que de pures inventions ? Pourquoi Galiani accorde-t-il autant d’attention à l’interprétation des mythes et de la mythologie ?

Pour une histoire expurgée des « trasporti e da’ voli della fantasia »

De nombreux travaux, à partir de Cassirer, ont montré comment le XVIII^e siècle a inventé une méthode historique originale afin de promouvoir la positivité du fait historique²⁸². La conclusion de l’*Origine des fables* de Fontenelle avait ouvert la voie à l’élaboration d’une science historique, lorsqu’il affirme que « ce n’est pas une science de s’être rempli la tête de toutes les extravagances des Phéniciens et des Grecs, mais ce n’en est une de savoir ce qui a conduit les Phéniciens et les Grecs à ces extravagances ».

Cette entreprise trouve ses fondements au XVII^e siècle, dans l’essor de la méthode philologique et l’élaboration de principes herméneutiques forts se révélant fondamentaux pour la construction d’une science historique. La critique textuelle de Spinoza ou de Richard

²⁷⁹ Fort de ces considérations nous utiliserons, à partir de maintenant, les mots de « fable » et « mythe » en tant que synonymes.

²⁸⁰ Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal... op. cit.*, p. 233.

²⁸¹ Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l’imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983, p. 28.

²⁸² Tristant COIGNARD, Peggy DAVIS et Alicia C. MONTOYA (dir.), *Lumières et histoire... op. cit.*, p. 8.

Simon, mais également les investigations newtoniennes sur la chronologie biblique, témoignent de cette nouvelle façon de relater les origines des sociétés humaines et de rechercher des vérités d'ordre historique, sans céder à la tentation du fabuleux²⁸³.

Pour Galiani, le rejet des *involucra fabularum* est intrinsèquement lié à la volonté d'élaborer une histoire rationnelle. Il adopte cette démarche méticuleuse dès les premières années de son activité philosophico-littéraire. Distinguer l'histoire de la mythologie ou des mythes est l'objectif d'un écrit intitulé *Dell'antichissima storia delle navigazioni nel Mediterraneo* : cette dissertation rédigée durant sa jeunesse n'a malheureusement pas été retrouvée parmi ses manuscrits²⁸⁴. On dispose toutefois d'informations figurant dans une note de la deuxième édition du traité *Della Moneta* (1780). L'abbé fait rétrospectivement référence à l'ouvrage – une entreprise qu'il juge « supérieure aux forces juvéniles » pour expliquer son inachèvement – et met en évidence sa portée historique :

J'abandonnais le système des allégories, tant physiques que morales, chimiques ou astronomiques, que l'on veut déceler dans la mythologie et dans l'histoire de la Grèce et qui, à l'exception de quelques-unes, fort rares, ne sont que le produit d'efforts et de plaisanteries d'un esprit profus. [...] Convaincu que l'histoire n'est rien d'autre qu'une répétition d'événements qui se ressemblent, je crus retrouver maintes vérités historiques ou physiques là où la mythologie grecque semble la plus arbitraire et la plus mensongère. [...] Je confesserai naïvement qu'il [*i.e.* l'ouvrage de Galiani] n'était pas rempli de beaucoup de choses qui étaient en tous points nouvelles et inédites, mais qu'il les réunissait en une seule vue et qu'il en faisait comme le système d'une histoire qui était la plus vraisemblable et la plus simple, expurgée qu'elle était des transports et des envols de l'imagination des érudits, ce qui en faisait peut-être quelque chose de nouveau et d'utile²⁸⁵.

L'utilité d'une histoire « expurgée » des fantaisies des érudits est ici affirmée avec force. À l'inverse, la dévalorisation de la capricieuse et trompeuse mythologie grecque est renforcée par une liste d'exemples d'inventions de créatures fabuleuses. Les Sirènes, dépeintes comme mi-femme mi-poisson, sont, en réalité, « des oiseaux aquatiques nommés *pinguim* » ; les « *Stinfalidi* » et les « Harpies », sont moins des créatures monstrueuses que

²⁸³ Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, *op. cit.* (voir chapitre III).

²⁸⁴ Fausto NICOLINI, *I manoscritti dell'abate Galiani...* *op. cit.*

²⁸⁵ *Della moneta*, *op. cit.*, p. 280. (« Abbandonando i sistemi delle allegorie così fisiche, come morali, o chimiche, o astronomiche, che si vogliono ravvisare nella mitologia e nella storia greca, e che, fuori di pochissime, sono tutte sforzi e scherzi d'ingegno lussureggiante ; [...] persuaso io che tutta la storia altro non è che una ripetizione di consimili avvenimenti, credetti ravvisare moltissime verità storiche o fisiche laddove si crede essere più capricciosa e mendace la greca mitologia. [...] Confesserò ingenuamente che non era esso ripieno di molte cose che fussero in tutto nuove, e non dette da altri, ma il riunirle in una veduta sola, e formarne quasi un sistema d'una storia la più verisimile e la più semplice, e purgata da' trasporti e da' voli della fantasia degli eruditi, era forse cosa utile e nuova »).

des oiseaux aquatiques voraces. À l'instar des animaux mythologiques, la figure d'Orphée est également considérée de façon réaliste : pour Galiani il ne s'agit que d'un missionnaire venu d'Égypte pour civiliser un peuple « sauvage » en lui apportant un nouveau culte, ce qui causa sa mort. Le goût du merveilleux est ici définitivement abandonné. Le souci de vérité historique se manifeste par un déplacement : donner à ces récits une explication rationnelle. La critique des fables constitue alors un marqueur de ce parti pris épistémologique, l'objectif étant bien de les traiter comme des documents.

Ce procédé débouche en définitive sur une démarche comparatiste. A ce propos, Jean Deshayes avance que la comparaison vise d'une part à rapprocher plutôt qu'à distinguer, en démontrant vouloir trouver la source première et tenter d'autre part de convertir en explication rationnelle un anthropomorphisme générant l'erreur²⁸⁶. Ce faisant, Galiani rejette la prétendue profondeur de la mythologie et en démontre l'imperfection et la grossièreté. Toute représentation mythologique entre en conflit avec la réalité historique même : mythologie et histoire sont en concurrence. Les peuples anciens, ayant mal interprété les phénomènes qui les entouraient, ont élaboré une interprétation fallacieuse et pernicieuse pour la science historique. La tâche de l'historien devient alors, de la même manière que Pierre Bayle l'avait auparavant formulée dans son *Dictionnaire historique et critique* (1697), celle d'affranchir l'histoire des mensonges²⁸⁷.

Lorsque Galiani déclare vouloir abandonner les « systèmes des allégories », il semble renier le fond de vérité historique ou physique qu'elles pourraient véhiculer. Dans son *Dictionnaire philosophique* (1764), Voltaire s'interrogera lui aussi : « les plus anciennes fables, ne sont-elles pas visiblement allégoriques ? », préférant ensuite les définir comme « le caprice de l'imagination »²⁸⁸. Alors que Voltaire qualifie de « caprice » le processus de production des fables, Galiani emploie l'expression « envols » de l'imagination, tout en invitant à la construction d'une histoire fondée sur la simplicité, loin de l'affectation et des excès de l'imagination. Cependant la science historique ne lui semble pas dépourvue de limites. L'adjectif « vraisemblable », employé par Galiani afin de définir sa démarche heuristique, laisse en effet entrevoir une conscience de ses écueils. Le philosophe évoque plus avant ces difficultés dans une lettre à Bartolomeo Intieri dans laquelle il définit l'histoire

²⁸⁶ Jean DESHAYES, « De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis : à la recherche de la clef des fables », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1963, t. XXIV, p. 457-486.

²⁸⁷ Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 1696, 5 éd. revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'auteur, par M. Des Maizeaux, Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht, 1740, 4 vol.

²⁸⁸ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, op. cit. p. 188.

comme une science fondée sur le « degré varié de l'angoissante incertitude²⁸⁹ » : tout en se confrontant à l'incertitude, l'histoire ne doit pas pour autant falsifier les faits ou les exagérer.

Ce positionnement critique ainsi que l'effort de transposition de la mythologie dans un système vraisemblable sont maintenus par Galiani encore une vingtaine d'années plus tard, à l'issue de son séjour parisien. Tandis que Louise d'Épinay lui écrit le 4 avril 1773 à propos de la sortie du livre *Le Monde primitif* de M. Gêbelin – le théologien y affirme que « Saturne [,] Jupiter [,] Mercure, Junon, Hercule, Jason, ne furent jamais des personnages réels » –, Galiani répond :

[...] Saturne, Jupiter, Mercure, Hercule sont la même chose, que seraient dans deux milles ans Charles V, Ferdinando le Catholique [,] la reine Isabelle, Cortez, Colomb chez les Américains s'ils n'eussent pas reçu de nous l'imprimerie, et l'art de l'écriture perfectionnée, et qu'ils dussent conserver leur histoire par tradition, et par cœur aidant leur mémoire avec le rythme de la poésie²⁹⁰.

Une fois de plus Galiani rejette avec force l'idée d'une mythologie en tant que suite d'allégories et d'emblèmes : il traite la temporalité mythique comme si elle était du temps historique. La rationalité moderne cherche à réduire les dieux à des personnages ayant existé, en saisissant le caractère utile et fonctionnel de l'imagination fabulatrice. Par ailleurs, en assimilant les habitants des Amériques aux Grecs, Galiani considère une fois de plus la difficulté des « premiers hommes », à la fois intellectuelle et matérielle, à expliquer rationnellement les faits afin de perpétuer leur histoire. La référence à l'imprimerie et à l'art d'écrire rappelle que l'homme primitif ne disposait pas de moyens raffinés pour bâtir une interprétation logique et véridique des faits.

La tentative d'épuration du mythe de l'histoire émerge également dans la dissertation *Sullo stato della moneta ai tempi della guerra troiana* (probablement rédigée au sein de l'*Accademia degli Emuli* vers la fin des années 1740)²⁹¹. La critique de la mauvaise compréhension des textes anciens, notamment ceux d'Homère, demeure au centre de ce texte. Après avoir constaté la difficulté à interpréter les auteurs anciens, Galiani affirme :

Mais, à l'inverse, à celui qui s'intéresse à la célébrité, à la beauté, à l'aménité et à la pleine utilité que tous les érudits tirent des livres d'Homère, il ne paraît en aucune manière pardonnable que ces livres soient si peu lus et si peu utilisés, que leurs trésors enfermés soient si peu connus, et la plupart de ceux qui aspirent au nom d'érudit ne font rien d'autre que de se copier l'un l'autre et, citant continuellement

²⁸⁹ Ferdinando Galiani à Bartolomeo Intieri (15 juillet 1751), dans *Opere, op. cit.*, p. 818.

²⁹⁰ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (24 avril 1773), dans *Correspondance, op. cit.*, vol III, p. 235-236.

²⁹¹ *Sullo stato della moneta ai tempi della guerra troiana*, dans *Della moneta, op. cit.* p. 351-379.

Homère, n'ayant jamais la patience et la curiosité, je ne dis pas de le lire entièrement, mais au moins de confronter et d'étudier à la source ces lieux seuls et ces autorités qui, par leur confiance en les autres, ils ont le courage de citer²⁹².

La méthode historique prônant l'analyse directe de la source implique une démarche comparatiste, une confrontation. La « patience » et la « curiosité » sont les deux principes qui doivent guider l'action des vrais savants, s'opposant à ceux qui ne travaillent pas directement sur les sources et se limitent à reprendre les interprétations d'autrui. Entre ces érudits qui admettent la tradition sans aucun esprit critique, et le petit peuple acceptant de croire les fables sans interroger leur véracité, la frontière est poreuse. Suivant un tout autre programme, Galiani étudie et commente méthodiquement tous les passages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* afin d'y trouver des informations sur la présence de la monnaie en ces temps reculés.

L'exhortation à examiner avec attention et profondeur les sources (« il faut également confesser que les hommes doctes n'examinent pas toujours toutes les matières avec autant d'attention et de profondeur²⁹³ ») est ensuite renforcée par la mise en évidence de son propre avis : « mais qu'est-ce qu'il en sera si de ces mêmes autorités qui contre moi se produisent, j'en tirerai, moi, de nouveaux arguments en ma faveur²⁹⁴ ? ». L'analyse précise, attentive et minutieuse des textes implique donc une mise à distance de la tradition : la critique des fables et de la mythologie s'inscrit dans une volonté plus générale de refus, typiquement libertin, du principe d'autorité. Galiani s'en prend avec violence aux écrivains ne faisant que répéter ce qu'il aurait fallu reconsidérer ou combattre. Aussi dénonce-t-il l'acceptation aveugle – c'est en ces termes que Galiani accuse le Père Calmet de ne pas avoir lu directement Homère – ou la « mauvaise étude des textes ». Du reste, le mythe est un « renseignement appris sur la foi d'autrui » : déjà les Grecs étaient « en état de dépendance de la parole d'autrui²⁹⁵ », comme le souligne Paul Veyne.

L'approfondissement de la distinction entre les mythes et l'histoire, mais surtout la critique de toute sorte de falsification, témoigne alors de la confiance de Galiani dans le

²⁹² *Ibidem*, p. 351. (« Ma, per contrario, a chi riguarda la celebrità, la bellezza, l'amenità e l'utile sommo che tutti gli eruditi da' libri di Omero traggono, non pare in alcun modo da perdonare che questi libri sian così poco letti e maneggiati, che i tesori in essi rinchiusi siano sì poco conosciuti, e la più gran parte di coloro che ambiscono il nome di eruditi non facciano altro che copiarsi l'un l'altro, e, citando continuamente Omero, non abbiano mai la pazienza e la curiosità, non dico già di leggerlo tutto, ma almeno di confrontare e studiar nel fonte que' luoghi soli e quelle autorità che sulla fede degli altri essi hanno l'ardire di citare »).

²⁹³ *Ibid.*, p. 352. (« Bisogna pur confessare che i dotti uomini non sempre tutte le materie esaminino con eguale attenzione e profondità »).

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 367. (« Ma che fia poi se da quell'istesse autorità che contro di me si adducono io trarro nuovi e più forti argomenti in mio favore ? »).

²⁹⁵ Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?... op. cit.*, p. 39.

processus de raffinement du savoir opéré par les outils philologiques. Son effort de plier et de soumettre le mythe à l'histoire, exige plusieurs opérations, parmi lesquelles l'élimination de tout ce qui n'a pas d'équivalent dans les temps modernes et la vérification d'une cohérence chronologique. Toutefois, l'épuration du mythe est une démarche lente et complexe – Fontenelle l'avait déjà soutenu²⁹⁶ – comme le démontre la persistance de certaines fables au fil des siècles : l'exemple de la fable des géants souligne ces résistances ainsi que l'attachement humain au merveilleux.

Une démarche d'exégèse : la fable des géants dans l'histoire sacrée et profane

La volonté d'expulser les récits mythologiques du champ des faits historiques s'accompagne d'une démarche d'exégèse, visant à une analyse critique des textes anciens, sacrés ainsi que profanes. Au XVIII^e siècle, l'érudition historique stimule l'étude des origines des textes sacrés. Chez Galiani, cette démarche se manifeste nettement dans l'attention qu'il accorde à la fable des géants. *Degli uomini di grandezza straordinaria de' giganti* (1759)²⁹⁷ est l'occasion de mettre à l'épreuve sa méthodologie : en parcourant les variations de cette fable à travers les siècles, et dans différentes traditions, Galiani soumet l'existence des géants à une analyse rigoureuse. Ce texte est un ouvrage de circonstance, comme l'introduction le stipule : l'arrivée à Naples d'un Irlandais, Cornelio Magrat, avait suscité l'émerveillement des Napolitains, du fait de sa « rarissime et merveilleuse taille ». L'objectif de l'auteur, déclaré dès les premiers mots du texte, est bien d'empêcher la propagation des légendes touchant les géants.

Galiani insiste particulièrement sur l'existence d'une fable se rapportant à ces derniers chez les peuples anciens, les « *genti meno culte* » (peuples peu instruits) ainsi que dans « *tutti i secoli rozzi e barbari* » (tous les siècles grossiers et barbares)²⁹⁸. Il s'agit pour lui de « fantaisie bizarre » de l'intellect humain. Son texte est un recueil érudit de récits et de notices sur ces créatures, faisant référence à des auteurs antiques et modernes. La reprise de la fable des géants est considérée comme une véritable « perte de temps » et il évoque de façon provocatrice plusieurs exemples à ce sujet. Cette manière de répertorier les croyances sur les

²⁹⁶ Bernard de FONTENELLE, *De l'origine des fables*, op. cit. p. 430 : « Avec quelle prodigieuse lenteur les hommes arrivent à quelque chose de raisonnable, quelque simple elle soit ! Conserver la mémoire des faits tels qu'ils ont été, ce n'est pas une grande merveille ; cependant il se passera plusieurs siècles avant qu'on soit en état de le faire, et jusque-là, les faits dont on gardera le souvenir ne seront que des visions et des extravagances ».

²⁹⁷ BSNSP, Ms, XXXI, C, 12, f° 164r-203r. Les parties manuscrites demeurent dans le Ms, XXXI, C, 8, f. 16v-18v.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. VIII.

géants ne lui sert qu'à les tourner en ridicule : procéder par énumération induit une démystification de ces créatures et déconsidère ceux qui ont transmis cette fable²⁹⁹.

La volonté délibérée de séparer l'histoire de la fable, telle qu'elle se manifeste dans ce texte de Galiani, rejoint la démarche de Voltaire dans *l'Essai sur le Mœurs et l'esprit des nations* (publiée pour la première fois intégralement en 1756) : dans ce livre, le plus abouti en matière de critique du discours historique, le philosophe tente de réhabiliter l'histoire en démontrant que la fable est dépourvue de toute vérité. En affirmant que chez toutes les nations, l'histoire est « défigurée » par la fable, Voltaire insiste sur le besoin de lutter contre ce type de falsification : avec le patriarche de Ferney, le statut épistémologique de l'histoire se précise³⁰⁰. Lorsque Galiani affirme l'importance de suivre le chemin des « faits », qui évite toujours les équivoques, il fait référence aux « exemples » en tant que preuves et démonstrations :

Nous recueillerons tout ce qui, dans chaque catégorie d'écrivains, se trouve rappelé sur les hommes de taille extravagante : et en voyant d'un seul coup d'œil quelle preuve nous avons de chacun d'eux, restera, naturellement définie par elle-même, et sans prendre parti dans une dispute, la vérité. Puisqu'on verra tout de suite quelles tailles sont clairement fabuleuses, lesquelles clairement invraisemblables, et finalement lesquelles sont certaines³⁰¹.

La distinction entre un « fabuleux », un « invraisemblable » et un « certain » dépeint l'objectif d'une démarche historique chargée d'établir la vérité. Lorsqu'il évoque « chaque catégorie d'écrivains », Galiani fait aussi bien référence à l'histoire profane qu'à l'histoire sacrée³⁰². Les rabbins sont notamment accusés d'avoir introduit la fable dans le domaine de la vérité et sont, par conséquent, considérés comme les commentateurs usant le plus du mensonge. Il leur est également reproché d'avoir dépeint Adam si grand qu'il en touchait le firmament, au point de provoquer la peur des anges : c'est pourquoi Dieu fut obligé de l'écraser en diminuant sa taille. Galiani juge méprisable l'absence d'érudition historique des

²⁹⁹ Cet ouvrage n'a pas fait l'objet d'analyses, ne serait-ce que pour établir, comme dans le seul cas de Fausto Nicolini, une comparaison entre Galiani et Giambattista Vico au sujet de mythes anciens et de l'origine des sociétés.

³⁰⁰ Voir notamment Myrtille MÉRICAM-BOURDET, *Voltaire et l'écriture de l'histoire. Un enjeu politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

³⁰¹ BSNSP, XXXI, C, 12, f° III. (« Raccoglieremo quanto in ogni genere di scrittori si trova rammentato degli uomini di stravagante altezza : e nel vedere sotto un colpo d'occhio solo quali pruove si abbiano di ciascuno, resterà naturalmente definita da se stessa, e senza prender partito di disputa, la verità. Perché si vedrà subito quali stature sono chiaramente favolose, quali sono chiaramente inverisimili, e quali finalmente sono certe »).

³⁰² Dans le texte Galiani traite séparément les fables, l'histoire sacrée et celle profane (« Delle Favole intorno ai giganti », « Degli uomini di straordinaria altezza rammentati dalla Sacra Scrittura », « Degli uomini di straordinaria altezza rammentati dagli scrittori profani »).

Pères de l'Église, ces derniers étant plus attachés à la morale et à la piété qu'à la « vérité ». Ainsi le texte de Galiani prend-il les allures d'un recueil de fautes et d'erreurs perpétuées au fil des siècles.

Cependant, la critique la plus violente est à nouveau relative aux Grecs qui, «pour ce qui est de raconter des fables, n'ayant rien à envier à chaque autre nation, eurent des géants de grande taille³⁰³ ». Berceau des mythes, la Grèce est âprement prise à partie : dans une note infrapaginale, il ajoute que la mythologie grecque est aussi variée que contradictoire. Le ton devient plus incisif lorsqu'il aborde la quantité de fables étranges dont la théogonie grecque abonde :

Quand les erreurs sont très grosses, au point d'être insoutenables, elles deviennent soudainement des allégories, et des mystères très profonds, et ainsi se sauvent de la rougeur, et de l'humiliation ceux qui se trouvent les avoir prononcées. C'est ce qui arriva aux contes des géants. Les philosophes grecs dans un âge plus éclairé ayant honte de suivre une Théogonie aussi remplie d'obscénités, de fables et d'absurdités, convertirent tout en symboles, et ce que leurs ancêtres avec une simplicité grossière avaient conté au peuple, et fait avaler sans s'imaginer aucun mystère à l'intérieur, ils l'interprétèrent allégoriquement, et il le sublimèrent avec ce secret³⁰⁴.

Allégories, mystères et symboles ne sont rien d'autre qu'un masque servant à cacher des absurdités. Les bizarreries des Anciens étant si fortes que la philosophie peut difficilement éclairer l'arsenal d'inventions mythologiques dont elle est imprégnée. Or Galiani épargne les Latins qui, à l'inverse des Grecs, n'ont pas véhiculé de croyances particulières sur les géants, la mythologie étrusque étant marquée, par plus de pureté et de simplicité. Son ambition n'est toutefois pas d'établir une hiérarchie des mythologies, mais d'évoquer l'idée d'un progrès dans l'emploi de la fable des géants. Au fil des siècles, la mythologie aurait été épurée de ses excès, mais embellissant la réalité, elle serait restée appréciée des peuples. En effet, plutôt que de disparaître, la fable des géants persiste sous une forme différente et avec une autre fonction : elle demeure un ornement, sans aucune ambition de conserver un lien avec la vérité historique.

³⁰³ *Ibidem*, p. XI. (« Nel contar favole non hanno, di che invidiare ad alcuna altra nazione, ebbero giganti di buona misura »).

³⁰⁴ *Ibid.*, p. XII. (« Quando gli spropositi sono tanto grossi, che sieno insostenibili, divengono subitamente allegorie, e misterj profondissimi, e così salvano dal rossore, e dallo scorno coloro, che si trovano averli profferiti. Così avvenne de' racconti de' giganti. I filosofi Greci in età più illuminata vergognandosi di seguire una Teogonia tanto piena di sconcezze di favole, e di assurdi convertirono tutto in simboli, e quello, che i loro maggiori con rozza semplicità aveano contato al popolo, e fatto bere senza sognarvi alcun mistero dentro, essi lo interpretarono allegoricamente, e lo sublimarono con questo segreto »).

Au quatorzième siècle, quand avec la renaissance des sciences commencèrent les romanciers, on eut tendance à parler à nouveau des géants, cependant plus pour l'embellissement des inventions poétiques, que pour y prêter foi³⁰⁵.

Pleinement intégrée aux œuvres des écrivains célèbres de la tradition italienne tels que Luigi Pulci et Ludovico Ariosto, la figure du géant constitue bien pour Galiani un « embellissement ». La fable représente alors une sorte de jeu et un ornement conforme à l'objectif des poètes. Elle consiste « plutôt à délecter avec la nouveauté et la bizarrerie des fables, que d'instruire avec la vérité exacte et toute nue³⁰⁶ ». Se profile une opposition, ou plutôt une incompatibilité, entre histoire et poésie, autrement dit entre *utile* et *dulci*. La poésie est effectivement accusée de véhiculer une agréable fausseté au détriment de la vérité. Le caractère ornemental, purement esthétique, inhérent à toute fable, est affirmé par Galiani :

Des choses susmentionnées, on voit qu'au cours du temps les géants ont été, comme toutes les autres choses admirables, un ornement nécessaire, et inséparable des origines de chaque nation ; ce fait est conforme à la nature humaine. En conséquence, il ne faut pas croire que seuls les rabbins et les Grecs aient eu les leurs. Chaque nation a voulu y participer³⁰⁷.

Toutes les nations ont donc été concernées, de plus ou moins loin, par l'affabulation relative aux géants, du fait d'une inclination « naturelle » et universelle pour la fable. Cependant, l'époque moderne semble être partiellement préservée de la dégénérescence qui avait tant marqué les âges anciens : les géants étant « aujourd'hui presque entièrement passés de mode et le bas peuple, toujours le dernier à se détromper, même dans notre âge ne prête plus aucune foi à leur existence³⁰⁸ ». Galiani souhaite à nouveau distinguer la modernité, qui prise tant la recherche de la vérité contre l'absurdité des fables, pour marquer un progrès de la connaissance.

Le philosophe n'épargne pas les Écritures, autre « autorité » à déconstruire, dans sa recherche du « vrai » sur les géants. En analysant les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament portant sur le mot *Gigantes*, Galiani s'interroge sur leur sens : la question est de

³⁰⁵ *Ibid.*, p. XV. (« Nel secolo decimoterzo, quando col rinascere delle scienze cominciarono i romanzatori, tornarono a sentirsi nominar giganti più però per abbellimento delle poetiche fantasie, che per esservi prestata fede »).

³⁰⁶ *Ibid.*, (« Più di dilettere colla novità e bizzarria delle favole, che d'istruire colla nuda ed esatta verità »).

³⁰⁷ *Ibid.*, p. XIV. (« Dalle sopraddette cose si vede intanto essere stati i giganti, come tutte le altre cose mirabili, un ornamento necessario, ed indivisibile delle origini di ogni nazione ; il che è conforme alla natura umana. Perciò non bisogna credere, che i soli Rabini, e i Greci abbiano avuti i loro. Ogni nazione ne ha voluto partecipare »).

³⁰⁸ *Ibid.*, p. XVII. (« Oggi quasi intieramente usciti di moda, e il basso popolo, sempre ultimo a disingannarsi, pure nell'età nostra non presta più niuna fede all'esistenza loro »).

savoir si, et dans quelle mesure, ce terme a toujours indiqué la grandeur extraordinaire telle qu'elle est communément entendue. En étudiant directement les textes sacrés, et en comparant les différentes mesures, l'abbé démontre la mauvaise compréhension du mot « géant », qui souvent ne fait pas allusion à une taille démesurée. L'analyse linguistique devient alors le terrain de recherche du « vrai » : en faisant appel à la variété des « mesures » qui, comme les langues, « changent perpétuellement » en fonction des époques et des lieux, Galiani montre la relativité et la faiblesse des croyances sur les géants.

Qu'il s'agisse de l'histoire profane ou de l'histoire sacrée, l'abbé choisit de traiter les textes en suivant une démarche scientifique. Bien qu'inachevé, son ouvrage indique bien la volonté d'étudier la genèse de la fable des géants : en remontant à l'origine de cette dernière, et en suivant de manière systématique ses traces dans les différentes traditions, Galiani entend produire une connaissance objective. L'analyse de la fable procède alors d'une réécriture de son histoire qui révèle l'« histoire de l'esprit humain », soit la lente marche des hommes vers l'accroissement progressif des connaissances. La fable, ainsi intégrée dans l'histoire et traitée comme une source documentaire, perd sa dimension intemporelle. L'érudition devient « un moyen de refaire l'histoire³⁰⁹ », en cherchant à établir des certitudes fondées sur les documents. En pointant les carences de ces récits et celles de la pensée antique, Galiani récuse l'autorité de cette dernière en matière de vérité et de morale.

Surgit alors un nouvel aspect de l'interprétation des fables : elles sont une exagération de la réalité. Ce postulat invite à faire un rapprochement entre la vision de Galiani et celle d'un autre représentant éminent de la culture napolitaine qui a abordé la question du mythe : Giambattista Vico.

Fabula et historia : Galiani et Vico

Dans son œuvre monumentale *Scienza Nuova* Giambattista Vico s'inscrit dans le débat sur les possibilités de la connaissance historique, en réhabilitant pleinement la fable. La composition de ce texte et ses diverses publications le rendent complexe d'un point de vue philologique, car l'auteur n'a de cesse de remanier la première édition de 1725³¹⁰. Fausto Nicolini avance que tout en se rapprochant de la *Scienza Nuova*, Galiani ne comprend pas son

³⁰⁹ Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne, op. cit.*, p. 42.

³¹⁰ Sur la personnalité et l'œuvre de Giambattista Vico voir : Benedetto CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari Laterza, 1911 ; Nicola BADALONI *Introduzione a G. B. Vico*, Bari, Laterza, 2008.

intime signification, d'où son « absence de sens historique »³¹¹. Il ne s'agit pas ici ni de déterminer si Ferdinando Galiani a été influencé par Vico, ni de rechercher une cohérence entre les deux systèmes de pensée, l'analyse, en dépit de son intérêt, nous éloignerait trop de nos problématiques³¹². Il nous importe ici uniquement d'étudier, au regard de la démarche défendue dans la *Scienza Nuova*, comment Galiani structure sa propre quête de la vérité dans les mythes³¹³.

Vico postule qu'il existe un fond de vérité derrière le voile trompeur des fables. Déjà Benedetto Croce avait souligné la prise de distance du philosophe avec l'interprétation allégorique des mythes³¹⁴ : pour Vico la vérité historique demeure dans le mythe même³¹⁵. « *Autori dell'umanità gentilesca* » (Créateurs de l'humanité païenne), les géants sont l'expression de la « *sapienza poetica* » du premier âge de l'humanité. Tout en s'appropriant l'histoire sacrée, et notamment le récit du déluge, il la réélabore de l'intérieur : les géants sont le paradigme d'une sagesse primitive et antique, fondatrice d'une nation. Dépositaires de l'énergie fabulatrice à la base de la civilité, ils sont considérés comme des hommes forts et puissants. En mettant en évidence le caractère historique qui fonde les fables, il entrevoit dans ces dernières un principe « vérité ». Pour lui, la fable représente une histoire simple et riche de faits imaginaires, mais fondamentalement vraie : la simplicité des peuples anciens n'est pas condamnée. Vico constate simplement leur incapacité à concevoir des idées abstraites. En fait, comme le souligne Romana Bassi³¹⁶, lorsque Vico désigne les fables comme « vraies » et « sévères », il concède non seulement une vérité au discours mythique, mais également une portée éthique. Le mythe est donc, pour Vico, une sorte de *medium* dont le but est bien de

³¹¹ Fausto NICOLINI, « Giambattista Vico e l'abate Galiani... », *op. cit.*, p. 137-207.

³¹² Le rapport entre Ferdinando Galiani et Giambattista Vico a fait l'objet d'une étude par Fausto Nicolini, qui a interrogé les deux auteurs autour des questions du mythe, du langage ainsi que du droit. En se demandant si Galiani et Vico eurent l'occasion de se connaître personnellement à Naples, Nicolini opte pour une réponse affirmative, nonobstant l'absence des documents pouvant attester le moment effectif de leur rencontre. En fait, dans la capitale du Royaume, Vico était lié à Celestino Galiani, dont il fréquentait le salon et auquel il avait également offert un exemplaire de la *Scienza nuova*.

³¹³ Diverses études ont évoqué l'« isolement » de ce philosophe dans la culture napolitaine des Lumières. Benedetto Croce suggère également que la plupart des auteurs ayant puisé dans les théories vichiennes n'avaient pas pleinement compris son œuvre. Au problème de l'isolement s'ajouterait donc une incompréhension de sa pensée par ses contemporains. Cette thèse a été récemment nuancée : par exemple Andrea Battistini signale que, bien qu'étroite, la culture de Vico devrait inviter à rechercher des éléments communs à celle du *Mezzogiorno* méridionale ainsi qu'à celle d'*oltralpe*. Andrea BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004. De même, Gianfranco CANTELLI, *Vico e Bayle : premesse per un confronto*, Napoli, Guida, 1971. Cantelli affirme que Vico, loin d'être isolé, avait accueilli la leçon de Bayle et de la philologie moderne.

³¹⁴ Benedetto CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, *op. cit.*

³¹⁵ Sur la conception de l'histoire chez Vico voir Enrico NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Rome, Edizioni di storia e Letteratura, 2001.

³¹⁶ Romana BASSI, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2004. Comme remarque Bassi, la locution « vraies et sévères », apparaît dans *Scienza Nuova* de 1730 mais elle s'impose surtout dans l'édition de 1744.

diffuser des préceptes d'ordre moral, les fables contenant selon lui des narrations historiques de plus anciennes coutumes, codes et lois des premières nations. Vico aborde la question du mythe dans son développement diachronique, en le concevant comme la forme primitive de la pensée humaine : la science qu'il défend est à la fois historique et philosophique, ce qui explique la finalité pédagogique et éthique donnée au mythe. C'est sur le nœud mythe-sagesse que Galiani s'éloigne de la vision vichienne, selon laquelle la narration mythique serait susceptible de véhiculer la sagesse antique. Il s'attaque à la déformation de la vérité opérée par les fables, une vérité à la fois historique et morale.

Alors que Vico récuse le binôme mythe-fausseté, Galiani nie que le mythe soit un instrument de transmission d'un savoir historique : le jugeant plus vraisemblable que véridique, il met en garde contre la démarche des peuples anciens fondée sur l'analogie. Ce processus d'élaboration des mythes se rapporte à ce que Carlo Ginzburg nomme « basse intuition », à savoir une faculté sensorielle liant étroitement les hommes aux animaux³¹⁷. En effet, selon Galiani, les mythes sont plus proches de l'irrationalité, typiquement animale, que d'une démarche raisonnable et humaine. Dans les mythes, la vérité est complètement déformée, ou exagérée comme dans le cas des géants. Ils sont une représentation altérée de faits ou de personnages réels. En ce sens, Galiani est plus radical que Vico : le vrai ne souffre aucun compromis avec le faux.

C'est donc sur la question de la sagesse primitive que Galiani s'écarte de Vico. Pour ce dernier, la fable incarne l'activité créatrice de l'homme primitif : bien qu'élémentaire le mythe coïncide avec la *poiesis*. C'est une « *sapienza poetica* » strictement liée à l'histoire, typique du premier âge des dieux et des hommes. Histoire et poésie se rencontrent ainsi dans le mythe. Galiani, lui, s'oppose à cette forme de pureté originelle du mythe qu'il considère, à l'inverse, comme une contamination de l'histoire. Ce rapide rapprochement avec Vico, bien que la question mériterait une étude approfondie, aide à dégager un noyau essentiel de la conception des fables chez Galiani : si Galiani repousse radicalement toute forme de fable, ce n'est pas seulement pour promouvoir une méthodologie historique fondée exclusivement sur des bases rationnelles. La critique des mythes comporte une dimension politique car les fables, en puisant dans le merveilleux, dépeignent l'état primitif de manière séduisante comme un âge d'or idyllique, fabuleux et pur.

³¹⁷ Carlo GINZBURG, « Spie. Radici di un paradigma indiziario », *Miti, emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, p. 158-209.

2.2 L'âge d'or : du mythe à la réalité

Le XVIII^e siècle est marqué par une passion pour les origines : de nombreux philosophes remontent au commencement, en s'interrogeant sur les premiers pas de l'humanité et les fondements des sociétés³¹⁸. Cette recherche demeure ardue et Voltaire, dans la *Philosophie de l'histoire* (1765) souligne que l'origine des sociétés reste obscure ; aucune certitude n'est possible quant à la formation du monde³¹⁹. Lorsque ces récits se colorent d'une certaine nostalgie pour un passé lointain – perçu comme un moment d'innocence et de pureté –, le mythe de l'âge d'or prend forme. Cette légende, marquée par une tension entre la volonté d'expliquer les origines et une admiration envers ces dernières, parcourt les siècles.

Mircea Eliade rappelle que ce mythe plonge ses racines dans une ontologie archaïque et primitive qui identifie la réalité à la répétition d'un archétype céleste³²⁰. En effet, le récit de l'âge d'or est lié à une forme de primitivisme optimiste, prônant un retour à la simplicité de la nature et à une représentation paradisiaque. Fixée par la littérature classique (les *Saturnia regna* de Virgile) puis amplement réélaborée par les poètes de la Renaissance (comme Torquato Tasso et Giambattista Guarini), la fable de l'âge d'or perdure jusqu'aux Lumières. Elle renvoie également à la tradition philosophique : c'est le mythe de l'éternel retour tel qu'on le retrouve dans la tradition pythagoricienne, platonicienne et stoïcienne. Ce récit concerne également le discours théologique, oscillant entre un idéal chrétien et la mythologie classique.

Au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, l'attention accordée à l'âge d'or se manifeste dans la préoccupation des exégètes de confirmer la chronologie biblique : il s'agit de vérifier l'histoire des origines. Cependant cette narration rétrospective s'inscrit moins dans une dimension de vérité que dans celle d'une vraisemblance. Par ailleurs, le récit de l'âge d'or relève d'une fonction encomiastique, afin de célébrer un lignage noble ou une dynastie souveraine : le poète Metastasio se sert par exemple de cette légende pour glorifier le despotisme éclairé des Habsbourg. Des implications à la fois éthiques et politiques se croisent donc dans ce *topos*. La récupération d'un mythe est donc éclectique, puisqu'elle se charge de multiples fonctions, qui ressortissent de l'analyse de Gustavo Costa sur la légende de l'âge

³¹⁸ Maria Susana SEGUIN, « Fictions des origines : du mythe à l'hypothèse scientifique », dans Christophe MARTIN (dir.), *Fiction de l'origine (1650-1800)*, Paris, Desjonquères, 2012.

³¹⁹ Jacques SOLÉ, « Voltaire et les mythes des origines dans la Philosophie de l'Histoire », dans Chantal GRELL et Christian MICHEL, *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières (1680 – 1820)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989, p. 129-134.

³²⁰ Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969, p. 14-16 et p.133-134.

d'or dans la littérature italienne, des temps anciens aux Lumières.³²¹ Dans la partie consacrée à cette dernière période, l'auteur expose les conceptions et représentations de Metastasio, Vico, Doria, Muratori, Martello, Parini et Genovesi ; celles de Ferdinando Galiani restent dans l'ombre. Or, ce philosophe a produit des réflexions importantes à ce sujet, en formulant une vision de l'âge d'or typique d'une partie de la culture napolitaine des années 1750.

En effet, le mythe n'est pas seulement une représentation nostalgique (et philanthropique) des temps anciens : il est également accueilli, et en même temps réélaboré, par les partisans de la modernité qui prônent une *renovatio* de l'âge d'or. Dans cette perspective, le récit est mobilisé pour faire l'apologie de la philosophie de la « lumière » (« *luce* ») des temps présents. Afin d'interroger la place de ce mythe dans le contexte napolitain des premières années de réformes bourbonniennes et de considérer comment la nostalgie d'un âge d'or archaïque est traitée à une époque « pragmatique », il paraît indispensable de comparer les conceptions de Ferdinando avec celles de l'école napolitaine (Celestino Galiani, Bartolomeo Intieri et Antonio Genovesi) dont il est proche. La critique du mythe formulée par ces auteurs semble effectivement liée aux exigences pragmatiques de la politique réformatrice inaugurée par la monarchie bourbonnienne au milieu du siècle.

2.2.1 Le renversement d'un *topos* littéraire

L'âge d'or est traditionnellement dépeint par les poètes comme une période de paix, d'innocence et de prospérité : une terre encore vierge, arrosée par des fleuves de lait et des ruisseaux de nectar, produit spontanément des fruits, dans un printemps éternel. Au sein de ce cadre idyllique, dominé par la douceur, l'homme est naturellement bienfaisant et heureux. Le bonheur est notamment dû au partage des biens à une époque où la propriété n'existe pas encore : la condition égalitaire des hommes produit cette vie bucolique, sans préoccupations, rythmée par la satisfaction des besoins élémentaires. La guerre est impensable, les hommes étant guidés par de bons sentiments. L'hédonisme délicat qui découle de cette condition primitive se traduit dans une vision sensualiste de l'amour : l'honneur n'existant pas, tout plaisir est licite et compatible avec la vertu (comme la morale dépeinte par Torquato Tasso dans l'*Aminta* : « *s'ei piace, ei lice* »)³²² [Si c'est agréable, c'est licite].

³²¹ Gustavo COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari, Laterza, 1972.

³²² Alberto BENISCELLI, « "O bella età dell'oro" : declinazioni del mito tra Cinque e Settecento », dans NAVONE Matteo (dir.), *Torquato Tasso. Aminta princeps 1580*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014, p. 235-276.

Pasteurs et nymphes sont les acteurs de ce récit. Or, au XVIII^e siècle, la légende devient l'expression phare d'une institution académique importante : l'*Accademia dell'Arcadia*. Les poètes arcadiens se distinguaient par leur condition égalitaire au sein de l'académie, ainsi que par le choix d'une vie pacifique centrée sur l'idéal de l'*otium* littéraire. L'acquisition d'un nom pastoral par ses membres témoigne de cette volonté de reproduire, *de facto*, la pureté d'une condition intemporelle, de laquelle les ambitions mondaines sont absentes. La tradition poétique se présente donc comme le principal véhicule de cette fable dont les traits saillants – bonté et bonheur de l'âge d'or – renvoient à une conception morale qui ne semble pas, dans la pensée de Galiani, être réalisable dans la société moderne.

Un état misérable et malheureux : bellum omnium contra omnes

Brutal et malheureux : tel est l'âge d'or de Galiani. Dans sa dédicace au roi Charles de Bourbon du *Della Moneta*, la « *vita ferina* » (« vie sauvage ») et l'« *infelice stato di natura* » (« malheureux état de nature ») dénotent la condition des premiers hommes. Au fil de cet essai d'économie, les références à l'âge d'or se succèdent, dès les premiers chapitres, et s'opposent au discours courant. Contrairement à la tradition de la fable présentant des hommes bienfaisants et heureux, Galiani décrit les origines comme une période proche de l'animalité où les individus se mangeaient les uns les autres :

Si ce sont ces objets inutiles qui nous ont à grande peine arrachés à la vie bestiale où nous nous dévorions les uns les autres, qui nous ont offert une vie civilisée où nous vivons en paix et en entente, que les savants, du fait de la rigueur de leur sagesse, ne nous fassent pas revenir maintenant à la barbarie à laquelle, grâce à la Providence, nous avons par bonheur échappé³²³.

Émerge ici une vision violente de la vie primitive, sorte d'état de guerre permanent proche des formulations de Thomas Hobbes, dans le *Léviathan* (1651). Ce dernier, dont la vision a fortement influencé la pensée politique des XVII^e et XVIII^e siècles, décrit l'état de nature comme un état de sauvagerie marqué par une égalité et une liberté absolue, où l'homme exerce la « force » ou la « ruse » afin de garantir sa propre conservation, en

³²³ *Della moneta, op. cit.*, p. 50. (« Se per mezzo di quest'inutili corpi noi dalla ferina vita, in cui ci mangiavamo l'un l'altro, alla civile, in cui in pace ed in commercio viviamo, siamo non senza stento passati, non ci facciamo ora per rigore di sapienza tornare a quelle barbarie, donde per dono della Provvidenza siamo felicemente scampati »).

soumettant les autres³²⁴. Dans la vision hobbesienne de l'état de nature, exposée également dans *De cive*, la guerre de chacun contre chacun (*bellum omnium in omnes*) ne consiste pas pour autant dans le combat proprement dit, mais dépeint une situation dans laquelle les hommes sont privés de toute sécurité. Et Hobbes souligne surtout l'absence de l'*industria*, du travail productif :

[...] pas de culture du sol, pas de navigation, pas de constructions commodes, pas d'engins pour mouvoir ce qui réclame de grandes forces, pas de connaissance de la face de la terre, pas de calcul du temps, pas d'art ni de société ; mais, ce qui est le plus grave, la crainte de la mort violente, un danger perpétuel et une vie humaine solitaire, indigente, digne des bêtes brutes, et brève³²⁵.

La violence de l'état naturel est donc caractérisée à la fois par l'absence de culture et par une condition de solitude, dans laquelle l'homme ne peut compter que sur lui-même : en se rapprochant de la vision hobbesienne, Galiani (qui considère également la « nature des passions » comme cause de ce *modus vivendi* malheureux et animalesque) s'éloigne du paradigme de l'âge d'or formulé par John Locke dans les *Deux traités du gouvernement* (1690) : ce dernier y postule une disposition naturelle de l'homme à la paix et à la justice, en décrivant un état de nature dominé par la bienveillance³²⁶.

Cependant, l'idée de Hobbes – teintée d'un pessimisme athéiste – est réélaborée avec optimisme par Galiani, pour qui le passage de l'état de nature à l'état social se réalise différemment du *pactum subjectonis* hobbesien. L'abbé fait référence au consensus des hommes dans le passage historique de la nature à la société, dans une direction qui est proche de la sociabilité naturelle :

[...] Car les hommes s'étant arrachés à leur existence proche de l'animal, s'éloignant des malheurs de l'état de nature, se rassemblant en une société civilisée, mirent d'un commun accord entre les mains du

³²⁴ Thomas HOBBS, *Léviathan, ou Matière forme et puissance de l'État chrétien et civil*, [1651] trad. Gérard Mairet Paris, Gallimard, (« Folio Essais »), 2000, p. 220 : « De cette égalité de nature procède, chez chacun, l'espoir d'acquiescer les choses qu'il désire. Et donc, chaque fois que deux hommes désirent la même chose dont ils ne peuvent pas jouir tous les deux, ils deviennent ennemis l'un de l'autre ; et chacun, en vue de la fin qu'il se propose (à savoir, sa propre conservation), s'efforce de soumettre ou de tuer l'autre ».

³²⁵ *Ibidem* p. 225.

³²⁶ John LOCKE, *Deux traités du gouvernement*, éd. par Bernard GILSON, Paris, Vrin, 1997, p. 139 : « Il nous faut considérer l'état dans lequel la nature a mis les hommes, c'est un état de parfaite liberté, où ils règlent leurs actions et disposent de leurs biens et personnes comme ils l'entendent, dans les limites de la loi naturelle, sans demander l'autorisation ou dépendre de la volonté de quiconque ».

Prince la défense de leurs droits et lui abandonnèrent le soin de veiller à la paix et à la tranquillité des peuples³²⁷.

Le « commun accord » souligne la volonté unanime des hommes de se soumettre à la protection d'un prince, la « paix » et la « tranquillité » ne pouvant sans cela être assurées dans la société ; les droits naturels sont ainsi remplacés par des droits positifs. On remarque la nécessité hobbesienne d'un contrat social et d'un rapport de souveraineté impliquant une justification du pouvoir absolu pour empêcher désordres et guerres civiles. Du reste, la perspective philo-monarchique du traité *Della moneta* est indéniable : l'apologie des structures monarchiques s'articule autour de la dévaluation de l'état de nature, le prince étant le seul garant d'une condition heureuse et pacifique.

Il est frappant de constater la dépréciation de la vie primitive et malheureuse dans *Della Moneta* : Galiani y développe une analyse précise de la nature et de la valeur de la monnaie, par une apologie de cette dernière à une époque où le programme politique bourbonien porte une attention importante au commerce. La création en 1736 de la *Giunta di Commercio* ainsi que celle du *Supremo Magistrato del Commercio* en 1739 témoignent d'une volonté de promouvoir l'esprit commercial³²⁸. Cette orientation économique de Charles de Bourbon marque sur le plan intellectuel une rupture avec toute une branche de la culture politique attachée à la métaphysique aristotélicienne, à laquelle le parti des *veteres* napolitains était fortement attaché. Galiani, proche du cercle des *novatores* prônant la diffusion de la science comme moteur du développement de l'État, ne peut que se ranger à côté de cet élan réformateur.

L'objectif de transformer les structures sociales napolitaine se heurte à toute forme de savoir ou d'érudition qui reste confinée à une pure contemplation, de même qu'aux rites académiques fondés sur un idéal d'*otium*, dont l'*Arcadia* constitue le cas le plus emblématique. En effet, la critique de l'âge d'or ramène, une fois de plus, à celle des poètes. Selon Galiani, ces derniers sont responsables de l'élaboration d'une représentation idyllique des temps primitifs :

³²⁷ *Della moneta, op. cit.*, p. 19. (« Poiché essendosi gli uomini dalla vita ferina e dall'infelice stato di natura tratti ed in società civile ridotti, rassegnarono concordemente al principe la difesa de' propri diritti, ed a lui tutta la cura della pace e della tranquillità abbandonarono »).

³²⁸ Anna Maria RAO, *Il Regno di Napoli, op.cit.*, p. 72 : « Gli anni tra il 1734 e il 1740 videro dunque discussioni e progetti molteplici per lo sviluppo del commercio napoletano. Gli ostacoli da rimuovere venivano individuati sia sul piano interno che su quello internazionale. La subalternità dell'economia meridionale rispetto ai grandi centri mercantili esteri costituiva uno dei problemi più gravi, ed era uno dei fattori storici più pesanti del sottosviluppo soprattutto napoletano ».

Parmi les torts graves et sensibles que les poètes et autres auteurs éloquents ont causés aux hommes, il en est un sans aucun doute gravissime, qui a été de fausser et de corrompre nos esprits en les éloignant des idées de la multitude. Celles-ci étant le fruit de la nature ont, d'ordinaire en soi, justesse et vérité. Ce sont les mêmes qui ont donné au très misérable état naturel le nom d'âge d'or, comme si le moment où l'homme était en tout semblable aux animaux était le sommet de sa perfection, comme si toutes les prescriptions de la société civile qui nous soustraient à la vie bestiale et nous arrachent aux penchants pervers naturels : malfaisance, cruauté, haine, envie et rapacité, étaient la corruption d'une innocence rêvée et de la simplicité et, je ne sais pourquoi, à blâmer.³²⁹

Les poètes et les écrivains « éloquents » sont ici accusés d'avoir altéré la vérité : cette falsification volontaire et consciente se rapproche d'une sorte d'imposture, Galiani la définissant comme « mal très grave ». Cette condamnation des poètes rappelle celle que Pierre Bayle formule dans les *Pensées diverses sur la comète* (1682), le philosophe limitant l'importance de leur opinion en jugeant qu'ils n'offraient pas plus de garanties que le peuple³³⁰. Dans les premières années du XVIII^e siècle, Le Brun reprend cette idée en l'amplifiant : les érudits sont définis comme « plus peuple que le peuple même »³³¹. Le renversement du mythe de l'âge d'or et la récusation des savants s'inscrit donc dans un courant de pensée qui dévalorise les sublimes et les idéalizations poétiques, conçues comme fausses. Mais en quoi, précisément, le mythe de l'âge d'or serait-il susceptible d'être si « grave » pour ces auteurs ?

Tout d'abord, l'entreprise des poètes ne s'inscrit pas dans une démarche rationnelle de recherche de la « vérité ». Fontenelle l'avait déjà affirmé : les fables se maintiennent au fil des siècles « par les moyens de la poésie ». Ensuite, les poètes élaborent des représentations qui font l'apologie d'un passé lointain non questionné, possiblement antérieur à la société, et c'est notamment sur cela que Galiani focalise sa critique. Son rejet d'une fiction prônant une admiration nostalgique d'un âge révolu – de surcroît non vérifiable d'un point de vue historique – est total. L'écart entre histoire et poésie, en ce qui concerne les moyens de compréhension, de réécriture et de représentation du passé s'avère, dans *Della moneta*, plus marqué qu'auparavant (la même critique des poètes apparaît dans les discours académiques sur

³²⁹ *Della moneta*, op. cit., p. 82. (« Tra i gravi e sensibili mali che i poeti e gli altri eloquenti scrittori hanno agli uomini arrecati, gravissimo è stato senza dubbio quello d'aver falsificate e guaste le idee della nostra mente da quelle della moltitudine distaccandosi, le quali, perché dalla natura sono prodotte, hanno per ordinario in sé giustizia e verità. Essi sono stati coloro che lo stato infelicissimo di natura, secolo d'oro hanno denominato : e quasi l'esser l'uomo simile in tutto ai bruti fosse il punto della sua perfezione, tutti gli ordini della civile società, che dalla vita ferina e dalle naturali perverse inclinazioni alla maleficenza, crudeltà, odio, invidia e rapacità ci ritraggono, quasi corrotte d'una ideata innocenza e semplicità, hanno, non so perché, biasimate »).

³³⁰ Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur la comète* [1682] éd. Pierre Réat, Paris, 1994.

³³¹ Pierre LE BRUN, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé [sic] les sçavans*, Rouen, Behourt, 1702.

l'amour). Dénigrer les poètes signifie alors attaquer leurs visions sublimées comme dévaloriser leur statut au sein de la société.

Galiani dresse un tableau fort peu enviable de l'état de nature : le fait d'insister sur la condition misérable et violente, mais surtout sur la perversion « naturelle » de l'homme est toujours accompagné de la promotion d'une société pacifique et ordonnée. Très proches des animaux, les hommes « naturels » ne peuvent pas interagir entre eux : leur seul contact est la guerre, les mauvaises passions empêchent la formation de liens. Il oppose la solitude de l'état de nature – cette même solitude que Pufendorf définit comme « misérable » – au bonheur de la sociabilité :

Je vis, et chacun peut le voir à son tour, que le commerce, et la monnaie qui en est le premier moteur, nous ont conduits du misérable état de nature où chacun ne pense qu'à lui, à l'heureux état de la vie commune, où chacun pense à tous et travaille. C'est une façon d'être qui dure, non par le fait de la seule vertu et de la piété, liens qui ne suffisent point à eux seuls lorsqu'il s'agit de nations entières, mais aussi par intérêt personnel et pour la commodité de chacun³³².

Un clivage se profile entre l'individualisme du misérable état de nature et la sociabilité dominée par le principe de l'intérêt personnel. Encore une fois la vertu – déjà remise en cause dans son discours sur l'amour platonique – se révèle insuffisante dans le cadre d'une société moderne structurée sur les échanges commerciaux. La dévaluation de la vertu et de la pitié – si importantes dans la pensée chrétienne qui en a fait le fondement des actions humaines – relève une fois de plus d'une vision essentiellement pragmatique. La sociabilité n'est pas une forme de charité ou de fraternité, comme dans la vision traditionnelle chrétienne, mais résulte avant tout de l'amour-propre et de l'intérêt personnel, ce dernier s'articulant avec les intérêts collectifs. En insistant à plusieurs reprises sur l'opposition entre vie sociale pacifique et condition naturelle belliqueuse, Galiani met l'accent sur le commerce, qu'il considère comme le seul garant d'une sortie de l'état de nature. Son attention se porte sur la sphère privée, et sur les commodités et bénéfiques que l'homme peut tirer de la vie en société : avant que Rousseau n'affirme l'autarcie des premiers hommes – grâce à une nature les traitant avec « prédilection » – Galiani nie cette autosuffisance. L'intérêt, à la fois individuel et public, est

³³² *Della moneta, op. cit.*, p. 86. (« Vidi, ed ognuno può vederlo, che il commercio, e la moneta prima motrice di esso, dal misero stato di natura in cui ognuno pensa a sé ci hanno condotti al felicissimo della vita comune, in cui ognuno pensa per tutti e fatica : ed in questo stato non per principio di sola virtù e pietà, che ove si tratti di intere nazioni sono legami che non bastano, ma per fine di privato interesse e di comodità di ciascuno ci manteniamo »).

le seul moteur de l'éducation des passions et, par conséquent, de l'amélioration de la vie en société.

La référence aux liens entre différentes nations est un indice de l'attention accordée aux changements sociaux engendrés par l'essor du commerce, l'ouverture des marchés transnationaux et l'établissement de nouvelles relations entre les pays. Contrairement au solitaire état de nature, la vie en société est caractérisée par l'élargissement de l'espace et l'établissement de liens entre les nations. En d'autres termes, la logique commerciale détermine les règles des rapports sociaux. Le rejet de l'état de nature est ainsi lié au besoin de célébrer une société nouvelle basée sur le commerce et les commodités qu'elle apporte : sa critique de l'âge d'or rejoint davantage la nécessité de tenir compte des exigences de la science économique. Les lois de l'économie dominent celles de la morale : l'*homo oeconomicus* calcule son bonheur et son profit au sein de la société.

Contre la frugalitas de l'état de nature

Dans la correspondance de Galiani avec le comte Punghino le mythe de l'âge d'or fait également l'objet de réflexions, qui s'articulent à des préoccupations morales. La discussion sur l'état de nature découle de celle sur les fondements de la monnaie, abordée dans *Della Moneta*. Les lettres qui portent sur ce thème sont toutes datées de 1750, moment de la publication du traité : Galiani, achevant son œuvre, dévoile à son correspondant certaines de ses théories au sujet de la monnaie en tant qu'institution arbitraire ou, à l'inverse, naturelle. Attaché à la vision typique de la culture humaniste, le comte définit les monnaies comme « bêtes » et « ennemies capitales », ravageuses pour la société. Il mobilise le mythe de l'âge d'or pour signifier l'importance de la pureté « naturelle » de l'homme :

La fable nous met dans un grand panorama son siècle d'or, dans lequel il n'y avait pas les lois et l'inégalité des conditions, même pas l'ambition, et par conséquent on vivait selon l'impératif naturel, et on ignorait ce qu'était le vice, et on ne savait pas ce que voulait dire tien, et mien. L'Histoire nous montre une économie de vivre qui n'est pas différente, et avant que la Nature dépravée ait introduit les vices, et donné accès à la division des substances, et au désir de soumettre les autres, et de s'approprier ce qui, avant, était commun à tout le monde. La Raison finalement nous indique que tous les hommes, ayant une même âme, les mêmes membres, la même essence, la même nature, devraient tous avoir la même condition, le même arbitre, la même situation dans l'Économie naturelle du monde³³³.

³³³ BSNSP, Ms XXXI, C, 12, f° 112v-113r. (« La favola ci mette in un grande prospetto il suo secolo d'oro, nel quale non vi erano leggi, non disuguaglianza di condizioni, non per ambizione, ed in conseguenza vivevasi secondo dettame della natura, ed ignoravasi che cosa fosse vizio, e non sapevasi che volesse dir tuo, e mio. La

Partisan et admirateur de l'âge d'or tel qu'il est présenté par les récits poétiques, Punghino se livre à une description empreinte de nostalgie, de l'« économie naturelle du Monde ». Contrairement à Galiani, le comte constate une continuité entre la fable et l'histoire, selon laquelle à la condition innocente et pacifique des origines succède une phase vicieuse et agressive de la société. La violence, attribut de l'état de nature pour Galiani, se voit ainsi transférée vers la société : la guerre n'est plus un fait primitif mais bien l'effet de la vie sociale.

De l'âge d'or, Punghino met surtout en évidence le principe d'égalité : l'égalité subjective (« *medesima anima* », « *medesime membra* », « *medesima essenza* », « *medesima natura* »)³³⁴ conjure selon le comte les effets de l'inégalité sociale. Ferdinando s'attache moins à constater ou à discuter l'« égalité » des origines qu'à mettre en lumière le malheur qui caractérise le siècle d'or. Alors que trois ans plus tard, Rousseau rédigera son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753), le thème de l'inégalité n'est pas central chez Galiani, ce qui laisse supposer une sorte d'acceptation, voire de justification, des inégalités sociales. Selon lui, la condition égalitaire naturelle est caractérisée par un autre élément, à savoir le nécessaire et non pas le superflu, ce dernier étant important dans une société moderne caractérisée par la circulation des biens matériels et de richesses.

La discussion entre les deux correspondants glisse sur le thème du vice. Comme le mythe de l'âge d'or l'enseigne, Punghino insiste sur l'absence des passions vicieuses durant l'état de nature :

Mais les monnaies je ne vois pas à quels, parmi les sens humains, elles puissent apporter un bénéfice, et quelles vertus elles aient en elles-mêmes, ne serait-ce quelques-unes de celles, occultes, de Messieurs les Péripatéticiens. Le goût, le tact, l'ouïe, l'œil, ce qu'ils goûtent, ce qu'ils touchent, ce qu'ils parfument, qu'est-ce qu'ils entendent, ce qu'ils voient d'agréable, de palpable, de parfumé, de doux, de gracieux, lorsque les monnaies leur sont présentées ? Quelle valeur ont-elles en elles-mêmes ? Qu'en tire la médecine et toute la vie humaine si l'opinion du vulgaire n'avait pas attaché à elles un mérite, qu'en elles-mêmes elles n'ont pas ? Et pourquoi elles ne peuvent pas contribuer au Bonheur / qui consiste en la vertu / si elles n'ont en elle-même aucune vertu ? Le Philosophe, le Stoïcien, qui cherche le Bonheur, courra-t-il derrière un bien idéal, qui cesse d'être tel, s'il n'est pas soutenu par l'opinion ?

Storia ci addita non dissimile economia di vivere, prima che la Natura depravata avesse introdotti gli vizii, e dato adito alla divisione delle sostanze, e al desiderio di sottomettere gli altri, e farsi proprio quello, che prima era comune a tutti. La Ragione finalmente ci detta che avendo tutti gli uomini una medesima anima, le medesime membra, la medesima essenza, la medesima natura, dovrebbero tutti avere la medesima sorte, il medesimo arbitrio, la medesima situazione nella naturale Economia del Mondo »).

³³⁴ *Ibidem*, f° 112v.

J'ajoute que les richesses sont la plupart du temps un encouragement à déprécier la probité des mœurs, elles ont une grande facilité à commettre des actions scélérates, à rendre incapable de raison un esprit qui fonde tout sur elles ; elles portaient avec elles l'orgueil, l'ambition, et une foule infinie de vices. Lesquelles choses, étant toutes diamétralement opposées à la vertu et au Bonheur / but de la Philosophie Morale / un bon Stoïcien ne peut avoir qu'un digne et positif mépris de mesdames les monnaies³³⁵.

Le dédain du comte à l'égard des richesses relève d'une préoccupation d'ordre moral. Or ces considérations sont absentes du traité *Della Moneta*, où Galiani fait l'apologie des aisances et commodités de la vie en société. Contrairement à ceux qui conditionnent le bonheur à l'état naturel, tels Punghino, Galiani prétend qu'il ne peut exister qu'en société, lieu privilégié de réalisations eudémonistes. Cette idée est aussi présente dans la harangue sur le sigisbéisme, rédigée en 1759, et analysée dans le chapitre précédent : « le principe de chaque plaisir humain est fondé dans la Société, sans laquelle les hommes pareillement aux animaux vivraient une vie misérable, et pénible³³⁶ ».

La misère de la condition naturelle semble, aux yeux de Galiani, plus pernicieuse que le vice en lui-même, tel qu'il est dénoncé par Punghino. Dans une vision attentive au développement de la société, le plaisir et le bonheur dépendent aussi des richesses ; dans *Della Moneta* (notamment dans le chapitre intitulé « *Digressione intorno al lusso considerato generalmente* ») le luxe constitue un élément inhérent à toute société engendrée par un bon gouvernement³³⁷ :

Il se dit qu'il est malveillant et mauvais ; les maîtres des mœurs l'interdisent ; les historiens le déplorent, et plus encore les orateurs et les poètes ; les comédiens le ridiculisent ; les lois le détestent ; on en parle dans les conversations privées ; et de toute façon le monde en est plein : dans toutes les nations et tous les âges, à l'exception des barbares et des sauvages, il était présent. [...] Il est certain qu'il est le fils de la paix, du bon gouvernement, de la perfection des arts utiles à la société ; en cela il est frère du bonheur

³³⁵ *Ibid.*, f° 117r-117v. (« Ma le monete non veggo a quale degli umani sensi possano recare giovamento, e quali virtù abbiano in se stesse, se non fosse qualcuna delle occulte de' Signori Peripatetici. Il gusto, il tatto, l'udito, l'odorato, l'occhio, che gustano, che toccano, che odorano, che odono, che vedono di grate, palpabile, odoroso, soave, e vago, quando ad essi presenti si fanno le monete ? In se stesse che valore hanno ? Che cosa ne trae la medicina e tutta l'umana vita se l'opinione del volgo non avesse attaccato ad esse un merito, che in se non hanno ? E come mai ponno contribuire alla Felicità / che consiste nella virtù / s'esse non hanno in se nessuna virtù ? Il Filosofo, lo Stoico, che va cercando la Felicità, anderà dietro ad un bene ideale ; che cessa di esser tale, se non è spalleggiato dall'opinione ? Aggiungo che le ricchezze sono il più delle volte un incentivo a disprezzare la probità de' costumi, hanno una facilità grande a commettere sceleraggini, rendere incapace di ragione una mente, che tutto fonda sopra di esse, portano con se la superbia, l'ambizione, ed una infinita schiera di vizi. Le quali cose tutte essendo diametralmente opposte alla virtù ed alla Felicità / scopo della Morale Filosofia / un buono Stoico non può avere che un positivo e condegno disprezzo delle signore monete »).

³³⁶ *In occasione di tirare a sorte... op. cit.*, p. 12.

³³⁷ Carlo BORGHERO, *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1973.

mondain ; parce que le luxe ne peut être que les prémisses de ces métiers, et que la propagation de ces marchandises qui sont de l'ordre du plaisir, et non de première nécessité vitale³³⁸.

Là encore on retrouve les siècles « barbares » et « sauvages » de l'état de nature, privés de toute sorte de plaisir et, à l'inverse, caractérisés par le « besoin absolu ». La légitimation du luxe s'accompagne ici de la réfutation des jugements moraux à son sujet. Une vision qui rejoint en partie celle de Bernard de Mandeville qui avait fait du binôme luxe-bonheur le cœur de *The fable of the bees* (1714). Il y célèbre les vices privés comme conséquence d'un bien-être public³³⁹. Qu'il s'agisse d'une satire du monde contemporain ou bien d'une satire de la morale chrétienne, le luxe est selon Mandeville une source de bien-être pour la société entière³⁴⁰. Ainsi affirme-t-il dans la préface de la fable :

Car le dessein général de la fable (ce qu'expose brièvement la Morale) c'est de montrer qu'il est impossible d'avoir toutes les douceurs les plus raffinées de l'existence qui se trouvent chez une nation industrielle, riche et puissante, et de connaître en même temps toute la vertu et toute l'innocence qu'on peut souhaiter dans un âge d'or³⁴¹.

Richesse et vertu sont donc incompatibles, là où cette dernière « ne peut pas faire vivre les Nations dans la magnificence » : Mandeville va plus loin encore en considérant les vices individuels comme cause du « bonheur terrestre ». Pour sa part, Galiani ne fait pas un véritable éloge du luxe :

³³⁸ *Della moneta, op. cit.*, p. 211. (« Si dice ch'ei sia dannoso e brutto ; lo vietano i maestri del costume ; lo deplorano gli storici, e più anche gli oratori e i poeti ; lo deridono i comici ; l'odiano le leggi ; si riprende nelle private conversazioni ; e intanto n'è pieno il mondo : tutte le nazioni e tutti i secoli, fuorché i barbari e i ferini, lo hanno avuto. [...] certo è ch'egli è il figliuolo della pace, del buon governo, della perfezione delle arti utili alla società ; fratello perciò della terrena felicità : poiché il lusso altro esser non può che l'introduzione du que' mestieri, e lo spaccio di quelle merci che sono di piacere, non di bisogno assoluto della vita »).

³³⁹ Après sa première publication en 1714 (le livre parut anonymement) la fable souleva en Angleterre un véritable scandale et de nombreuses controverses. L'ouvrage inspire deux grands auteurs comme Adam Smith et David Hume. La morale de la fable se présente ainsi : « Cessez donc de vous plaindre : seuls les fous veulent / Rendre honnête une grande ruche. Jouir des commodités du monde, Etre illustres à la guerre, mais vivre dans le confort / Sans de grands vices, c'est une vaine / Utopie, installée dans la cervelle. Il faut qu'existent la malhonnêteté, le luxe et l'orgueil, / Si nous voulons en retirer le fruit ». Bernard de MANDEVILLE, *La fable des abeilles*, éd. par Lucien et Paulette CARRIVE, Paris, Vrin, 1998, p. 40.

³⁴⁰ M.R. DE LABRIOLLE-RUTHEFORD, « L'évolution de la notion du luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution », *Studies on Voltaire and the 18th Century*, 1963, XXVI,n°26, p. 1025-1037.

³⁴¹ Bernard de MANDEVILLE, *La Fable des abeilles, op. cit.*, p. 24.

Il n'est donc pas opportun, comme l'a fait Melun, d'applaudir le luxe, et de le louer comme source de chaque bien. Il est l'effet et non la cause d'un bon gouvernement : il le suit et en est souvent son corrupteur et son ennemi³⁴².

En réfutant Jean-François Melon, auteur de l'*Essai politique sur le commerce* (1734) – cité à plusieurs reprises dans *Della moneta* –, Galiani soutient une opinion nuancée à l'égard du luxe, de sorte qu'il distingue un « mauvais » luxe, tel que celui des personnes « *oziose e inutili* », d'un bon luxe³⁴³. Sa vision réaliste et éloignée de toute morale chrétienne apparaît bien lorsqu'il affirme que « on ne peut pas s'enrichir sans que quelqu'un devienne pauvre³⁴⁴ ». Dans cette perspective, l'inégalité sociale semble être inévitable pour Galiani qui développera ce même problème vingt ans plus tard, dans certains passages des *Dialogues sur le commerce des blés* (1770). L'abbé confronte le monde paysan, frugal et laborieux, à celui de la ville, lieu privilégié de la dépense et du luxe :

Le fermier, le campagnard ne dépensent point à mesure ni à proportion qu'il s'enrichit ; sa vie dure, laborieuse, frugale, son séjour au village loin des comparaisons (source inévitable de la vanité et du luxe), loin, dis-je, du spectacle de l'opulence, le ramènent toujours à l'état naturel de l'homme qui a peu de besoins et peu de désirs. Il amasse, prend le goût de l'épargne, thésaurise, enfouit sous terre. L'artisan au contraire vit dans les villes ; tout ce qu'il gagne, il le consomme, il le dissipe. On observe même communément que plus il excelle dans son art, plus il contracte les vices ordinaires aux habitants des villes ; en un mot tout ce que l'artisan, grand ou petit, gagne dans sa semaine est consommé, le dimanche au cabaret, par l'un ; en choses de luxe, dans l'intérieur de sa maison par l'autre³⁴⁵.

Une opposition classique au siècle des Lumières, dans les discours des philosophes, des littérateurs ou encore des médecins³⁴⁶. Chez Galiani, la distance entre le campagnard et

³⁴² *Della moneta*, op. cit., p. 212. (« Non è dunque, come fece il Melun, da applaudire il lusso, e lodarlo come origine d'ogni bene. Egli è effetto, e non cagione del buon governo : a lui va dietro, ed è spesso il corruttore e l'inimico suo »).

³⁴³ Alida CLEMENTE, *Il lusso « cattivo »*. *Dinamiche del consumo nella Napoli del Settecento*, Rome, Carocci, 2011. Sur ce thème voir également Paolo FRASCANI, « Il dibattito sul lusso nella cultura napoletana », *Critica storica*, 1974, n° 3, p. 397-424 ; Norbert JONARD, « Le problème du luxe en Italie au XVIII^e siècle », *Revue des Études Italiennes*, 1969, n°3-4, p. 295-321 ; Giuseppe BARBINI, *Il lusso : la civilizzazione in un dibattito del XVIII^e secolo*, Padoue, Cleup, 2009 ; Cosimo PERROTTA, « Il lusso negli economisti italiani del Settecento », dans Lucio AVAGLIANO et Riccardo FAUCCI (dir.), *Gli italiani e Bentham. Dalla felicità pubblica all'economia del benessere*, Milan, Franco Angeli, 1982, p. 171-188 ; Till WAHNBAECK, *Luxury and Public Happiness. Political Economy in the Italian Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford, 2004 ; Cecilia CARNINO *Lusso e benessere nell'Italia del Settecento*, Milan, Franco Angeli, 2014.

³⁴⁴ *Della moneta*, op. cit., p. 213.

³⁴⁵ *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p.383.

³⁴⁶ Samuel Auguste Tissot par exemple dans la préface de son *Avis au peuple sur sa santé* ; voir aussi Pierre HARTMANN (dir.), *L'individu et la ville dans la littérature française des Lumières*, actes du colloque de Strasbourg, décembre 1994, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997.

l'artisan est mise en parallèle avec celle entre l'homme à l'état de nature et l'homme civilisé : du premier, Galiani souligne le « peu de besoins et peu de désirs », essentiellement occupé à survivre, mu par les exigences de la conservation de soi. Là encore, Galiani ne s'exprime pas ouvertement sur la question de l'inégalité et se limite à constater ses effets. Par ailleurs, il semble récuser la condition de *frugalitas* typique du « campagnard » : ce mépris de la frugalité avait déjà été exprimé par les vers sarcastiques de Mandeville invitant les partisans de l'âge d'or aussi bien à « se nourrir de glands, qu'à vivre honnêtes ».

Galiani place ainsi le bonheur dans une sphère de sensations agréables et de désirs dynamiques : la joie en société dépendrait des biens matériels et des richesses circulantes, ces éléments étant le moteur de l'amour propre. Cette conception, s'opposant aux moralistes traditionnels est aussi évoquée dans le texte inachevé, ou plutôt esquissé, *Dell'arte del governo*. Le bon gouvernement est ici présenté comme celui qui doit conserver et promouvoir les plaisirs universels les plus forts, comme l'amour pour les richesses. Le luxe étant susceptible de procurer du bonheur, la politique doit se charger de le cultiver : « L'amour du commandement, et des richesses, le luxe, les commodités de la vie, sont tous les ingrédients du bonheur autour desquels tourne la politique³⁴⁷ ». L'argent devient un moyen de jouir, de même que le luxe constitue l'indice d'un bien-être public, d'une délicatesse de goût et d'un raffinement des sens, que l'homme ne peut obtenir qu'en vivant en société. Le malheur de l'état de nature consiste à nouveau dans l'absence de la monnaie, du commerce et, par conséquent, de la possibilité de s'enrichir. L'idée d'un âge d'or de prospérité, de bonheur et de richesses spontanés est donc fermement récusée par Galiani qui transfère ces attributs à l'*industria* : le véritable âge d'or coïncide avec celui de la société, au sein de laquelle chaque homme « pense et travaille pour tous³⁴⁸ », en trouvant les moyens de jouir et de faire jouir autrui des biens matériels.

2.2.2 L'âge d'or de la société : progrès et civilisation

Chez Galiani, le rejet d'un état de nature pacifique, serein et innocent, exprime la nécessité de valoriser les institutions sociales, notamment la monnaie et le commerce. Dans le traité *Della Moneta*, la démystification du mythe de l'âge d'or s'accompagne de sa transposition dans les années 1750 : sans postuler une *renovatio* de l'âge d'or, l'abbé

³⁴⁷ *Dell'arte del governo, op. cit.* p. 390. (« L'amore del comando, le ricchezze, il lusso, gli agi della vita, sono tutti ingredienti alla felicità sulla quale la politica si aggira »).

³⁴⁸ *Della moneta, op. cit.*, p. 86.

considère les temps modernes, marqués par les progrès de l'humanité, comme un moment heureux et prospère de l'histoire du genre humain. Cette célébration du contemporain est représentative de l'école de pensée de Celestino Galiani et de l'économiste Bartolomeo Intieri. Dans son autobiographie, Antonio Genovesi raconte les vives discussions au sein du cercle de son maître sur le progrès de la raison humaine, des arts, du commerce, de l'État et de la physique³⁴⁹. La société des Lumières serait le produit d'une raison affinée au fil des siècles. Qu'en est-il, alors, des peuples du Nouveau Monde qualifiés de « sauvages » au XVIII^e siècle ? Comment justifier la persistance d'un « âge primitif » ? Comme le souligne Françoise Lotterie, la pensée historique demeure complexe, les idées de progrès et de perfectibilité représentant un « dilemme » à cette époque³⁵⁰.

Les avantages de la raison : le magistère optimiste de Bartolomeo Intieri

L'apologie de l'âge moderne en tant que véritable âge d'or est faite d'un ton solennel par Galiani dans sa préface de *Della perfetta conservazione del grano*. L'ouvrage consiste en une description technique de la machine à conserver le grain inventée par son maître, l'économiste Bartolomeo Intieri. Au moment de sa rédaction, en 1754, Intieri, d'un âge avancé, souffre de problèmes de santé et de mémoire que décrits Galiani dans une de ses lettres³⁵¹. Bien que le traité porte le nom de l'inventeur, Ferdinando déclare dans plusieurs échanges épistolaires en être l'auteur³⁵². Si le philosophe se cache derrière le nom de son maître et expose sa pensée, il ne saurait pour autant être réduit à un simple porte-parole. Comme Genovesi, il subit néanmoins l'influence de la vision optimiste d'Intieri.

Le texte est une présentation technique et détaillée de l'étuve servant à conserver le grain, mais la préface célèbre clairement l'âge d'or – à venir – de la civilisation européenne :

Dans peu de temps notre Europe tout entière jouira d'un Age d'Or heureux, non pas celui grossier, ou sylvestre, comme les poètes en rêvent, mais cultivé, et urbain, pleine d'arts, d'études, de commodités, et d'aisances dans la vie, et finalement tel qu'il n'est pas licite, à la mesquine condition humaine, de l'obtenir³⁵³.

³⁴⁹ Antonio GENOVESI, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, éd. par di Gennaro SAVARESE, Milano, Feltrinelli, 1962.

³⁵⁰ Françoise LOTTERIE, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

³⁵¹ Ferdinando Galiani à Giovanni Bottari (27 juillet 1754), dans *Opere, op.cit.*, p. 839-840.

³⁵² Cf. Chapitre 5.

³⁵³ *Della perfetta conservazione del grano*, Napoli, Raimondi, 1754, p. IV (« Goderà tra poco l'Europa tutta nostra una felice Età dell'Oro non rozza, e silvestre, quale la sognano i poeti, ma culta, e cittadinesca, piena

La prophétie s'accompagne d'une opposition entre la vie sauvage d'un côté, et la condition citadine de l'autre. Le mythe du primitivisme pur, simple et naturel, dépeint par les poètes, est une fois de plus récusé. L'auteur défend, d'une part l'importance de la culture et, d'autre part, celle des avantages d'une urbanité civilisée : le renversement de la vision traditionnelle de l'âge d'or est patent. Le bonheur ne se situe plus dans une époque primitive, davantage dominée par le besoin, mais bien dans une temporalité avancée et moderne, caractérisée par un couronnement de la raison et des sensations. Le désir remplace alors la nécessité : cette vision relève des théories sensualistes, dans la mesure où les progrès humains vont de pair avec un raffinement de la société. L'âge d'or coïncide ainsi avec la civilisation et le perfectionnement des êtres humains :

Regardons en arrière, et observons sous une seule vue toute l'histoire de l'espèce humaine. Nous verrons certaines nations qui auparavant étaient rudes et grossières dans leurs manières, et différaient de nos coutumes, qui sont maintenant plus cultivées et propres. Nous les verrons avec les ongles taillés, et les poils rasés commencer à couvrir leur corps, et habiter, utiliser le feu, les armes et les instruments plus grossiers : former de petits gouvernements, ressemblant davantage à des familles qu'à des empires, se défendre, cultiver les terres, dompter les fauves, commercer et commencer peu à peu à étudier, à naviguer, à combattre avec art, et pour dire tout en un seul mot, nous les verrons acquérir, tout au long du chemin des nouvelles et utiles connaissances, progresser et s'éloigner chaque jour de la barbarie et de l'inhumanité en marchant vers ce-que nous appelons humanité³⁵⁴.

Galiani parcourt ainsi les étapes de l'histoire de l'humanité, depuis l'état de « barbarie » jusqu'à celui de la civilité, qualifié d' « humanité » pour accentuer l'écart avec les anciens temps animalesques et incultes. Son optimisme, confiant en l'avenir, insiste sur la capacité des hommes à améliorer leur propre condition. Le clivage entre l'homme primitif et celui de l'époque moderne se renforce lorsque le perfectionnement du genre humain lui inspire l'expression des sentiments d' « espérance » et de « joie infinie ». Or il faut nuancer cet élan d'optimisme, Galiani s'étant « déguisé » pour présenter le point de vue de son maître

d'arti, e di studi, di comodità, e d'agi nella vita, e tale finalmente, quale alla meschina condizione umana non è lecito ottenere ».

³⁵⁴ *Ibidem*. (« Volgiamo addietro gli occhi, e riguardiamo sotto una vista sola la storia tutta della spezie umana. Vedremo alcune nazioni che prima erano ispide e rozze nelle maniere, e a nostri costumi difformi, ora più culte e pulite. Le vedremo tagliate l'unghie, e rasi i peli cominciar a corprir le membra, ad abitare, ad usar il fuoco, le armi e i più rozzi strumenti : formare indi piccoli governi, più a famiglie, che ad imperi somiglianti, difendersi, coltivar le terre, domare i bruti, trafficare e poscia a poco a poco cominciare a studiare, a navigare, a combattere con arte, e per dir tutto in uno, noi le vedremo per la lunga strada delle nuove utili cognizioni acquistare camminando avanzarsi ogni giorno dalla barbaria, e dalla immanità verso quella, che noi diciamo umanità »).

dans ce préambule, comme il le révèle dans une lettre à Gaspare Cerati³⁵⁵. Il n'en demeure pas moins que l'abbé s'inscrit, bien que d'une manière plus mitigée, dans cette école de pensée confiante dans le développement de la société moderne :

Mais dans cette voie, si nous mesurons le chemin fait par l'homme dans les trois derniers siècles, et nous le comparons avec tout le reste, on le trouverait démesurément supérieur. Cette avancée à pas de géants, qu'il fait partout, sans que rien ne puisse le retenir, alors que de toute part chacun l'aide à s'élever, et à croître, c'est ce qui me remplit d'espoir et de joie infinie. L'Antiquité eût beaucoup de grandes œuvres, mais elles sont peu nombreuses ou rares celles qui font la démonstration d'un homme s'aimant lui-même et aimant les siens³⁵⁶.

Ainsi l'homme a-t-il forgé lui-même les instruments lui permettant de s'élever au-dessus de ses ancêtres. Par la suite, le discours se colore d'une tonalité plus politique : la dénonciation de la violence du premier âge est opposée à une véritable exaltation du caractère pacifique des sociétés modernes. La brutalité des guerres anciennes, définies comme « cruelles » est comparée à l'« humanité » des conflits modernes :

Bien différent est l'aspect de notre âge. Combien d'humanité, et combien de tempérance nos guerres n'ont-elles pas elles-mêmes ? On ne dépouille pas les vaincus et on ne vend pas d'esclaves : on ne triomphe pas, et on ne massacre pas les prisonniers : presque aucune ville n'est saccagée et on n'attente pas à la vie des Rois et de ceux qui commandent avec des traquenards. Il y a deux-cents ans et plus, que l'Europe Chrétienne n'a pas eu un tyran. Partout la soif de conquérir a cessé, et aucune autre préoccupation n'occupe les conseils des Souverains que celle de l'équilibre, c'est-à-dire la libération de chacun de la violence et de l'oppression par ses propres armes, sa propre sueur. Cette alliance, et cette paix en Europe désirée par Henri IV, est presque obtenue, grâce à une manière de vivre plus propre, et on voit le commerce fleurir au milieu des grandes guerres, et les études, et les amitiés qui se conservent parmi les sujets des Princes combattants. Celles-ci sont de grandes choses, et les principes de choses encore plus grandes. En voyant partout les gouvernants tournés vers une politique ignorée par nos aïeux, qui s'occupe de la culture des Peuples, et de l'agrandissement de leur bonheur, voulons-nous croire qu'il n'y a rien à gagner ? Ce changement de la perception des chimères de la réalité n'apportera-t-il pas quelques fruits³⁵⁷ ?

³⁵⁵ Ferdinando Galiani à Gaspare Cerati (2 septembre 1754), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Gaspare Cerati. Carteggio (1749-1758)*, Naples, Bibliopolis, 2008, p. 121.

³⁵⁶ *Della perfetta conservazione del grano*, *op. cit.*, (« Ma in quella strada, se misuriamo il cammino dall'uomo fatto ne' tre ultimi secoli, e lo compariamo con tutto l'altro, lo troveremo sproporzionatamente maggiore. Questo avanzarsi a passi giganteschi, ch'egli fa da per tutto, senza che niente possa ritenerlo, anzi che in ogni parte ciascuno l'aiuta ad innalzarsi, e crescere, è quello, che mi riempie di speranza e di gioia infinita. Ebbe l'antichità molte opere grandi, ma pochissime, o rare che dimostrassero l'uomo amante di se medesimo, e de' suoi »).

³⁵⁷ *Ibidem.* (« Ben diverso è l'aspetto della nostra età. Quanta umanità, e quanta temperanza non hanno le nostre guerre istesse ? Non si spogliano i vinti, nè si vendono schiavi : non si trionfa, e non si scannano i prigionieri :

Cette exaltation n'est pas pour autant complètement partagée par Galiani qui affirme dans une lettre à Gaspare Cerati être proche de son avis, celui-ci n'étant pas pleinement convaincu par les excès d'optimisme du préambule³⁵⁸. A ce propos, l'abbé répète qu'il a exprimé les idées d'Intieri, étant donné qu'à son âge avancé, il serait « cruel » de le déromper à cet égard. Pour Galiani, l'époque moderne correspond bien à un âge de transformations sociales, garanti par un gouvernement soucieux de rendre heureux tous ses sujets, mais il s'éloigne du transport enthousiaste de son maître : l'abbé rompt totalement avec la tradition du mythe de l'âge d'or, au sens où il ne s'agit pas pour lui d'admettre une *renovatio*, comme dans le cas d'Intieri, d'autant plus qu'il rejette les fondements de cette légende tels que la paix et la sérénité perpétuelles.

Par ailleurs, l'invention de l'étuve par Bartolomeo Intieri suscite également l'enthousiasme d'un autre de ses élèves et représentant des Lumières napolitaines, Antonio Genovesi : dans *Il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753) il considère la machine comme une invention nécessaire, non seulement à l'Italie, mais à l'Europe toute entière, et insiste sur la nécessité de combattre les opposants aux nouvelles inventions. Signalons que Genovesi occupe la première chaire d'économie et de commerce (première dans toute l'Europe) instituée grâce à Intieri en 1754. La dévalorisation de l'état de nature par Intieri et ses disciples s'articule ainsi à la politique économique locale. En effet, tout en célébrant l'Europe, le discours de *Della perfetta conservazione del grano* est effectivement circonscrit au Royaume de Naples ainsi qu'à sa capitale : la confiance en Charles de Bourbon, défini comme un « *Re proprio* » et « *Re giusto* », se traduit dans l'espoir qu'il améliore la situation napolitaine :

Que se fasse, que le royaume de Naples fleurisse de même que cette Ville très opulente : que les arts et le commerce se répandent ; que se diffusent en elles de plus en plus de lumière bienfaisante des lettres ; que resurgissent ses anciennes Villes nobles, et qu'elles retournent à cette grandeur, dans laquelle elles

quasi niuna città è saccheggiata, nè s'attenta con insidie alla vita de' Re, e de' comandanti. Sono dugento anni e più, che l'Europa Cristiana non ha avuto un tiranno. Cessata è da per tutto la brama di conquistare, ed altra cura non occupa i consigli de' Sovrani, che l'equilibrio, vale a dire il liberare colle proprie armi, e co' propri sudori ognuno dalla violenza, e dall'oppressione. Quella lega, e quella pace d'Europa da Enrico IV desiderata, è quasi, mediante una più pulita maniera di vivere, ottenuta, e si vede fiorire in mezzo alle guerre il commercio, e gli studj, e conservarsi le amicizie tra' sudditi de' Principi combattenti. Grandi cose sono queste, e i principj di cose anche maggiori. Questo vedersi da per tutto i governanti rivolti ad una politica ignorata ai nostri maggiori, che s'occupa alla coltura de' Popoli, ed all'accrescimento della loro felicità, vogliamo noi credere, che non abbia niente a giovare ? Questo cambiamento di studj dalle inette chimere della realtà non farà per produr frutto alcuno ? »).

³⁵⁸ Ferdinando Galiani à Gaspare Cerati (2 septembre 1754), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani... op. cit.*, p. 121.

furent avant d'être désolées par la cruauté de la république romaine : et que finalement puissent ces Peuples soit vivre pacifiquement sous l'auguste Maison régnante, soit combattre vertueusement pour sa propre gloire³⁵⁹.

Bien que Galiani exprime dans ce texte le point de vue de son maître, on sait grâce à l'étude de certains passages de *Della moneta* qu'il se positionne également loin de l'état de nature : le rejet du mythe de l'âge d'or naturel trahit la volonté, commune à d'autres auteurs napolitains de l'époque, de rapprocher culture et politique, en reconnaissant le rôle crucial de l'économie dans les changements sociaux du Royaume de Naples. L'implication de Bartolomeo Intieri dans la promotion des arts et des sciences est reconnue par Antonio Genovesi, dans son *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*. Chez Genovesi aussi se profile un clivage entre les « *vili animali* » et les hommes raffinés :

Les animaux sauvages ont à peu près pris les mêmes sens que l'homme, mieux encore, beaucoup d'entre eux nous dépassent dans la finesse des sens, beaucoup d'autres dans la robustesse du corps. Avec tout cela, ont-ils jamais tenté quelque chose pour l'amélioration et pour le bonheur de la nature et de leur vie ? Il leur manque cet Art universel, sans lequel les seuls mêmes instruments ne suffisent pas pour atteindre le même résultat. La raison, sur le rapport avec les choses qui entourent notre vie, fabrique des arts et les perfectionne en fonction des buts que nous leur assignons³⁶⁰.

L'apologie de la raison en tant qu'« art universel » vise à célébrer la capacité, typique et exclusive de l'homme³⁶¹, à perfectionner sa condition afin d'atteindre le bonheur : un bonheur à la fois individuel et public, fondé sur le partage des aises et des commodités. Cette conception relève de la philosophie sensualiste de Condillac, dans laquelle l'homme primitif est dominé seulement par le besoin, alors que par la suite, grâce au raffinement des sens et au

³⁵⁹ *Della perfetta conservazione del grano*, op. cit. (« Faccia, che il regno di Napoli fiorisca al pari di questa opulentissima Città : che vi si spandano l'arti, e il commercio ; che penetri sempre più in esse il benefico lume delle lettere ; che risorgano le sue nobili antiche Città, e ritornino a quella grandezza, in cui furono prima d'essere dalla crudeltà della repubblica romana desolate : e che finalmente possano questi Popoli o vivere pacificamente sotto l'augusta regnante Casa, o combattere virtuosamente per la gloria sua »).

³⁶⁰ Antonio GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine...* op. cit., p. 89. (« I bruti hanno presso a poco i medesimi sensori che l'uomo, anzi molti di loro ci superano nella finezza de' sensi, moltissimi nella robustezza del corpo. In tanto hanno essi giammai tentato nulla per la miglioramento e felicità della natura e della vita loro ? Manca loro quell'Arte universale, senza cui i medesimi strumenti non giovano a fare il medesimo lavoro. La ragione, sul rapporto delle cose che ci circondano colla nostra vita, fabbrica delle arti e le perfeziona su i rapporti delle arti col nostro fine »).

³⁶¹ Cette idée est présente chez Galien, « De l'utilité des parties du corps humain », I, IV, in *Œuvres médicales choisies*, Paris, Gallimard, 1994, t. I, p. 8. : « Aristote a donc dit excellemment que la main est, en quelque sorte, un certain instrument qui tient lieu d'instruments. À l'imitation d'Aristote, nous pourrions aussi très bien soutenir que la raison est un certain art qui tient lieu des autres arts. En effet, comme la main, n'étant aucun des instruments particuliers, tient lieu de tous les instruments, puisqu'elle peut très bien les manier tous, de même la raison, qui n'est aucun des arts particuliers, puisqu'elle est capable de les recevoir tous, serait un art qui tiendrait lieu de tous les arts ».

perfectionnement de la raison, les désirs émergent. Comme l'affirme Genovesi, et comme l'avait évoqué Galiani aussi, les pensées des premiers hommes sont toutes concentrées sur l'entretien de la vie, et la survie. Il revient également sur cette idée, dans *Delle Lezioni di commercio* (1765), où l'accent est mis sur la description des peuples « sauvages » qui vivent dans une perpétuelle nécessité. Le rejet du mythe de l'âge d'or est ainsi intrinsèquement lié à la valeur que la raison acquiert au temps des Lumières : celle-ci étant le seul instrument de production des améliorations de la vie sociale, par le raffinement des arts et des techniques, et du champ intellectuel, par la recherche de la vérité.

Tel aspect découle également de la conception de l'âge primitif chez Celestino Galiani, oncle de Ferdinando : dans l'ouvrage *Ricerche intorno alle prime origini della scienza morale*, qui n'a jamais été imprimé par son auteur, très réticent à l'idée de publier ses écrits, la question des origines occupe une partie importante des premiers chapitres³⁶². Ferdinando a-t-il été influencé par cet écrit, probablement rédigé par son oncle entre les années 1720 et 1730 ? L'ambition de saisir la nature de la science morale y amène Celestino à considérer l'homme dans son « *primitissimo stato* ». Durant cette période, définie comme « *rozza* » [grossière], celui-ci est inévitablement poussé par le seul instinct de fuir la douleur et de rechercher le plaisir, ignorant de la vertu comme du vice. L'évocation de cet état animal est suivie d'une défense des relations sociales :

L'homme est fait pour vivre en société et non pas dans la solitude même si cela serait possible ; l'homme est par sa nature un animal sociable c'est à dire qu'il a été produit pour vivre en société avec les autres de son espèce afin de tirer parti l'un avec l'autre³⁶³.

Celestino insiste donc sur la sociabilité naturelle de l'homme ainsi que sur l'utilité de l'aide réciproque, indispensable à l'équilibre entre l'intérêt personnel et celui d'autrui, comme Ferdinando le soutient lui-même. De surcroît, l'homme des commencements, poussé par la satisfaction de ses pulsions naturelles, ne recherche pas la vérité :

Les sciences sont les filles de la réflexion, et celle-ci reconnaît comme père l'oisiveté, la paix et la vie aisée lorsque l'homme, qui n'est pas distrait des nécessités du corps, et des besoins de la vie, peut

³⁶² BSNSP, Ms XXX, C, 16.

³⁶³ *Ibidem*, f°18r. (« L'uomo è fatto per vivere nella società e non in solitudine anche se sarebbe possibile ; l'uomo è per natura un animale sociabile cioè è stato prodotto per vivere in società cogli altri della sua specie a fin di giovarsi l'un l'altro »).

tourner ses pensées où cela lui plaît le plus, alors il se donne à la recherche des raisons occultes des effets qui se manifestent à lui³⁶⁴.

Ainsi Celestino Galiani et Bartolomeo Intieri ont-ils indéniablement influencé Antonio Genovesi et Ferdinando Galiani. Tous articulent leur rejet du mythe de l'âge d'or primitif à un éloge passionné et contemplatif de leur société, de ses institutions et de ses lois. Certes avec des différences, comme nous l'avons vu à propos de l'enthousiasme important d'Intieri et de la vision plus nuancée de Galiani. Le raffinement des arts et des savoirs portant sur la vie en société, célébré par ces éminents représentants des Lumières napolitaines, entraîne l'amélioration et le développement du commerce ainsi que de nouveaux liens entre le Royaume et les autres puissances européennes. Galiani et Genovesi montrent, avec leurs critiques de l'état de nature, comment cet idéal d'un âge pacifique et heureux ne trouve pas sa place dans la société moderne qui était en train de se développer.

Une vision anti-primitiviste ? Le renversement du mythe du bon sauvage

La critique des fables, et particulièrement celle de l'âge d'or, renvoie également à la question de l'altérité culturelle, en cette période de contacts entre les peuples. L'apologie passionnée de la société moderne mène à un discours anti-primitiviste. En ce sens, la culture napolitaine des Lumières, comme le souligne Vincenzo Ferrone, se fixe avant tout des objectifs pragmatiques et s'oppose fermement au mythe du bon sauvage tel que Rousseau le formule³⁶⁵.

Le rapprochement entre les premiers hommes et les populations des Nouveau Mondes est développé par Galiani dans sa réponse au censeur ecclésiastique de *Della perfetta conservazione del grano*. Ce dernier ayant demandé de modifier la description négative de l'état de nature, équivoque à l'égard de la création de l'homme par la main de Dieu, l'abbé lui répondit que par état de nature il entendait la condition humaine après le Déluge, en ajoutant que les traits dépréciatifs de l'homme naturel apparaissent aussi chez les peuples de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique³⁶⁶.

³⁶⁴ *Ibidem*, f° 23v-24r. (« Le scienze son figliuole della riflessione, e questa riconosce per padre l'ozio, la quiete, e l'agiata vita quando l'uomo non distratto dalle necessità del corpo, e dai bisogni della vita, puo rivoltare i suoi pensieri dove più gli aggrada, allora suol egli darsi alla ricerca delle occulte ragioni degli effetti a lui palesi »).

³⁶⁵ Vincenzo FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo, Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Rome-Bari, Laterza, 2000 ; voir également Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972.

³⁶⁶ BSNSP, Ms, XXX, C, 12, f° 123-129. Cf. annexes n°6 et 14.

Comme la plupart des intellectuels napolitains, Galiani considère la découverte de l'Amérique et les Grandes Découvertes comme une étape fondamentale dans l'amélioration des conditions de vie matérielle et la croissance de l'économie européenne. L'Europe « entière se tourna vers la mer, les voyages, découvertes et conquêtes du nouveau monde avec une incroyable ferveur³⁶⁷ ». Cependant, dans certains passages l'abbé nuance l'idée d'une supériorité européenne : tout en célébrant l'expansion et l'enrichissement des États de ce continent, il reconnaît la persistance de certaines « coutumes barbares », comme l'emploi des esclaves « *gl'Indiani e i Negri d'Africa*³⁶⁸ ».

Alessandro Tuccillo l'a démontré, le dénigrement de l'état naturel de l'homme tel que Galiani l'élabore, n'implique pas pour autant une position philo-esclavagistes³⁶⁹ : en effet, l'abbé ne justifie pas l'esclavage et le condamne au contraire comme la survivance d'un usage « barbare » et « primitif ». La critique de l'état de nature en tant que condition violente débouche ainsi sur la dévalorisation à la fois des populations « sauvages » des nouveaux continents et sur la ferme dénonciation de l'esclavagisme colonial :

Cette coutume, née dans les siècles barbares, et nourrie par notre sordide superbe, et par une vaine estimation de certaines qualités externes de couleur de peau, de traits, d'habillements, ou d'autre chose, dure encore de nos jours³⁷⁰.

Toutefois, si l'Europe est accusée de recourir à la coutume archaïque de l'esclavage, les populations extra-européennes sont généralement qualifiées de « sauvages » au même titre que celles de l'âge d'or. Dans ses *Lettere accademiche sulla questione se siano più felici i dotti o gli ignoranti* (1764), Antonio Genovesi juge très négativement certains peuples d'Afrique méridionale pour leur totale ignorance de toute sorte de lois, arts, cultes religieux ou recours aux armes et métaux. Genovesi considère la manière de vivre de ces peuples, comme « brutale » et « animalesque », ainsi que leur manière de s'habiller et leurs rituels. Le mythe de l'âge d'or est encore plus démystifié :

³⁶⁷ *Della moneta, op. cit.* p. 35. (« Tutta sul mare, a' viaggi, scoperte e conquiste del nuovo mondo si rivolse con incredibile fervore »).

³⁶⁸ *Ibidem.*

³⁶⁹ Alessandro TUCCILLO, *Il commercio infame. Antischlavisimo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, Naples, Cliopress, 2013. Alessandro Tuccillo aborde les conceptions de Galiani à l'égard du mythe du bon sauvage en l'articulant sur la question de la colonisation (voir en particulier p. 189-214).

³⁷⁰ *Della moneta, op. cit.*, p. 35. (« [...] Il qual costume, nato in secoli barbari, nutrito da sozza superbia nostra, e da vana stima di certe estrinseche qualità di color di pelle, fattezze, vestimenti, o d'altro, dura ancora a' nostri dì ».)

Quand les femmes veulent faire des grandes finesses à leurs maris, elles leur présentent une poignée de puces qu'ils aient [...] Délicatesse ! Bonheur des ignorants ! Oh bel âge d'or³⁷¹ !

Le refus d'un âge d'or innocent et hédoniste est lié à l'inexistence supposée des arts et des connaissances : tandis que Galiani insiste sur l'absence d'institutions, de commerce et de système monétaire chez les peuples « sauvages », Genovesi met l'accent sur leur ignorance :

[...] chaque peuple est malheureux là où on ignore les arts, et là où on n'en professe d'autre que celui de tuer et de déshumaniser nos frères. Mais où ignore-t-on les arts ? Où ne connaît-on pas la vie civile. Peut-on connaître le vivre civil sans les lettres ? Allons, allons : dispersons les lettres : qu'il soit fait le même de la sagesse civile : nous aurons fouillé les arts : nous aurons effacées les Villes : nous sommes sauvages, ami : et sauvages, et malheureux, sont pour moi termes synonymes, à condition que M. Rousseau me le permette³⁷².

Pour Genovesi « sauvage » est donc synonyme de « malheureux » : l'idée rousseauiste d'une nature humaine à l'origine innocente et délicate est totalement invalidée. Les écrits de Galiani étant antérieurs à ceux de Rousseau, il n'entrera en polémique avec le philosophe genevois que dans les années 1770, notamment au sujet de l'éducation. La prise en compte de réflexions de Genovesi, postérieures d'une dizaine d'années à celles de Galiani, permet d'identifier une dénonciation commune aux deux disciples de Bartolomeo Intieri. Ils blâment conjointement les peuples « sauvages » et la déshumanisation des hommes induite par d'autres hommes. Le rejet du mythe de l'âge d'or et la critique des « sauvages », se nouent autour d'un idéal fondamental : le besoin de « civiliser » les passions humaines mais également les hommes demeurant encore à l'état de nature. Cet objectif ne peut être réalisable qu'à une époque de renouvellement et de développement des sciences : la nostalgie d'une vie primitive et autarcique, ravalée au rang de fable, est définitivement mise de côté.

³⁷¹ Antonio GENOVESI, *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici i dotti o gli ignoranti dell'abate *** al sig. canonico*** Napoli, Stamperia Simoniana, 1764, p. 38. (« Quando le mogli vogliono fare delle gran finesse a' loro mariti, lor presentano un pugno di pulci, ch'essi ingozzano [...] Dilicatezza ! Felicità degl'ignoranti ! Oh bella età dell'oro ! »).

³⁷² *Ibidem*, p. 64. (« [...] 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. Or può esser egli cognito il viver civile senza delle lettere ? Via, via, su : sbandiamo le lettere : sia fatto dalla sapienza civile : avrem frugato le arti : avrem tolte le Città : siam selvaggi, amico : e selvaggio, e infelice son per me termini sinonimi, purché mel permetta M. Russò »).

* * *

La démystification de l'arsenal des fables ne reste pas confinée, chez Galiani, à une signification humaniste, à l'instar de la querelle des Anciens et des Modernes : le rejet de tout élément fabuleux acquiert un sens social et politique. L'attention qu'il porte au thème des mythes dévoile, d'une part, la nécessité de rechercher les origines de la vie sociale et de s'interroger sur les premières formes de civilisation ; d'autre part, la volonté d'établir avec précision et rigueur une histoire rationnelle différente de celle transmise par les légendes. Tout en critiquant les fables, Galiani essaie de les comprendre, en s'inscrivant dans une approche historique. Cependant, il dépasse cette démarche lorsqu'il considère que les fables sont nuisibles à la société et à son évolution économique. L'accent est alors placé sur le processus d'évolution du genre humain et sur le degré de civilisation atteint au XVIII^e siècle. Une société qui, par sa modernisation administrative et économique, essaie de s'intégrer dans la dynamique européenne doit impérativement, selon Galiani et le cercle des économistes napolitains comme Bartolomeo Intieri et Antonio Genovesi, abandonner toute sorte de chimères : le plaisir que l'homme tire de sa croyance aux fables et aux mythes est largement compensé par le bonheur concret que procure la vie en société. Renoncer aux fables, et notamment à celle de l'âge d'or, devient dès lors indispensable pour jouir des plaisirs que les sociétés modernes procurent aux individus.

Chapitre 3

Le combat contre la superstition

Primus in orbe Deus fecit timor

Horace

« L'homme est un animal crédule, cruel et superstitieux³⁷³ » ; Galiani ne cesse de revenir sur cette idée dans les textes de sa jeunesse napolitaine. Il critique en particulier la superstition qu'il considère, en bon admirateur du poète Horace, comme le corrolaire de la crainte. Son combat s'inscrit dans un mouvement pluriséculaire, engagé par l'Église catholique afin d'assurer au christianisme le monopole de la relation des fidèles au sacré³⁷⁴. La réforme tridentine renforce cette tendance, à la fin du XVII^e siècle, le *Traité des superstitions* (1679) de l'abbé Thiers témoignant bien d'une volonté d'épurer la religion de toute déviance. Le catholicisme, de la Contre-Réforme aux Lumières, incite les fidèles à adopter un comportement bienséant et respectueux à l'égard de ce qu'il édicte comme sacré³⁷⁵.

La superstition représente alors une corruption du religieux : la définition du dictionnaire Furetière, reprise par les hommes des Lumières, la présente comme une « dévotion ou crainte de Dieu mal ordonnée³⁷⁶ ». Dans les interprétations qui assimilent la superstition à un « dérèglement » de la religion, et qui la fondent sur une réutilisation profane de valeurs théologiques, la dénonciation de son irrationalité est explicite : elle est accusée de déboucher sur le surnaturel, rejoignant le savoir hermétique des magiciens, la sorcellerie ou d'autres formes de divination païenne³⁷⁷. Tout en étant une croyance, autrement dit un système de compréhension et de représentation du monde, la superstition est également une pratique. Dans le combat contre les superstitions, Pierre Bayle joue, à l'aube des Lumières, un

³⁷³ BSNSP, XXXI, C, 12, f^o VII.

³⁷⁴ Bernard DOMPNIER, *La superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998.

³⁷⁵ Sur l'évolution du catholicisme durant l'époque moderne voir : Jean DELUMEAU et Monique COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, p. 336.

³⁷⁶ Dans le dictionnaire Furetière : « Devotion, ou crainte de Dieu mal ordonnée. La superstition Payenne portait à adorer les faux Dieux, les idoles. Le peuple, quoy que Chrétien, se laisse aller à plusieurs petites superstitions & ceremonies que les Prêtres s'efforcent de retrancher. C'étoit une grande superstition d'observer le vol des oiseaux, les entrailles des victimes ; & maintenant, de craindre qu'un verre qui se casse, ou une salière qui se renverse, ne soient causes de quelque malheur. Plutarque a voulu montrer que la superstition étoit pire que l'athéisme. Mr Thiers Curé de Chomprord a fait un traité curieux des superstitions populaires ».

³⁷⁷ En ce qui concerne les définitions ainsi que les changements sémantiques de la notion de superstition voir Lucette PEROL, « La notion de superstition » dans *La superstition à l'âge des Lumières*, *op. cit.*, p. 67-92.

rôle important : ses *Pensées diverses sur la comète* (1682) stipulent qu'elles peuvent être plus dangereuses même que l'athéisme³⁷⁸. Au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, les superstitions sont également la cible des libertins : le rejet de ces croyances trouve son origine dans la volonté de libérer l'homme de cet « excès », de ce désordre irrationnel relevant de la fausseté. L'âge des Lumières correspond à une « période d'apogée dans l'emploi du terme à des fins polémiques »³⁷⁹, d'autant que la figure du philosophe commence à s'opposer à celle du prêtre dans la formation des consciences. Utilisée au sein du catholicisme, mais aussi contre lui, la notion de superstition demeure ainsi labile, complexe et ambivalente.

Galiani se saisit à son tour de ce thème, en l'abordant dans différents écrits : une dissertation académique intitulée *Sopra la morte di Socrate*³⁸⁰, un brouillon sur la superstition³⁸¹, un ouvrage inachevé sur les sorcières dont on possède seulement le *Proemio*³⁸², des passages du traité *Della moneta*, ainsi que des lettres échangées avec le comte Punghino. Diverses références aux superstitions apparaissent également dans des textes appartenant à la « période française » de l'auteur : *Dialogues sur le commerce des blés* et *De l'opinion*³⁸³. Par ailleurs, de nombreuses pensées sont disséminées dans ses cahiers sous forme de brouillons, ou encore dans des recueils de maximes ou de citations d'auteurs anciens à ce sujet³⁸⁴.

Cette présence importante de la superstition n'est en rien anodine, elle s'inscrit dans le contexte napolitain du XVIII^e siècle : Franco Venturi a, par exemple, souligné les tentatives étatiques d'éradication de la superstition à l'échelle du royaume de Naples³⁸⁵. Celles-ci se situent d'une part, dans le *continuum* de l'essor de l'esprit scientifique, et de la méthode expérimentale visant à écarter l'irrationnel de toute explication des mécanismes naturels, et d'autre part, dans une positionnement anticurialiste. A titre d'exemple, dès les années 1720, l'*Istoria civile del regno di Napoli* (1723) de Pietro Giannone livre une critique acerbe des abus et des richesses du clergé. Dès le début du règne de Charles de Bourbon (1734), les

³⁷⁸ Voir Antony MCKENNA, *Pierre Bayle et la superstition*, *op. cit.* ; Bernard DOMPNIER, *La superstition à l'âge des Lumières...op.cit.*, p. 49-65.

³⁷⁹ Bernard DOMPNIER, *op. cit.*, p. 38. Sur la lutte contre la superstition au tournant du XVII^e et XVIII^e siècle voir également William MONTER, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1987 (en particulier p. 161-181).

³⁸⁰ BSNSP, XXXI, A, 9, f°83r-86v.

³⁸¹ BSNSP, XXXI, A, 10, ff. 124-125 (il s'agit d'un brouillon sur la superstition intitulé « Della superstizione »)

³⁸² BSNSP, XXXI, C, 14, f°145r-148r ; la lettre à Bartolomeo Intieri et le *Proemio* ont été publiés par Luciano Guerci et Furio Diaz dans *Opere*, *op. cit.*, p. 813-819.

³⁸³ *De l'opinion*, publié par Fausto NICOLINI, « Un inedito dell'abate Galiani... » *op. cit.*, p. 139-156.

³⁸⁴ BSNSP, XXXI, C, 18. Il s'agit d'un cahier intitulé « Fatti e detti memorabili » qui contient des mots par ordre alphabétique dont les définitions étymologiques intègrent parfois des citations d'auteurs antiques ; XXX, C, 8. Dans ce mélange d'écrits différents la superstition est mentionnée deux fois sous forme de pensées diverses.

³⁸⁵ Franco VENTURI, « L'Illuminismo nel Settecento europeo... », *op. cit.*, p. 176.

tensions entre l'Église et l'État se renforcent - surtout à cause de la nécessité d'assurer l'autonomie du second, du point de vue des finances et de l'ordre public - et débouchent sur le Concordat de 1741³⁸⁶. On ne peut ainsi considérer séparément la dénonciation de la superstition et celle du pouvoir religieux, et il convient d'en mesurer la diffusion au sein des différents groupes sociaux.

Suivre la pensée de Galiani relative aux superstitions conduit à interroger les cibles de sa critique, ainsi que les idées et les pratiques qu'il fait entrer dans le champ de ce « dérèglement ». Comment définit-il la superstition et pourquoi la considère-t-il si négativement ? Sa condamnation s'inscrit-elle dans une démarche de purification de la religion à l'instar du christianisme éclairé ou s'inspire-t-elle de courants plus radicaux des Lumières ? Son discours exprime-t-il une préoccupation théologique, philosophique, culturelle ou bien politique, en relation avec la conjoncture de la seconde moitié du siècle ?

³⁸⁶ Voir Anna Maria RAO, *Il regno di Napoli, op. cit.*, (p. 63-66 en particulier).

3.1 La superstition : une corruption

Galiani, de manière réitérée, assimile la superstition à la « corruption », dont l'étymologie latine (*cum* « avec » ; *rumpere* « rompre ») indique une rupture et une détérioration. L'idée d'altération renvoie d'abord au champ anthropologique et à la conformation psycho-physique de l'homme : Galiani rapproche la superstition de l'état de nature, « la nature nous produisant sales et déformés par la laideur de toute sorte de vices »³⁸⁷. Ainsi l'homme, comme nous l'avons vu précédemment, est-il livré à des passions brutales et irrationnelles, dont la superstition fait partie. Cette dernière est également considérée comme une bassesse morale, la « viltà » (lâcheté). Cette forme de « dégénérescence » concerne-t-elle l'ensemble de la société ou ne touche-t-elle que certains individus ? Quelles sont ses repercussions sociales ?

3.1.1 L'origine passionnelle de la superstition

L'homme porte avec lui à sa naissance une âme lâche et infirme. Car il est lâche, il est timide, envieux et jouissant du mal d'autrui. Car il est timide, il est crédule, mensonger, vindicatif dans les offenses, et cruel. Celui qui pourrait lier quasiment ensemble dans un alambic et distiller ces quatre affections de la timidité, de l'envie, de la crédulité et de la malveillance, il en extrairait certainement comme substance la superstition³⁸⁸.

En exprimant la préoccupation philosophique de considérer et connaître l'homme tel qu'il est « naturellement », Galiani met l'accent sur l'origine passionnelle de la superstition, due à la faiblesse de la nature humaine. Ces lignes, tirées d'un brouillon de deux pages sur la superstition intitulé *Della superstizione e delle cause di essa (De la superstition et des causes de celle-ci)*³⁸⁹, témoignent de l'attention accordée à la nature de l'homme et à la classification de ses passions « primitives » : avant d'être un fait social, la superstition est un trait de

³⁸⁷ BSNSP, XXX, A, 10, f° 124r. (« Producendoci la natura d'ogni bruttezza di vizj sozzi e diformati »)

³⁸⁸ BNSB, XXX, A, 10, f° 124r-124v. (« L'uomo reca con se nel nascere un animo vile, ed infermo. Perché egli è vile, è timido, invidioso, e godente del male altrui. Perché è timido è credulo, bugiardo, e nelle offese vendicativo, e crudele. Chi potesse queste quattro principali affezioni delle timidezza, invidia, credulità e maleficenza, unite insieme quasi in un lambicco distillare ne trarrebbe certamente fuori per succo la superstizione. Ce même passage apparaît, avec des variantes, dans le *Proemio* de l'ouvrage sur les sorcières : « L'uomo reca con sè nel nascere un animo vile ed abietto ; perché è vile, è timido, invidioso, e godente del male altrui. Perché è timido, è vendicativo con ogni altro della specie sua, e fuori che la donna e i bambini suoi, che in lui come più forte naturalmente si fidano e s'appoggiano, odia ciascuno, ed è solo di sé stesso ammiratore e amante. Chi potesse queste quattro principali passioni della timidità, invidia, crudeltà e maleficenza quasi in un alambicco distillare, ne trarrebbe certamente fuori per succo la superstizione »).

³⁸⁹ Cf. annexe n°7.

caractère humain. Vu sous cet angle, tout homme peut être superstitieux. Considérer la superstition à partir des tempéraments humains (des années plus tard le baron d'Holbach montrera l'intérêt d'évaluer les différentes croyances en suivant cette même méthode) permet à Galiani d'expliquer sa genèse par une inclination essentiellement malheureuse, perverse et cruelle. Cette interprétation passionnelle justifie-t-elle ou excuse-t-elle le superstitieux ? Dans quelle mesure la superstition fait-elle partie du développement de l'esprit humain et quel est le processus qui pousse l'homme à s'y réfugier ?

L' « umana inferma natura » : crainte et tristesse

La mobilisation des quatre passions principales de l'homme – la timidité, l'envie, la crédulité et la malfaisance – renforce l'idée d'une faiblesse intrinsèque. En cela, Galiani reprend les arguments largement développés par les philosophes analysant la complexité des mécanismes passionnels de l'homme. La volonté de dénoncer la faiblesse humaine rejoint l'objectif de mettre en valeur l'erreur, comme Bayle et Fontenelle l'avaient montré auparavant³⁹⁰. Dès les premières lignes de *Della superstizione, e delle cause di essa*, Galiani postule une « nature humaine malade » fondamentale et universelle. Le thème de la « fragilité » de la nature humaine et son lien étroit avec la superstition est repris dans sa dissertation *Sopra la morte di Socrate* : la récurrence de ce constat sert à dénoncer la facilité avec laquelle l'homme se laisse emporter par le faux, sa propre faiblesse produisant son erreur. Avant d'être une « crainte de Dieu », comme le stipule la définition du *Dictionnaire de Furetière*, la superstition est pour Galiani une crainte plongeant ses racines dans la structure psycho-physique de l'être humain.

Mais au contraire, on peut justement définir la superstition comme cette croyance, qui non seulement n'améliore pas les âmes corrompues, mais est entièrement formée par la corruption des âmes, et elle retient, presque comme le fruit d'une racine vénéneuse, toutes les malignités de son principe³⁹¹.

Ici la superstition est à la fois cause et effet de la dégénérescence de l'esprit humain. Galiani emploie le terme « croyance » pour désigner la superstition, tandis que dans le

³⁹⁰ Gianni PAGANINI, *Fontenelle et la critique des oracles... op. cit.* ; Gianni PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

³⁹¹ BSNSP, XXX, A, 10, f°124r. (« Ma per contrario la superstizione si può giustamente definire, quella credenza, che non solo non migliora gli animi corrotti, ma dalla corruzione degli animi è intieramente formata, e ritiene, quasi frutto di radice velenosa, tutte le malignità del principio suo »).

Proemio du livre sur les sorcières (où figure, avec quelques variantes, le même passage)³⁹², il est remplacé par celui de « religion ». La modification, loin d'être anodine, renseigne sur la parenté sémantique des deux termes et indique que la superstition peut aisément se confondre avec la religion³⁹³. Le lexique employé dans cette définition de la superstition est connoté négativement, les termes « corruption », « infectée » et « malignité » appartiennent au même champ sémantique, celui d'une anthropologie pessimiste. L'idée selon laquelle la superstition tire son origine des dispositions perverses de l'âme humaine est également mise en avant par David Hume dans son *Essai sur la superstition et l'enthousiasme* :

C'est maintenant une maxime établie que la corruption des meilleures choses engendre les pires. Une des preuves les plus communes de cette vérité est celle qui se tire des effets pernicieux de la superstition et de l'enthousiasme, corruptions l'une et l'autre de la vraie religion³⁹⁴.

Hume précise ensuite que la superstition et l'enthousiasme, ces « fausses religions », sont différentes entre elles tout en étant funestes. Comme Galiani, il mobilise le thème de la « corruption » pour désigner la mutation de la « vraie religion » en une autre, jugée fausse. Pour lui aussi, la superstition est liée à la terreur et la peur, ce qu'il détaille dans plusieurs passages de son traité :

L'esprit de l'homme est sujet à certaines terreurs, à certaines appréhensions inexplicables, qui naissent d'une situation personnelle ou publique malheureuse ; d'un mauvais état de santé, d'une humeur sombre et mélancolique, ou de la réunion de toutes ces circonstances. Dans un tel état d'esprit, il faut redouter milles maux inconnus de la part d'agents également inconnus ; et quand il n'y a rien de réel à craindre, l'âme aussitôt, s'activant à ses propres dépens et s'abandonnant à son inclination dominante, s'invente des objets imaginaires, à la puissance et la malveillance desquels elle ne met pas de limites. [...] La faiblesse, la crainte et la mélancolie, jointes à l'ignorance, sont les vraies sources de la superstition³⁹⁵.

³⁹² Un passage de ce court texte apparaît, bien qu'avec des variantes, dans les dernières lignes du *Proemio sull'opera sulle streghe*. Ce dernier, annoncé par Galiani à son maître Intieri dans une lettre datée 1752, n'a pourtant jamais été achevé. Probablement *Della superstizione* est soit une esquisse préparatoire de cet ouvrage sur les sorcières qui n'a jamais vu la lumière, soit sa continuation, d'autant plus que dans le manuscrit figure en bas du titre « chapitre deux ». Le titre du brouillon sur la superstition exprime clairement la tentative de rechercher les « causes » de cette croyance à partir de la nature de l'homme.

³⁹³ Sur la notion de « croyance » voir : Jean POUILLON, « Remarques sur le verbe “croire” », dans Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 43-51, Repris sous le titre « Le cru et le su », dans Jean POUILLON, *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, p. 17-36 ; Dan SPERBER, « Les croyances apparemment irrationnelles », *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 49-85.

³⁹⁴ David HUME, *Essais moraux, politiques et littéraires*, éd. par Michel MALHERBE, Paris, Vrin, 2009, p. 25.

³⁹⁵ *Ibidem*.

Les « terreurs », et plus largement la crainte, constituent pour Hume l'inclination dominante des hommes, accompagnée de la faiblesse, de l'ignorance et de la tristesse. Contrairement à Galiani, qui met en valeur la cruauté humaine, il insiste davantage sur la mélancolie. La « crainte » et l'« ignorance » sont toutefois cruciales dans leur conception de la superstition : dans la lignée de Hobbes et Spinoza, ils croisent l'ignorance et les passions, spécialement le *timor*, et la jugent responsable de la superstition³⁹⁶.

Par un jeu de similitudes, une âme humaine lâche et perverse ne peut que générer une croyance possédant les mêmes caractères. Galiani met ainsi en évidence comment la peur et la crainte dominant l'homme lui donnent une idée de la divinité qui correspond à ces mêmes passions, autrement dit une idée imparfaite :

On ne peut pas considérer la superstition, sans croire et espérer à beaucoup de divinités toutes lâches ; et cela pour beaucoup de raisons. D'abord la lâcheté de l'esprit inculte et reserré sur de faibles connaissances engendre une opinion basse, et une grande familiarité avec les Dieux qui sont autant aimés que respectés avec des caresses, des boutades, et parfois même avec des insultes et des menaces. Mais celui qui ne croit qu'en un seul, en aura toujours une idée trop grande et magnifique pour pouvoir y prendre soin presque pareillement. En second lieu, l'envie et la jalousie misérable étant des qualités conjointes aux âmes lâches ; et le fait de craindre et d'inquiéter à chaque événement extraordinaire, selon que quelque chose de nouveau et de terrible apparaît fait subitement naître une adoration tendre et familière vers celui qui, étant cru plus puissant, rassure l'esprit de sa peur³⁹⁷.

L'esprit faible se sert de la croyance afin de soulager sa condition : dans ces lignes Galiani laisse apercevoir une critique de l'instrumentalisation de la religion par les hommes « incultes ». Les passions, comme la jalousie ou l'envie, sont manifestement responsables de l'élaboration d'une croyance fondée sur des intérêts. Par conséquent, la religion peut changer de forme en fonction de son utilité pour l'individu qui, selon les cas, traite les divinités avec un excès de « familiarité » ou de vénération : il en ressort une foi impure et intéressée.

³⁹⁶ Baruch SPINOZA, *Ethique*, éd. par Bernard PAUTRAT, Paris, Seuil, 2010. Dans le langage spinozien la crainte est une « tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute » (§ XIII, prop. LIX).

³⁹⁷ BSNP, Ms XXX, A, 10, f°124v. (« Non si può dare superstizione, senza credere e sperare a molte, e tutte vili divinità ; e ciò per molte cagioni. Imprima la viltà dell'animo inculto e ristretto fra brevissime conoscenze genera opinione bassa, e familiarità grande co' Dei che con carezze, e scherzi, e talor anche con ingiurie, e minacce sono anzi amati, che riveriti. Ma chiunque ne crede uno solo ne avrà sempre idea troppo grande, e magnifica per potervi quasi del pari trattare. In secondo luogo essendo qualità congiunte agli animi vili l'invidia e la miserabile gelosia ; ed il temere ed adombrarsi ad ogni straordinario accidente, secondocché appare alcuna cosa nuova e terribile nasce subitamente una adorazione tenera e familiare verso chi essendo creduto più potente rassicuri l'animo dalla paura »).

Bien que le discours ne se prolonge pas dans le champ du politique, il laisse entrevoir l'aspect pernicieux de la superstition en tant qu'esclavage ou assujettissement à un pouvoir supérieur, car la subordination dépend de la crainte. Galiani fait état de l'asservissement à la divinité de l'« esprit lâche » :

Or il n'est pas possible qu'un esprit lâche s'adapte à avoir son protecteur en commun avec ses ennemis ; mais, au contraire, il le choisit pour lui seul, et il en est extrêmement jaloux ; et puisqu'il est seul à l'aimer et à l'honorer, le sot adorateur, dans ses désirs et toujours selon les siens, pense à le satisfaire, c'est pourquoi il croit qu'il lui est plus obligé qu'à tout autre homme. Fruit de cette servitude et de ce respect intéressés il veut d'abord la haine de ses ennemis, et la vengeance des offenses reçues³⁹⁸.

La référence à la « servitude » et au « respect intéressés » montre la dimension purement utilitariste de cette croyance : la crainte s'alimente de l'espoir, l'envieux désirant toujours plus de malheur pour l'autre. L'explication passionnelle de la superstition témoigne aussi chez Galiani de l'absence de raison de l'homme superstitieux. Sa raison est, de fait, affaiblie par les passions qui causent un égarement de son imagination : il est donc mu par un jugement purement affectif et passionnel. Désigner alors la superstition comme une « corruption » renvoie à l'idée d'un chaos, d'un désordre des idées et du comportement, ainsi qu'à une croyance pervertie par les passions ; autant d'éléments qui ne contribuent pas au bonheur, but ultime de toute action humaine pour Galiani. Toutefois, la superstition est aussi un moyen, pour les esprits « incultes », de tempérer une condition de vie incertaine et malheureuse : générée par la lâcheté de l'esprit humain, elle est également liée à des conditions externes, comme la maladie et l'adversité.

Une croyance grossière en la fortune

Le doute, l'incertitude, la précarité et l'inquiétude constituant un terrain sur lequel s'épanouit la superstition, Galiani se penche sur les circonstances qui conduisent les hommes vers ce type de croyance et de comportement. Pour montrer de quelle manière l'individu superstitieux jouit de capacités d'action réduites, il mobilise le concept de « fortune », emprunté au *Prince* de Machiavel (1513). La fortune, qui renvoie tout à la fois au hasard et

³⁹⁸ *Ibidem*, f°125r. (« Ora non è possibile che uno spirito vile s'adatti ad aver comune co' suoi nemici il suo protettore ; ma anzi per se solo lo sceglie, e n'è oltremodo geloso ; e perché solo è ad amarlo ed onorarlo, e ne' desiderii di lui che lo sciocco adoratore sempre secondo i suoi misura a soddisfarlo, perciò lo crede a se più che ad ogni altro obbligato. Frutto di questa interessata servitù ed ossequio vuole che sia primieramente l'odio de' suoi nemici, e la vendetta delle offese ricevute »).

aux occasions qu'il offre aux hommes, introduit le désordre dans le monde. Les esprits faibles tentent de s'en prémunir par tous les moyens. Dans un passage de *Della moneta*, Galiani souligne, sans citer explicitement la superstition, dans quel type de désarroi la fortune plonge les hommes des temps anciens :

Pendant les siècles d'ignorance, les hommes étaient saisis d'épouvante par les coups du sort et de la fortune, à tel point que, saisis de peur, ils fuyaient comme s'ils étaient poursuivis par un cheval indompté au galop. Ils tentaient d'échapper aux coups du sort de leur mieux³⁹⁹.

Les « premiers » peuples sont à nouveau décrits comme inaptes à se maîtriser ; dominés par la peur, ils se tournent vers l'irrationnel. La superstition cause du trouble, une forme de « carence culturelle », autrement dit un système de compréhension et de représentation du monde grossier et imparfait. Dans cette condition, seules les « vraies sciences » peuvent, selon Galiani, affranchir l'homme de leur subordination au hasard :

Les lumières des vraies sciences révélèrent qu'en définitive rien n'est moins fortuit que le hasard, que les événements se reproduisent selon un ordre constant et des raisons bien déterminées et que, entre le présent assuré et l'avenir incertain, on peut découvrir quelque proportion. La peur s'apaisant peu à peu, les hommes, domptant le sort, commencèrent à se confier à la fortune, à l'appivoiser et à jouer avec. [...] Après les jeux, on passa à des choses plus sérieuses : les voyages en mer, la vie des hommes, les récoltes des campagnes, pendant si longtemps jouets du sort, furent, d'après moi, mesurés, appréciés, assurés contre les vicissitudes du sort, et ce fut la prudence de l'homme qui saisit les rênes et qui enchaîna la fortune [...] Ainsi, grâce aux mathématiques, beaucoup de conventions furent-elles redressées, et la justice, que les ténèbres des fausses sciences en avaient chassée, fut rétablie. Le risque pris par les hommes devant le sort fut calculé, et restreint dans des limites certaines et bien établies⁴⁰⁰.

La leçon de Machiavel est réélaborée, s'articulant ici autour de la confiance dans les sciences : la « vertu » machiavelienne – chargée de contrôler les agents externes provoqués par la fortune – est remplacée par les sciences, car l'exactitude des mathématiques rend

³⁹⁹ *Della moneta, op. cit.*, p. 251. (« Nei secoli d'ignoranza gli uomini prendevano tanto spavento degli accidenti del caso e della fortuna, che, non altrimenti che da un cavallo indomito e calcitante, fuggivanla paurosi, e da lei cercavano salvarsi alla meglio »).

⁴⁰⁰ *Della moneta, op. cit.*, p. 251-252. (« La luce delle vere scienze scoperse finalmente niuna cosa esser meno fortuita del caso ; avere le sue vicende un ordne costante ed una regolata ragione ; e potersi tra il certo presente a l'incerto avvenire trovar proporzione. Così quietata a poco a poco la paura, cominciarono gli uomini domesticatisi colla fortuna a trattarla e agiocarvi intorno. [...] Da'giuochi si passò a cose più serie ; e furono le navigazioni, le vite degli uomini, e le ricolte nelle campagne, state già tanto tempo scherno della sorte, furonio, io dico, misurate, apprezzate, e contro l'arbitrio della fortuna assicurate, ponendole la prudenza umana le redini e le catene. [...] Così mediante le matematiche, furono raddrizzate molte convenzioni, e richiamatavi quella gisutizia che le tenebre delle false scienze ne avevano discacciata. L'ardire degli uomini incontro al caso fu calcolato e ristretto tra limiti certi e stabiliti »).

possible une parfaite maîtrise des événements extérieurs. L'essor des sciences et le perfectionnement des connaissances physiques et mathématiques au cours du siècle servent donc au philosophe pour discréditer les croyances, telle la superstition, qui ne sont pas fondées sur l'exactitude des explications scientifiques.

La « fortune » est ainsi apparentée à la superstition et considérée comme une croyance « vulgaire » : dans la harangue *Delle lodi di Papa Benedetto XIV*⁴⁰¹, rédigée à la suite de la mort du pape en 1758, Galiani invite à attribuer à la vertu, plutôt qu'à la fortune, la carrière de Benoît XIV. Rappelons que son pontificat coïncide avec une période d'ouverture : la religion catholique se renouvelle à la lumière des nouvelles orientations culturelles, le pape encourageant de même les sciences. Le portrait que Galiani brosse de ce pape exprime un sentiment d'estime profonde pour son ouverture d'esprit, sa modération, et son action vertueuse :

Aucun ne devrait croire devoir attribuer ce nouvel exemple non à la vertu, mais à ce que le peuple appelle les rencontres favorables de la fortune. Le sort utilise, il est vrai, ces petits instruments et ces armes, lorsqu'il ne trouve pas assez de hauteur, de mérite, de fermeté, de qualités mâles et solides, qui suffisent à fonder et élever tout son édifice. Mais quand le matériel noble lui est préparé par la vertu, il méprise rapidement et réfute les siens, et comme le fait un fleuve gonflé par une grande quantité d'eau, il ne va pas rechercher des fossés étroits et des bas canaux pour s'y écouler, mais défonce lui-même de toute part un large lit, et il le creuse profondément, et il s'y répand dans le même instant⁴⁰².

La métaphore du fleuve, très percutante, véhicule l'idée d'une « fortune » mise au service de la vertu : la soumission de la fortune au « mérite » est développée amplement afin de célébrer la grandeur des actions et qualités du pape le mettant à l'abri des coups du sort. La « lumineuse vertu » de Benoît XIV sert aussi à contrer clairement ceux qui croient que sa carrière repose sur la fortune. Galiani insiste également sur la difficulté de son pontificat – « *tempi duri e spinosissimi* » (« temps durs et épineux ») – face aux discordes internes et à la corruption contre laquelle il s'est élevé⁴⁰³. Cette apologie de Benoît XIV, passionnée et

⁴⁰¹ La harangue *Delle lodi di Papa Benedetto XIV* est publiée dans *Opere, op.cit.* p. 319-356.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 322-323. (« Né creda alcuno doversi così nuovo esempio attribuire non alla virtù, ma a quegli che il volgo chiama favorevoli incontri della fortuna. Usa, egli è vero, la sorte questi suoi piccoli strumenti ed ordigni, quando non trovi tanta altezza di merito, tanta fermezza di qualità maschie e sode, che bastino a fondare ed innalzare tutto l'edificio suo. Ma quando il nobile materiale le è dalla virtù apparecchiato, ella disprezza tosto e rifiuta i suoi, e come fiume gonfio per gran piena d'acque non va ricercando stretti fossi e bassi canali per corrervi dentro, ma da sé stesso rompe in qualunque parte largo letto, e lo scava profondamente, e se ne avvale in un istante medesimo »).

⁴⁰³ Mario ROSA, *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969 (en particulier p. 49-81) ; Mario ROSA, *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Rome, Herder Editrice e Libreria, 1981. Le pontificat de Benoît XIV fut pourtant marqué, dans les années 1748-1756 par une préoccupation envers les

enthousiaste, vise à mettre en évidence son engagement dans les domaines religieux, politique et culturel.

Fortune, vertu et superstition figurent aussi dans la dédicace au roi Charles de Bourbon au volume sur les *Pitture Antiche che si conservano nella Real Villa di Portici dissotterrate per ordine della Maestà del Re* (1756)⁴⁰⁴. La découverte des peintures antiques près de Portici y est célébrée par Galiani comme le fruit de la « vertu » et du mérite du roi Charles, sans tenir nullement compte de la fortune :

La plupart des gens ont, Monseigneur, une fausse et déraisonnable opinion de la fortune, en la considérant comme une divinité aveugle, qui toujours, ou presque toujours, en dépit de la vérité et du mérite régit l'ordre des choses terrestres avec sa main toute-puissante, à la fois fatale distributrice des prospérités humaines et des misères également injustes. Laquelle opinion si dans les temps anciens, quand le Monde fut aveuglé par les ténèbres des vaines superstitions, était pardonnable, aujourd'hui que les Hommes ont été conduits par la lumière de l'Évangile à la vraie nouvelle de la Divinité, je n'estime pas certain qu'on puisse la soutenir en aucune manière. Cette fortune n'étant, ni pouvant, être autre chose que la Providence même de Dieu, qui est celui qui osera conquérir celle-ci qui est très juste et très sage ? La Fortune n'est donc pas aveugle mais nous, nous sommes aveugles, qui n'arrivons pas à reconnaître la finalité ultime de ses éternels, et admirables ordonnancements. Ce n'est pas la Fortune qui est folle mais nous, qu'en jugeant déraisonnablement notre mérite, nous l'accusons d'être injuste, si jamais elle ne nous récompense de pas ce mérite, qu'en vérité nous n'avons pas. Mais en réalité elle est toujours une juste distributrice, uniquement crue idiote quand la naturelle envie éclipse le mérite d'autrui ou les fautes par nous commises que nous n'aimons pas reconnaître, ni confesser. À la lumière de cette réelle opinion, on aperçoit quelle est cette merveilleuse Fortune, Monseigneur, qui dans toutes vos actions vous accompagne, et presque obéissante et esclave se soumet à vous, et vous suit⁴⁰⁵.

progrès du rationalisme dans les institutions ecclésiastiques. Symbole de cette inquiétude : la condamnation de l'*Esprit des lois* de Montesquieu en 1751.

⁴⁰⁴ BSNSP, Ms, XXXI, C, 10. Galiani fut membre de l'*Accademia Ercolanense*, fondée le 13 décembre 1755 par Charles de Bourbon. L'objectif de l'académie était d'étudier et publier les trésors fouillés dans le site d'Herculanum. Sur cette institution importante voir : Giuseppe CASTALDI, *Della Reale Accademia Ercolanense, dalla sua fondazione sinora con un cenno biografico de' suoi soci ordinari*, Naples, Tipografia Porcelli, 1840 ; Elvira CHIOSI, « La Reale Accademia Ercolanense. Bernardo Tanucci fra politica e antiquaria », dans Raffaele AJELLO et Mario D'ADDIO, *Bernardo Tanucci statista letterato giurista*, vol. II, Atti del convegno internazionale di studi per il secondo centenario 1783-1983, Naples, 1986, p. 493-517.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, f° Ir-IV. (« Hanno il più delle genti, Signore, falsa ed irragionevole opinione della fortuna, stimandola una cieca divinità, che sempre, o quasi sempre a dispetto della virtù, e del merito regga colla onnipotente sua mano l'ordine delle terrene cose, e sia delle umane prosperità, e miserie egualmente ingiusta, che fatale distributrice. La quale opinione se negli antichi tempi quando fù il Mondo dalle tenebre di vane superstizioni accecato era condonabile, oggi, che dalla luce dell'Evangelio sono stati gli Uomini alla vera notizia delle Divinità condotti, non mi pare certamente di sostenere in modo veruno. Perché non essendo, nè potendo essere questa fortuna altro che la stessa Provvidenza di Dio, quale è colui, che d'esser essa rettilissima sempre, e sapientissima ardirà conquistare ? Non è adunque la Fortuna cieca, ma noi ciechi, che delle sue eterne, ed ammirabili ordinazioni il remoto fine non giungiamo a ravvisare. Non è la Fortuna pazza, ma noi, i quali insensatamente del merito nostro giudicando, lei d'essere ingiusta accusiamo, qualora quel merito in noi non premia, che in verità non abbiamo. Ma veramente ella è sempre equa compartitrice e solo allora creduta stolta, quando o la naturale invidia ci offusca l'altrui merito, o le colpe da noi commesse non ci piace conoscere, e

Tout en reniant la « Fortune aveugle » renvoyant à l'idée de chaos, Galiani avance une fois de plus qu'il existe un principe d'ordre régissant le monde et coïncidant avec la Providence. La superstition, pensée comme « vaine », inutile et futile paralyse toute forme de « vraie » connaissance et d'action. Symbole des « ténèbres anciennes », elle s'oppose à un présent « éclairé » et à la « vraie » Divinité. La critique de la fortune et de la superstition est plus incisive dans ce texte officiel destiné à la publication : Galiani insiste sur l'importance de l'action de l'homme confronté aux événements de la vie. Différents passages de la dédicace soulignent le contraste entre la passivité humaine vis-à-vis de la fortune et le comportement agissant qui ne se laisse pas dominer. Tout en mentionnant la confusion des idées sur le sort, Galiani dénonce clairement la soumission de l'homme à ce dernier. Cela montre comment les réflexions sur la superstition ont, *in nuce*, une forte incidence sociale : combattre cette déviation implique aussi un effort de soustraction de l'homme à toute forme de soumission idéologique.

L'âpre critique de la fortune sert ici à affirmer que la découverte de monuments antiques est due au mérite et à la « vertu » du roi⁴⁰⁶ : « *non è fortuna, come il volgo si persuade, ma un giusto premio della vostra meravigliosa, e quasi divina virtù* » (« non pas fortune, comme le peuple en est persuadé, mais un juste prix de votre merveilleuse, et presque divine vertu »)⁴⁰⁷. La perspective philomonarchique – la préface est une véritable célébration de la prospérité du royaume de Naples sous le règne de Charles de Bourbon – n'implique pas une mutation des idées telle que Galiani l'exprime dans ses brouillons ou dans les autres ouvrages (*Della moneta* et la harangue). Le refus de la superstition est teinté de pragmatisme – elle est « vaine » parce qu'elle empêche l'action de l'homme – et a dimension politique. L'appel à la responsabilité et à l'action guidée par la « vertu » induit une confiance dans la capacité des hommes à interpréter les faits et, par là-même, à se donner les moyens de s'en rendre maîtres.

Il s'agit alors de lutter contre la superstition avec des armes adéquates, par le perfectionnement « des arts », comme Galiani le stipule dans les *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), un autre texte de la période française :

confessare. Al chiaro lume di questa vera opinione si scorge quale sia quella meravigliosa Fortuna, Signore, che in tutte le vostre azioni vi accompagna, e quasi ubbidiente e serva vi si sottomette, e vi siegue »).

⁴⁰⁶ À partir de 1738, par volonté de Charles Bourbon, sont entamés les fouilles d'Ercolano et dix ans après celles de Pompei. Les découvertes archéologiques suscitent un vaste intérêt à la fois en Italie et à l'étranger mais, malgré cela, ne réussissent pas à réveiller les milieux culturels napolitains. À ce propos voir Ferdinando BOLOGNA, *La riscoperta di Ercolano e la cultura artistica del Settecento europeo*, dans *Le antichità di Ercolano*, Naples, Guida, 1988, p. 81-105.

⁴⁰⁷ BSNSP, Ms, XXXI, C, 10, f°IIr.

La superstition enfin s'engendre chez un peuple qui vit toujours dans l'incertitude d'un succès de récoltes, au-dessus de tous les efforts de l'homme ; la crainte et l'espérance forment le sol naturel de cette plante qu'on veut faner à l'instant qu'elle est à l'abri de l'incertitude et des malheurs. Vous n'avez vu aucune époque dans l'histoire de diminution de la superstition qui ne fût en même temps celle de la perfection des arts⁴⁰⁸.

Les progrès des connaissances sont bien, pour le philosophe, un moyen d'éradication des croyances irrationnelles ; la lutte contre les superstitions acquiert ainsi une dimension culturelle. Ses réflexions laissent aussi transparaître une lecture sociale de ce phénomène de croyance : celle du passage d'une préoccupation strictement théologique, caractéristique du siècle précédent, à des questionnements sociologiques et politiques. Il y a désormais lieu de saisir et de dénoncer les répercussions sociales de la superstition, surtout celle qui touche le peuple des campagnes :

Enfin pour achever le tableau, un peuple purement agricole est le plus malheureux des peuples ; livré à la servitude, à la superstition et à l'indigence, il cultive d'autant plus mal, que la culture est sa seule occupation, et il souffre d'autant plus les horreurs de la disette, qu'il n'a que des productions de la terre pour tout bien⁴⁰⁹.

Le « peuple agricole », dont il souligne la précarité et la dépendance, est soumis à une peur constante qui le mène, plus que d'autres catégories sociales, à sombrer dans la superstition, vue comme une sorte de structure mentale sécurisante. Ce mélange de crainte et d'espoir est déjà présent dans l'*Ethique* (1677) de Spinoza, où l'une ne va pas sans l'autre⁴¹⁰. L'homme est ainsi soumis au hasard et à la fortune : incapable de dominer les circonstances, il se laisse dominer. Face au danger, ne pouvant trouver secours dans la raison ou dans les sciences mathématiques, il a recours au baume fictif de la superstition.

Si Galiani insiste sur les causes socioculturelles de la singularité du rapport entretenu par le « peuple agricole » avec la superstition, il élargit cette croyance bien au-delà du *vulgus* ignorant.

⁴⁰⁸ *Dialogues sur le commerce des blés, op. cit.*, p. 455.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ L'explication des passions est abordée par Spinoza dans le livre « De affectibus » de l'*Ethique*.

3.1.2 De la corruption de l'esprit humain à celle de la religion

Entendu dans le sens des présocratiques, comme Anaximandre et Héraclite, ou encore dans celui d'Aristote et de Platon, la corruption est directement liée, selon une relation dialectique, à la génération, autrement dit à la production. Dans l'article « Corruption » de l'*Encyclopédie*, d'Alembert se range du côté de la signification aristotélicienne en reprenant l'idée de ces deux pôles antithétiques. La corruption de l'esprit humain, tel que Galiani la décrit, provoque inévitablement celle de la religion. Le désordre des passions auquel le superstitieux est soumis ne peut que conduire à une confusion de la foi dont il faut mesurer les repercussions sociales, mais aussi politiques.

Vraie et fausses religions : pour une foi religieuse intime

De par la fragilité de sa nature et le désordre de ses passions, l'homme superstitieux affecte la pureté religieuse : la corruption de son esprit génère une « fausse religion ». Dans l'*Histoire des oracles* (1687), Fontenelle accuse les préjugés d'avoir atteint la « vraie religion » en se confondant avec elle, mais surtout en attirant sur eux un respect non mérité. Afin d'éviter cette confusion dénoncée par Fontenelle, Galiani distingue soigneusement la *religio* de la *superstitio*, et en précise les différences. Dans un passage de *Della superstizione*, il affirme que la « vraie religion » constitue le seul moyen de perfectionnement, tandis que la « fausse » est accusée de gâcher l'esprit :

Puisqu'il n'y a aucune chose qui rende nobles et vertueux nos esprits [...] autant que la vraie connaissance de l'être suprême, et de ses sagesse, bonté et toute-puissance ; ainsi la fausse religion les gâte, et les corrompt si monstrueusement qu'ils les fait encore pire de ceux de toute bête plus féroce, et plus lâche. C'est pourquoi la nature nous produisant déformés par la laideur de toute sorte de vices, la vraie religion n'est autre que celle qui nous purge de ces taches, et qui nous rend amis entre nous, et pour cela plus semblables à la Divinité⁴¹¹.

La vraie connaissance de Dieu s'apparente à la reconnaissance de ses qualités. La *religio* caractérise donc Dieu de manière positive en l'éloignant de l'imperfection humaine.

⁴¹¹ BSNSP, XXX, A, 10. (« Siccome niuna cosa è che renda nobili e virtuosi gli animi nostri [...] quanto la vera cognizione dell'ente supremo, e della sapienza, bontà, ed onnipotenza sua ; così la falsa religione gli guasta, e corrompe tanto mostruosamente che gli fa peggiori assai di quelli d'ogni bestia più feroce, e più vili. Perché producendoci la natura d'ogni bruttezza di vizj sozzi e diformati, la vera religione altra non è, che quella, che di tali macchie ci purga, ed amici tra noi, e perciò simili alla Divinità ci rende »).

Inversement, la *superstitio* donne une connotation négative à la divinité et la rapproche des hommes ou des éléments naturels, comme Galiani l'affirmera quelques années plus tard dans *De l'opinion* :

Par une règle puéride d'analogie, l'homme a animé les éléments et les autres corps de la nature. De là les premières idées grossières de la religion. L'air, l'eau, le soleil, les montagnes, etc., premières divinités. Marchant sur le même principe d'analogie, l'homme a donné à ses dieux sa façon de penser, ses goûts, volontés, besoins, caprices, affections. Bref : Dieu n'a été chez les premiers sauvages qu'un homme soleil, un homme montagne, etc., de là les premières cérémonies, sacrifices, etc. L'homme, une fois imbu de l'idée des êtres invisibles animant les parties de la nature, a cherché à faire alliance avec eux pour détourner ses maux physiques, pour augmenter ses biens. Moyens dont il a cru devoir se servir pour entendre le langage de ces dieux et pour captiver l'amitié. [...] De là toute la crédulité et la superstition⁴¹².

La foi est conçue comme un remède, un secours face au malheur. Pour Galiani, la superstition est donc une perversion antropomorphique de la religion, du fait qu'elle transfère au divin les attributs des êtres humains et produit donc un Dieu imparfait. La superstition résulte alors, une fois de plus, d'un problème de connaissance, d'une mauvaise compréhension des phénomènes qui entourent l'homme, comme dans le cas des fables.

[...] car les ordres universels de la nature, lorsqu'ils se rapportent à quelque homme timide, et ignorant, les dommages, sont toujours par ce dernier (qui ne connaît pas cette très sage Providence, qui ne sait pas la vénérer) sont, dis-je, toujours crus comme des effets de l'inimitié de quelque divinité offensée laquelle, soit qu'elle se plaigne du très peu de nourriture qu'on lui a donnée, ou plutôt qu'on a donnée à ses prêtres, soit ~~par~~ des imprécations des dévôts en remerciement ou avide des dons qu'on lui fait, soit poussée à lui nuire et à lui faire du mal⁴¹³.

La Providence n'est manifestement pas connue par l'homme superstitieux : le recours à l'« ordre universel de la nature » est l'un des arguments favorisés des *novatores* napolitains. Antonio Genovesi, dans *Logica per li giovinetti* (1766), assimile la « vraie religion » à une foi dans l'ordre et la conservation du monde, en récusant définitivement le chaos :

⁴¹² *De l'opinion*, publié par Fausto NICOLINI, « Un inedito dell'abate Galiani », *op. cit.*, p. 154. Ce texte ne porte pas de date mais qui comme nous le verrons par la suite, de la période française des années 1770.

⁴¹³ BSNSP, Ms, XXX, A, 10, 125r. (« [...] perché gli ordini universali della natura quando arrecano ad alcun uomo timido, ed ignorante danni, sono sempre da lui (che quella sapientissima Provvidenza che non conosce non sà venerare) sono io dico sempre creduti effetti della inimicizia di qualche divinità offesa, la quale o che si dolesse di scarso nutrimento dato a lei, o piuttosto ai sacerdoti suoi, o ~~per~~ dalle imprecazioni de' divoti per gratitudine od appetito de' doni fattile, siasi mossa a nuocergli e a fargli male »).

La superstition est une crainte de la divinité, fille de l'ignorance de la nature divine. Ceux qui ont une vraie, voire une plus nette idée de Dieu, du monde, de l'homme, du rapport des êtres avec la divinité ; ceux qui comprennent que Dieu avec la même action de son éternelle et immuable volonté crée, ordonne, conserve, guide le monde, sans jamais se transformer et sans jamais plier du premier chef, auront en lui une confiance constante, et diront dans tous les cas, *fiat voluntas tua*, à savoir ta loi éternelle, et avec ceci ils l'aimeront, et ils le craindront comme des fils, sans aucune superstition⁴¹⁴.

Genovesi assimile la vraie connaissance de Dieu avec celle des lois du monde physique : si au XVIII^e siècle les lois du monde naturel sont strictement liées à celles de la société, les conséquences de la « fausse religion » doivent, par extension, être nuisibles surtout à celle-ci. Lorsque Genovesi affirme par la suite que « le premier caractère d'une religion est celui d'être utile au genre humain », il la ramène à une dimension qui est à la fois philanthropique et sociale.

Galiani va plus loin dans sa vision utilitariste : la religion est appréhendée à partir de son utilité individuelle et collective. Dans le traité *Della Moneta*, le lien entre « vraie religion » et bien-être de l'État apparaît clairement lorsqu'il affirme que la « juste raison » (« *retta ragione* ») et de la « vraie religion » (« *vera religione* ») coïncident⁴¹⁵. Cette parfaite coïncidence constitue le point d'articulation entre le théologique et le politique, Galiani précisera par la suite que cela peut contribuer au bien-être de l'État. La nécessité d'éviter les excès et l'imaginaire, caractéristiques de la superstition, renvoie alors à l'enjeu fondamental du maintien de l'ordre social. Cela correspond bien aux convictions religieuses du roi Charles de Bourbon et à ses réformes ecclésiastiques : un roi pieux, mais également « indépendant de conscience »⁴¹⁶. La tradition de l'anti-curialisme (les échos de l'œuvre de Pietro Giannone sont encore vivaces vers la moitié du siècle) se traduit, *de facto*, dans un effort de réduction du pouvoir du clergé⁴¹⁷.

Par ailleurs, la distinction entre vraie et fausse religion peut également témoigner d'une crise de la culture religieuse napolitaine. Elle est caractérisée, selon Romeo De Maio, par une « précarité de la religion », fondée sur un mélange de « plaisir, de peur et de

⁴¹⁴ Antonio GENOVESI, *Logica per li giovanetti*, Venezia, Remondini, 1779, p. 16 [1766]. (« La superstizione è un timore della divinità, figlio della ignoranza della natura divina. Quei che hanno una vera e quanto si può più netta idea di Dio, del mondo, dell'uomo, del rapporto degli esseri con la divinità ; quei che capiscono che Dio con una medesima azione di sua eterna e immutabile volontà crea, ordina, conserva, mena il mondo, senza mutarsi mai e senza mai piegar dal primo capo, avranno in lui una costante confidenza, e diranno in ogni caso, *fiat voluntas tua*, cioè la tua eterna legge, e con ciò l'ameranno, e 'l temeranno come figli, senza veruna superstizione »).

⁴¹⁵ *Della moneta*, *Opere*, *op.cit.*, p. 125.

⁴¹⁶ Romeo DE MAIO, « Napoli sacra negli anni di Pergolesi », dans *Studi pergolesiani*, Francesco DEGRADA (dir.), La Nuova editrice, Firenze, 1986, p. 27.

⁴¹⁷ Voir Anna Maria RAO, *Il regno di Napoli nel Settecento*, *op. cit.* p. 63-66.

merveilleux », qui prend le pas sur l'intériorisation de la foi⁴¹⁸. Comme le démontrent les sources de l'hagiographie, la culture religieuse napolitaine est fortement marquée par des motifs dévotionnels à la fois folkloriques et théologiques. Naples étant une des étapes du Grand Tour en Italie, de nombreux voyageurs étrangers notent dans leurs carnets la profusion de cérémonies et de processions, ainsi que les formes baroques de la ferveur religieuse du peuple napolitain⁴¹⁹. La religion se colore des sentiments les plus variés, de la vénération à la crainte, de l'adoration à la peur. Ainsi la distinction entre vraie et fausse religion peut-elle tout aussi bien révéler la lutte entre la religion établie et des phénomènes concurrents, entre une religion d'État et une religion populaire imprégnée de traditions très diverses.

Cependant, le problème religieux demeure complexe, et notamment chez Galiani, qui n'a eu de cesse de revenir sur ce thème tout au long de sa vie. Dans *De' doveri de' principi neutrali* écrit en 1782 il soutient la même thèse que dans les années 1750 :

Mais les fondateurs des fausses religions, se vendant comme des confidents et des interprètes des dieux, abusèrent de la croyance universelle pour exiger au nom de ceux-ci, beaucoup de devoirs de la part des mortels trompés, aussi lourds pour la multitude qu'utiles et profitables pour eux seuls, et décidèrent des devoirs envers les dieux [...]. Donc les sacrifices des Iphigénie, et cent autres monstruosité. La vraie religion, alors qu'elle nous a assuré la croyance et la connaissance du vrai Dieu, nous a manifesté de ne pas exiger de nous pour elle autre chose que nos intimes sentiments d'amour, de reconnaissance, de résignation. Exiger en outre, et pour notre plus grand bien, l'exact accomplissement de ces mêmes devoirs envers nous et envers notre espèce, que la nature nous indiquait⁴²⁰.

La dichotomie entre vraie et fausse religions, vrai et faux Dieux, est toujours mise en avant. La question religieuse est, chez Galiani, très controversée : Paolo Amodio lit cette distinction entre vrai et faux en matière de religion comme une manifestation de « prudence », surtout dans cette dernière œuvre officielle. De plus, il exclut toute sorte de foi chez Galiani, en parlant d'un « athéisme cru », qui devient parfois violent et blasphémateur⁴²¹.

⁴¹⁸ Romeo DE MAIO, « Napoli sacra negli anni di Pergolesi », *op. cit.* p. 25-32.

⁴¹⁹ Jean-Michel SALMANN, *Naples et ses saints à l'âge baroque*, Paris, PUF, 1994. Sur le voyages voir également : François BRIZAY, *Touristes du Grand Siècle... op. cit.*

⁴²⁰ *De' doveri de' principi neutrali*, dans *Opere, op. cit.*, p.663. (« Ma i fondatori delle false religioni, spacciandosi per confidenti ed interpreti de' Numi, abusarono della universale credenza per esiggere, a nome di quelli, dagli illusi mortali molti doveri, quanto gravosi alla moltitudine, tanto utili e profittevoli ad essi soli, e misero così i doveri verso i Numi in contrasto con gli altri due naturali doveri. Quindi i sacrifici delle Ifigenie, e cento altre mostruosità. La vera religione, mentre ci ha assicurata la credenza e data la conoscenza del vero Dio, ci ha manifestato non esigger egli da noi per se altro, che gl'interni sentimenti nostri di amore, riconoscenza, rassegnazione. Esiggere inoltre, e per nostro maggior bene, l'esatto adempimento di quegli stessi doveri verso di noi e verso la nostra spezie, che la natura ci additava »).

⁴²¹ Paolo AMODIO, *Il disincanto della ragione... op. cit.*, p. 249. Or, l'étude d'Amodio se base essentiellement sur la correspondance française, celle avec Madame d'Épinay où, en effet, Galiani module ses idées dans un ton

Bien qu'il soit possible de croire à une attitude prudente en vue de la publication du livre, *De' doveri de' principi neutrali* n'est pas le seul texte où apparaît cette position. La « vraie religion » figure dans plusieurs écrits de Ferdinando, et surtout dans ses brouillons : elle participe d'une part de la démarche de distinction du vrai du faux caractéristique de son activité intellectuelle, et d'autre part, de la critique des spécificités de la culture religieuse napolitaine. Sa préoccupation majeure est donc de distinguer soigneusement la religion de la superstition afin de préserver intact le sentiment religieux. En ce sens, il est possible de nuancer la thèse selon laquelle Galiani serait athée : sa conception religieuse est plutôt proche de celle d'un christianisme éclairé tentant de concilier la foi avec la philosophie moderne, la perfection de ces lois avec celles de Dieu. La conciliation de la vraie religion avec la raison s'affirme chaque fois qu'il fait appel à la vraie connaissance comme moyen d'éradication de la superstition.

La primauté d'un culte intérieur et sobre est liée à la nécessité de mettre de l'ordre dans la religion elle-même. L'application de l'examen rationnel à toute croyance, tel qu'il est pratiqué parmi les *novatores* comme Celestino Galiani et Antonio Genovesi, aboutit à une purification des rites, sacrifices et cérémonies que l'homme consacre à Dieu.

« A placare e ad adorare » *les dieux : la critique de l'idolâtrie*

Étymologiquement « idolâtrie » vient du grec « idoles », signifiant l'association des dieux aux statues : les idoles sont donc les images visibles des divinités, elles permettent de matérialiser l'existence du divin. L'idole se voit et, de surcroît, fascine. Au sens strict du terme, c'est une attitude de vénération à l'égard de la divinité ; dans un sens plus large, il s'agit d'une pratique, d'un ensemble de rituels manifestant cet attachement, comme par exemple le fait de prêter serment sur une image ou encore de croire que celle-ci parle. Ce glissement de l'idolâtrie à la superstition est déjà sensible avant le XVIII^e siècle. Dans le *Dictionnaire* de Furetière, l'idolâtrie est définie comme « culte, adoration des faux dieux ». Là aussi, se joue une corruption, car les superstitieux se livrent à une multiplicité de divinités (et non à un Dieu unique)⁴²². Le siècle des Lumières est l'héritier des violentes

salonnier et ironique qui, dans certains cas, donne l'impression d'une radicalisation de sa pensée dans une direction sceptique ou incrédule.

⁴²² Pour une approche pluridisciplinaire de la notion d'idolâtrie voir Rencontres de l'Ecole du Louvre (éd.), *L'Idolâtrie*, Paris, La Documentation française, 1990. Sur la question du polythéisme : Fancis SCHMIDT, « La discussion sur l'origine de l'idolâtrie aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans Rencontres de l'Ecole du Louvre (éd.), *L'Idolâtrie*, Paris, La Documentation française, 1990, p. 53-67 ; Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988

querelles sur l'idolâtrie qui opposent les catholiques et les protestants tout au long du XVI^e siècle. Deux siècles plus tard, la polémique dépasse les seuls théologiens et se traduit par une offensive contre l'obscurantisme. L'idolâtrie, en tant que culte, se caractérise non seulement par une crainte inspirée par la religion, mais surtout par l'anthropomorphisme et l'adoration d'images humaines symbolisant la divinité⁴²³. Galiani y consacre des réflexions importantes dans ces textes, à partir de *Della superstizione* où il affirme :

Et celle-ci est la raison pour laquelle on voit parmi les anciens, et les présents idolâtres, chaque nation, chaque ville, chaque maison et quasiment chaque homme avoir sa divinité particulière, et en détestant les autres ou en les méprisant, il promeut la sienne et il l'exalte au-dessus de toute autre. De manière similaire, pour cela les ~~très avides~~ insatiables prêtres menacent toujours de la colère de ces faux dieux qu'ils servent et que par leur intercession ils feignent d'apaiser lorsqu'ils sont mal nourris par le vulgaire, ou maltraités et ~~jamais-toujours~~ dans la bouche des serviteurs des ~~faux dieux~~ Dieux pleins et tous infatués par le pouvoir des choses surnaturelles, jamais on n'entend autre chose sinon que les ~~ordres~~ les accidents les plus ordinaires de la nature interprétés comme punitions extraordinaires du mauvais traitement qui leur est fait, laquelle faute étant démontrée à dessein avec les ~~vénérable et sacro-saint~~ terribles et grands mots de peu de religion et d'impiété, ce qui est déclaré être le délit le plus abominable et monstrueux⁴²⁴.

Dans la vision de l'abbé, la mauvaise interprétation des lois de la nature cause inévitablement l'invention de fausses divinités. La présence de divinités particulières – chacun ayant un Dieu différent – prouve l'instrumentalisation intéressée du divin à l'origine de l'idolâtrie. L'hypothèse du polythéisme originel est également abordée dans *Dell'idea di Dio (De l'idée de Dieu)* : ce texte (dont la datation demeure incertaine mais qui peut être relié

⁴²³ Voir Giuseppe GALASSO, *L'Altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Naples, Guida, 2009, p.71-127. Par une approche anthropologique de la question religieuse, notamment celle des saints, Galasso affirme que la matérialité de l'image, tout comme la conception concrète des rapports avec les saints ne demeurent pas dissociées de la spiritualité chrétienne (p. 110) : « non sono tratti che denuncino un'incomprensione, un'inintelligenza, un travisamento, una debole penetrazione del messaggio cristiano. Inanzitutto sono tratti largamente condivisi nell'esperienza cattolica di tante altre regioni per secoli e secoli. In ogni caso essi sono la forma storica in cui il cristianesimo è stato vissuto nel Mezzogiorno : il cristianesimo, e cioè un'antropologia determinatasi nella storia del paese, non una remota quanto misteriosa struttura antropologica a cui si fosse predisposti per una vocazione millenaria ».

⁴²⁴ BSNP, Ms, XXXI, A, 10, f°125v. (« E questa è la cagione per cui si vede fra gli antichi, e i presenti idolatri ciascuna nazione, ciascuna città, ciascuna casa, e quasi ciascun uomo avere la sua deità particolare, e le altrui odiando e vilipendendo avverti la sua sopra ogni altra pregiata, ed esaltata. Similmente per questo gli ~~avidissimi~~ ingordi sacerdoti minacciano sempre l'ira di questo falso nume ch'essi servono, e che colla intercessione loro fingono placare quando dal volgo sono mal pasciuti, o trapazzati ed ~~sempre-mai~~ in bocca de' serventi degli ~~falsi numi~~ Dei pieni ed infatuati tutti del potere delle cose soprannaturali, mai non si sente altro se non che ~~gli ordini~~ gli accidenti le vicende più ordinarie della natura interpretate come straordinari castighi del mal trattamento fatto loro, il quale fallo venendo dimostrato ad arte col nome ~~venerabile e sacrosanto~~ terribile e grande di poca religione, ed empietà, è dichiarato essere il delitto più abominevole e mostruoso »).

à la jeunesse napolitaine)⁴²⁵ propose l'analyse des conceptions du Dieu des Chrétiens, des Pythagoriciens et des Stoïciens et Spinozistes (ces deux derniers étant regroupés)⁴²⁶. Dans cet extrait, Galiani se penche sur l'idolâtrie :

Il reste l'idolâtrie, ou la pluralité des Dieux, qui pourrait paraître une hypothèse distincte de l'autre. Mais cela est une erreur née du mot Dieu, dont d'habitude on change la signification lorsqu'on parle des idolâtres. Les idolâtres, parmi lesquels je comprendrai aussi les Juifs, et le vulgaire des Chrétiens, n'entendent autre chose pour Dieu, que ce que nous entendons soit par saint, soit par Esprit Malin, soit par Manes. Les Juifs par Jehovah n'entendaient rien d'autre que ce qu'un Napolitain entendrait par saint Janvier, s'il combattait contre un Allemand qui avait avec lui saint Jean Népomucène : c'est-à-dire ce qu'un Troyen entendait par [Minerve] Vénus en combattant contre un Grec, qui avait avec lui Pallas : bref, une personne plus forte que l'autre qui pouvait la vaincre comme César a vaincu Pompée. Cela transparait si clairement des Écritures et principalement [Pentateuque] de la Génèse, et des Psaumes, qui sont les plus anciens livres de cette Nation, qui ne recherche pas d'autre preuve : que les Gentils eurent la même idée des Dieux, transparait de la croyance où l'on trouve que ceux-ci avaient tous été des hommes, c'est-à-dire, qu'ils ne pouvaient pas être auteurs du monde. Et que le peuple des Chrétiens pour ses saints la même conception que les Païens tiennent leurs Dieux, cela nous est démontré par l'expérience⁴²⁷.

Galiani tente, par la comparaison de peuples et de traditions religieuses différentes, de cerner les idolâtres. L'énumération, doublée d'une perspective comparatiste, vise à démontrer le caractère universel de l'idolâtrie, qui touche aussi bien le christianisme que les religions païennes. Ce rapprochement relève à la fois de la provocation et d'une forte récusation de la confusion qui règneait à l'origine des religions. De manière ironique, saint Janvier, le saint adulé par le peuple napolitain, est comparé au Jehovah des Juifs. La référence au « vulgaire » est d'ailleurs significative : elle prouve l'imperfection de l'idolâtrie et la grossièreté de cette

⁴²⁵ *Dell'idea di Dio*, Fausto Nicolini et Franco Venturi suggèrent que *Dell'idea di Dio* a été réalisé dans les jeunes années de l'auteur, car il aborde alors fréquemment ces thèmes : Franco VENTURI, Fausto NICOLINI, « Inedito dell'abate Galiani », dans *Giornale storico della letteratura italiana*, LXXIII (1956), p. 67-73.

⁴²⁶ Dans les manuscrits de Galiani on retrouve également des sonnets sur le thème philosophico-religieux. Cf. annexe n°4 (*L'anima del mondo degli stoici, de' Chinesi, e de' spinosisti ; Sull'esistenza dopo la morte*).

⁴²⁷ *Dell'idea di Dio*, *op. cit.*, p. 70-71. (« Resta l'idolatria, o sia la pluralità degli Dei, che potrebe parere un'ipotesi distinta dall'altra. Ma questo è un errore nato dalla voce Dio, di cui al solito si cambia la significazione quando degli idolatri si parla. Gli idolatri, fra quali comprenderò anche i Giudei, ed il volgo de' Cristiani, non intendono altro per Dio, che quel che noi intendiamo o per santo, o per Spirito Maligno, o siano Manes. Gli Ebrei per Jeoha non intendevano altro, che quel che intenderebbero un Napoletano per S. Gennaro, se combattesse con un Tedesco che avesse seco S. GioNeopomuceno : o sia quel che intendeva un Troiano per [Minerva] Venere combattendo con un Greco, che avea secon Pallade : in breve una persona più forte dell'altra, e che potea vincerla come Cesare vinse Pompeo. Ciò apparisce così chiaro dalle Scritture e principalmente dal [pentateuco] Genesi, e da' Salmi, che sono i più antichi libri di questa Nazione, che non ricerca altra pruova : che i Gentili avessero la stessa idea de' Dei, apparisce dalla credenza in cui erano che questi fossero stati tutti uomini, quanto è a dire, che non potessero essere autori del mondo. E che il volgo de' Cristiani tenga i suoi santi nello stesso concetto che i Gentili i lor Dei, ce lo mostra l'esperienza »).

croyance typique des premiers hommes. Rappelons que dans l'ouvrage inachevé *Dell'arte del governo*, la religion des Anciens est directement liée aux « principes de l'idolâtrie, et de la superstition » : une façon de dire à nouveau l'imperfection de ces peuples à l'égard des croyances et des représentations du monde. Dans *Dell'idea di Dio*, Galiani poursuit :

En regard de la cause créatrice de tous ces peuples, et également de tous les autres de la terre, qui n'ont aucune culture de science, ou qui jamais, quasiment jamais n'y ont pensé, ils n'en ont donc pour cela qu'une idée obscure et indigeste, et peu de pensées, tous étant occupés tels qu'ils sont, comme nous le voyons faire par nos Chrétiens, à apaiser et à adorer ces hommes qu'ils croient avoir sur eux autorité et pouvoir après la mort ; s'ils ont raison ou tort, moi je ne sais pas⁴²⁸.

Si l'accusation vise toujours l'ignorance, l'absence de culture et de science, Galiani critique aussi la représentation imparfaite de Dieu, en tant qu'individu muni de pouvoirs. Les idolâtres ont donc, selon lui, une idée simpliste du divin puisqu'elle se présente à l'esprit avant les autres et découle des sensations : elle naît « en entendant le tonnerre, le tremblement de terre, et d'autres objets de frayeur »⁴²⁹. Cette idée est également présente chez Celestino Galiani : dans le texte manuscrit *Ricerche intorno alle primi origini della scienza morale*, celui-ci affirme déjà que les premiers peuples, frustes et non cultivés, développent l'idée d'une divinité proche d'une entité effrayante. Dieu en tant que « *Ente perfettissimo* » est pour lui une conception élaborée et non innée, donc dépendante de la réflexion et non des sensations⁴³⁰. Probablement influencé par son oncle, l'abbé radicalise sa critique en avançant qu'aucun peuple sur terre n'a eu une idée de Dieu digne d'être suivie.

Les angoisses provoquées par les phénomènes naturels, que les peuples ignorants ne peuvent pas interpréter, génèrent ainsi une représentation bienveillante ou malveillante des divinités ; certaines produisant « bénéfiques, et plaisir » et d'autres « douleurs et dommages ». En d'autres termes, Galiani renvoie au manichéisme. La question de l'existence du « mal » et la toute puissance divine font l'objet, en 1759, d'une polémique importante entre Antonio Genovesi et Pasquale Magli⁴³¹. Galiani, lui, aborde ces thèmes de manière transversale dans

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 71. (« In riguardo alla causa creatrice tutti questi popoli, siccome anche tutti gli altri della terra, che non han coltura di scienza, o mai, quasi mai non vi hanno pensato, ne hanno perciò un'idea oscura, ed indigesta e pochissimo pensiero se ne prendono tutti rivolti, come veggiamo a' nostri cristiani fare, a placare e ad adorare questi uomini che essi credono dopo morte avere autorità e potere su di essi ; se ha ragione o a torto io nol so »).

⁴²⁹ *De l'opinion*, *op. cit.*, p. 154.

⁴³⁰ BSNSP, Ms, XXX, C, 16.

⁴³¹ Pietro ADDANTE, *Antonio Genovesi e la polemica anti-bayliana nella filosofia del '700*, Bari, Centro ricerche storico-filosofiche, 1972 ; Pietro ADDANTE, *Il movimento anti-bayliano nel mezzogiorno d'Italia dal Piro al Genovesi*, Bari, Edizioni del Levante, 1982.

Dell'idea di Dio, en démontrant que le manichéisme n'est pas seulement une affaire « vulgaire » :

[...] les idées que tous les Philosophes (sous ce nom j'entends aussi les théologiens chrétiens) ont de l'être créateur sont aussi ridicules comme celles du peuple le plus bête, bien qu'elles soient en apparence très justes. Les deux contiennent le grand paralogisme d'appliquer à Dieu les choses, et les idées qui conviennent à l'homme, mais dans celles du peuple ~~son~~ il est plus manifeste, dans celles des savants il est plus confus et difficile à découvrir. Le paysan romain a fait de Jupiter un mangeur de nectar, le ~~philos~~ théologien Chrétien en a fait un juste : les deux disent une absurdité. Chez le premier, le paralogisme est clair, voulant donner à Dieu chaque plaisir, il lui donne ce qui pour lui est plaisir, et en le faisant homme, il le fait manger. Et le second, bien qu'il cache l'erreur derrière un mot à la signification très obscure mais non moins ridicule, en voulant lui donner chaque perfection, il lui donne la justice qui pour lui serait une perfection de l'avoir⁴³².

Si l'application erronée de caractéristiques humaines au divin a déjà été pointée du doigt par Galiani, il s'agit ici de mettre sur un pied d'égalité les « vulgaires » des « Filosofi » (ces derniers étant assimilés aux théologiens chrétiens). La raison de cette dénonciation apparaît plus clairement dans le passage final de *Della superstizione* :

Par une cause non différente les divinités durent se former en partie bonnes, et en partie méchantes : puisque, les lâches regardent avec le même plaisir ce qui leur est utile et ce qui porte dommage à l'autre, et penchent de cette manière vers la malignité, qu'ils n'estiment pas moins les divinités méchantes que les bienfaisantes. Les malédictions les plus effrayantes, et les vœux maléfiques adressés aux individus de notre même espèce (si odieux à la vraie religion) sont très souvent tenus comme des choses sacro-saintes et pieuses par les prêtres primaires avec l'invocation des dieux majeurs, solennement et religieusement fulminés parmi les peuples superstitieux. On peut lire qu'en ont usé ainsi Balaam parmi les anciens habitants de la Palestine, les Druides parmi les Gaulois et les Bretons, et ainsi que les Africains et tous les Américains dans leurs guerres aujourd'hui : et les Romains, dont la Religion n'était autre qu'une possession des soldats par une rage très violente, [...] eurent l'imprécation comme chose très sainte et ~~auguste~~ respectée aussi par les dieux. Et certainement l'expérience de tous

⁴³² *Dell'idea di Dio, op. cit.*, p. 72 . (« [...] l'idea che tutti i Filosofi (sotto questo nome intendo anche i teologi Cristiani) hanno dell'ente creatore sono così ridicole come quelle del piu sciocco volgo, quantunque in apparenza siano giustissime. Ambedue contengono il gran paralogismo di applicare a Dio le cose, e le idee che convengono all'uomo, ma quelle del volgo ~~sono~~ lo hanno più manifesto, quelle de' savj più astruso e difficile a scoprire. Il contadino romano fa Giove mangiator di nettare, il ~~filos~~-teologo Cristiano lo fa giusto : ambedue dicono uno sproposito. Nel primo è chiaro il paralogismo che egli volendo dare a Dio ogni piacere, gli dà quel che a lui è piacere, e facendolo uomo lo fa mangiare. Ed il secondo quantunque nasconda l'errore sotto una voce di oscurissimo significato, non è men ridicolo perchè, volendogli dare ogni perfezione, gli dà la giustizia che a lui sarebbe perfezione l'avere »).

les siècles a démontré qu'il n'y a pas d'autre moyen plus fort que la religion pour inciter les combattants et les rendre avides et assoiffés de sang humain⁴³³.

L'idolâtrie constitue ainsi une cause, voire la cause principale, de la « fureur militaire » et de la barbarie. La violence découle ici de la corruption et de la dégénérescence de la religion, du fait de l'emploi de cette dernière pour des finalités n'ayant rien à voir avec un culte intime. Le brouillon sur la superstition se termine brutalement sur le mot « prêtres » : c'est notamment sur cette figure, liée directement à la superstition, que la critique de Galiani devient encore plus acerbe

3.1.3 De la corruption de la foi à celle des prêtres : sur les pas de Socrate

Symbole du philosophe persécuté et martyr de la vérité, Socrate devient, au XVIII^e siècle, un modèle européen dans la lutte contre la superstition. Sa mort est encore considérée comme un crime à l'époque moderne, et peut-être même le plus grand de la guerre entre philosophie et superstition. La figure du philosophe se compose de divers éléments : l'indépendance envers les dogmes, la prise de distance à l'égard des prêtres et enfin la recherche inépuisable de la vérité. Socrate est alors perçu comme le philosophe qui initie ses disciples à l'usage de la raison, et à la remise en cause des opinions populaires.

Dans *Les Déniaisés*, Jean-Pierre Cavaillé explore les thèmes que les libertins érudits du XVII^e siècle développent autour de la figure de Socrate – tels que la mort philosophique, le scepticisme et son action politique. Ce dernier renvoie à la « persécution du philosophe, mais aussi à un modèle (ou/et un antimodèle) d'ambiguïté concernant les relations du philosophe aux pouvoirs religieux et politiques⁴³⁴ » ; sa condamnation est en effet due à des motifs politiques, la religion n'ayant été qu'un prétexte. Cela est également présent chez Galiani qui

⁴³³ BSNSP, Ms,XXXI, A, 10, f°125v. (« Non per diversa causa dovettero le divinità formarsi in parti buone, in parte cattive : essendoché i vili con equal piacere l'utile proprio, e l'altrui danno riguardano, e sono in modo alla malignità inclinati, che non istimano meno le deità nocive delle benefattrici. Persino le maledizioni più spaventevoli, e gli auguri di male fatti agli individui della nostra specie medesima (tanto alla vera religione odiosi) sono spesse volte come cose sacrosante e pie da sacerdoti primari colla invocazione de' Numi maggiori solennemente, e religiosamente fra popoli superstiziosi fulminati. Così leggiamo avere usato Balaam tra gli antichi abitatori della Palestina, e i Druidi fra i Galli e i Bretoni, e così gli Africani, e gli Americani tutti nelle loro guerre usavano ora : ed i Romani la Religione de' quali altro non era che un invasare i soldati di rabbia vehementissima, [...], ed ebbero l'imprecazione come cosa santissima ed ~~augusta~~ rispettata anche da' numi. E certo l'esperienza di tutti i secoli ha dimostrato non essere altro mezzo più forte della religione ad incitare i combattenti e fargli in tutto di sangue umano avidi, ed assetati »).

⁴³⁴ Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Les déniaisés... op.cit.*, p. 247.

se situe dans la continuité des libertins érudits. En suivant l'exemple socratique, le philosophe napolitain s'oppose au théologien et au prêtre dans la direction des consciences⁴³⁵.

Dans l'Europe des Lumières, Socrate devient ainsi un symbole de même qu'un personnage-héros dans plusieurs œuvres philosophiques : celles de Voltaire, d'Alembert, Grimm, Diderot, d'Holbach et Helvétius notamment (Socrate sera même, dans les années 1770, le personnage d'une comédie attribuée à Galiani, le *Socrate immaginario*). Afin de mettre en évidence la primauté de la raison philosophique et de l'opposer à l'aveuglement de la foi, la plupart des philosophes du XVIII^e siècle mentionnent la vertu socratique – essentiellement profane – et son développement possible au sein de la société. Comment Galiani articule-t-il ce modèle à sa lutte contre la superstition ? La vertu socratique est-elle concevable dans le contexte social des Lumières napolitaines ? Les références à Socrate doivent s'inscrire dans le contexte napolitain des années 1740 et 1750.

Socrate victime de l'imposture des prêtres

La plupart des textes portant sur la superstition ne sont pas datés. Il y a tout lieu de supposer que Galiani s'est intéressé à ce thème vers la fin des années 1740, dans un contexte de tensions entre l'État et l'Église. En effet, nonobstant le Concordat de 1741, prévoyant un redimensionnement à la baisse des privilèges ecclésiastiques, l'année 1746 est marquée par un sursaut des forces « *clerico-nobiliari* » : une nouvelle offensive est lancée par l'archevêque Spinelli à travers sa tentative d'introduire le Saint-Office à Naples. Celle-ci se solde par un échec ; l'État bourbonnien peut affirmer son autonomie envers l'Église⁴³⁶. La réforme du clergé étant à l'ordre du jour, la superstition représente alors, comme le souligne Franco Venturi, un « obstacle que l'État doit éliminer de son chemin »⁴³⁷. Les textes de Galiani sur le rôle que jouent les prêtres dans sa diffusion parmi les fidèles s'inscrivent tout à fait dans les débats qui agitent les milieux dirigeants napolitains au cours de cette période.

La composition de *Sopra la morte di Socrate* (*Sur la mort de Socrate*) se situe probablement pendant la période de fréquentation de l'*Accademia degli Emuli*, soit autour des années 1748-1749. Galiani y feint d'avoir trouvé un manuscrit, traduit par lui-même du grec et appartenant à la secte des Pythagoriciens. Il s'agit d'une lettre qui aurait été envoyée depuis Athènes après la mort de Socrate, afin de perpétuer sa mémoire. Le *topos* du manuscrit

⁴³⁵ Vincenzo FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo... op. cit.*, p. 127.

⁴³⁶ Anna Maria RAO, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, op. cit., p. 80-81.

⁴³⁷ Franco VENTURI, *Settecento riformatore*, op. cit., vol II, p. 176.

retrouvé est un procédé littéraire qui lui permet de se pencher sur la biographie du philosophe, en donnant encore plus d'importance à sa vie exemplaire. Jugé responsable de la corruption des mœurs de la jeunesse et condamné par la justice athénienne en 399 avant notre ère, Socrate fait figure de persécuté idéal. En enseignant des valeurs positives, comme celles de la raison et de la justice, le philosophe tend à libérer l'individu des dogmes, ce que ces accusateurs ont vu comme une destruction des principes de la cité. Dans ce texte, Galiani met en évidence l'aveuglement des Athéniens, les citoyens les plus « *colti e polito popoli di cui il mondo si gloriasse* » (« cultivés et éduqués dont le monde pouvait se glorifier »). Toutefois, la superstition ne concerne pas que le bas peuple. Ce qui est encore plus méprisable, c'est que les prêtres se sont appuyés sur elle pour provoquer la mort violente du philosophe :

Pour ces opinions la malice superstitieuse et l'ignorance de ses ennemis l'ont amené à une mort violente, laquelle est arrivée, comme je l'ai entendu, de cette manière. Les prêtres, dans la confusion générale, suite au sac de la ville par les Lacédémoniens, coururent en lançant des imprécations contre Socrate, et ils attribuèrent toutes les calamités publiques et privées à l'indignation des Dieux, qu'ils prétendirent avoir été poussés par lui avec ses perpétuels discours présomptueux contre eux⁴³⁸.

L'antropomorphisme relève de l'ignorance : les prêtres interprètent un simple événement, tel que le sac d'Athènes, comme une vengeance divine face à la doctrine de Socrate. La confusion des idées est donc le fait des prêtres et, par conséquent, de la plupart des hommes ayant été influencés par ces derniers :

La multitude des gens simples, et toujours attachée aux préjugés de l'éducation, étant enflammée par ces artifices, recourut aux magistrats pour avoir justice contre l'auteur sacrilège de leurs malheurs. Depuis ce temps-là, le nombre de ses ennemis s'accrût journellement jusqu'à qu'ils atteignirent leur but, et ils lui firent subir cette injuste sentence, qu'ensuite Arianteo nous a rapportée. Bien que le peuple aujourd'hui mentionne son nom avec la plus grande vénération, néanmoins il méprise encore ses divines doctrines et continue dans l'adoration erronée de ses ancêtres, à l'exception du peu de personnes, qui ont un courage suffisant pour rompre les chaînes de l'ignorance, avec laquelle la coutume les tenait prisonnières dans la mystérieuse obscurité, et tournent les yeux vers l'être céleste qui illumine toutes les choses⁴³⁹.

⁴³⁸ *Sopra la morte di Socrate, Opere, op. cit.*, p. 702. (« Per queste opinioni la superstiziosa malizia e l'ignoranza de' suoi nimici l'han condotto ad una morte violenta, la quale è accaduta, com'io ho sentito, in questa maniera. I preti nella general confusione, dopo il sacco dato a' Lacedemoni alla città, corsero esclamando contro di Socrate, e tutte le private e pubbliche calamità attribuivano allo sdegno degli Dei, che pretendevano essi d'essere stato da lui mosso coi suoi continovi presuntuosi discorsi contra di loro »).

⁴³⁹ *Ibidem*. (« La moltitudine semplice, e sempre attaccata ai pregiudici dell'educazione, venendo accesa da questi artifici, ricorse a' magistrati per giustizia contra il sacrilego autore delle loro disgrazie. Da quel tempo i suoi nimici giornalmente si accrebbero fin a tanto che essi vennero a fine del loro disegno, e lo ridussero a

Ce passage laisse entrevoir la difficulté de se débarrasser des préjugés de l'éducation afin de s'élever vers une vraie connaissance, la « coutume » coïncidant alors avec l'obscurité mystérieuse des idées reçues. Le recours au mystère demeure un trait saillant de l'endoctrinement des prêtres : en faisant référence au « jargon inintelligible » de ces derniers, Galiani dénonce l'absence de clarté de leurs discours et l'obstacle qu'elle représente pour l'accès à une véritable connaissance. Mais l'obscurité du langage est surtout source de manipulation des consciences : la figure du prêtre, présenté comme un allié de la superstition, s'oppose à celle du philosophe, combattant contre celle-ci. Cette critique rejoint le propos de l'article « Philosophie » de l'*Encyclopédie*, où les prêtres sont accusés d'avoir affirmé leur autorité aux dépens de la « populace aveugle »⁴⁴⁰.

Les prêtres ne sont pas seulement critiqués en tant qu'exploiteurs de la crédulité populaire, ils sont aussi présentés, de manière ironique, comme les défenseurs des divinités offensées. Pour Galiani, les peuples incultes et les peuples anciens ne sont pas les seuls à vivre dans la crainte : elle touche également le corps sacerdotal. De surcroît, la superstition renvoie à un mélange de zèle aveugle et de cruautés, en engendrant le fanatisme, tant dénoncé par Voltaire dans *La Henriade* (1728) puis dans le *Fanatisme, ou Mahomet le prophète* (1741), sans oublier le *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1763). Le fanatisme est associé à une forme de folie se manifestant dans une esthétique de l'excès : les sacrifices « au milieu des rues » témoignent à la fois d'une confusion des idées, comme si les Dieux « se complaisaient dans la misère du genre humain » et dans le déchaînement de violences aveugles⁴⁴¹.

Le corps sacerdotal, se présentant comme un intermédiaire entre le peuple et le divin, tire son prestige de sa fourberie⁴⁴². La superstition et l'autorité des clercs se trouvent liées

quell'ingiusta sentenza, la quale Arianteo ci ha poi riferita. Benché il popolo in oggi faccia menzione del suo nome colla maggior venerazione, nondimeno disprezza ancora le sue divine dottrine e contonova nella erronea adorazione de' suoi antenati, eccettuati solamente pochi, che hanno bastante coraggio di rompere le catene dell'ignoranza, colla quale il costume gl'inceppe nella misteriosa oscurità, e volgono i lor occhi verso l'ente celeste che illumina tutte le cose »).

⁴⁴⁰ Article « Philosophie », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...*, op. cit., p. 511. (« Des superstitions ridicules, des mystères puériles, quelquefois abominables; des visions & des mensonges destinés à affermir leur autorité & à en imposer à la populace aveugle, voilà à quoi se réduisoit la sagesse des prêtres de ces tems. Les philosophes les plus distingués ont essayé de puiser à cette source: c'étoit le but de leurs voyages, de leur initiation aux mystères les plus célèbres; mais il s'en sont bientôt dégoûtés, & l'idée de la sagesse n'est demeurée liée à celle de la Théologie que dans l'esprit de ces prêtres orgueilleux & de leurs imbécilles esclaves »).

⁴⁴¹ *Sopra la morte di Socrate*, op. cit., p. 702.

⁴⁴² Cette idée - souvent énoncée par les libéraux des siècles précédents - est partagée par David Hume qui, en affirmant que la superstition fait partie intégrante des religions, entend renforcer le rôle de la philosophie, comme le seul instrument capable de la combattre.

dans un rapport d'interdépendance : là où la première domine, la seconde s'accroît pour le plus grand profit des religieux. Les réflexions à propos de la superstition formulée durant ces années contiennent, *in nuce*, des principes que Galiani développera en France, notamment l'instrumentalisation de la religion et de ceux qui la servent. Les prêtres font figure d'usurpateurs, cherchant à renforcer leur préséance sociale au nom de l'autorité de l'Église.

La ferme condamnation de la fourberie cléricale dans les domaines religieux et politique et ses liens avec la superstition, se manifestent aussi chez Galiani dans son opposition à l'ordre des Jésuites : l'abbé n'est pas seulement favorable à leur expulsion du Royaume de Naples (1767), il propose également un *Piano di riforma* concernant l'éducation des jeunes et la réutilisation des locaux de la Compagnie de Jésus⁴⁴³. Une réforme qui s'inscrit dans le prolongement de son combat contre la superstition. Dans un sonnet qui demeure manuscrit, et au caractère burlesque évident, le mot « jésuite » prend le sens de persécuteurs. Socrate y est présenté de manière ironique comme une victime de la Compagnie, tout comme d'autres grandes figures de la liberté⁴⁴⁴. Le ton sarcastique s'accompagne cependant d'une certaine gravité : l'offense faite à la « vérité » est le crime le plus grave que ces religieux aient pu commettre.

L'élitisme du sage : Socrate et la vraie philosophie

Le nom de Socrate figure également dans les premières lignes du traité *Della Moneta*, dans un passage qui fait l'apologie de la sagesse et des sciences utiles à la société :

Socrate fut, il est vrai, celui qui, dans les temps anciens, attira la philosophie depuis les sphères célestes, et la tourna vers la vie humaine, en s'occupant de former des citoyens utiles à sa patrie ingrate : mais bien que la plupart des écoles fussent issues de lui, aucune ne fut une fidèle imitatrice d'un tel maître⁴⁴⁵.

⁴⁴³ Nous faisons référence, en particulier, au document *Piano di riforma proposto da Galiani dopo la cacciata dei gesuiti a Napoli*, publié dans *Opere, op. cit.*, p. 710- 716. Un passage de ce document renseigne sur les bénéfices que la société peut tirer de l'expulsion des Jésuites : « I padri e le madri ne sentiranno l'utile, vedranno tutto il lasciato da' Gesuiti essersi convertito in uso pubblico utilissimo, benediranno il Re, e non si penserà al ritorno degli espulsi. Avverrà anzi in Napoli quello stesso che si è visto con meraviglia e stupore universale accader qui, cioè, soli pochi mesi dopo l'arresto de' 2 aprile 1763 pareva che quasi niuno si ricordasse che mai Gesuiti vi fossero stati in Parigi », p. 713. Cette position, situe Galiani dans le sillage de Pietro Giannone qui, au début du siècle, considérait que la défiguration superstitieuse du christianisme trouvait sa source dans les abus du clergé et dans l'accumulation de richesses par l'Église.

⁴⁴⁴ Cf. annexe 4.

⁴⁴⁵ *Della Moneta, op. cit.*, p. 21. (« Fu, è vero, Socrate negli antichi tempi, che dalle sfere richiamò la filosofia, ed alla umana vita la volse, impiegandosi a formar utili cittadini alla sua patria ingrata : ma quantunque da lui quasi tutte le scuole de' filosofi provenissero, niuna ne venne che fosse fedele imitatrice di tanto maestro »).

Le philosophe grec est ici loué pour avoir donné à la philosophie une dimension humaine, comme dans l'éloge de La Mothe Le Vayer remerciant Socrate d'avoir fait « descendre la philosophie du ciel à la terre »⁴⁴⁶. La reprise du mythe de Socrate par Galiani rejoint ainsi la pensée des libertins érudits : admiration à l'égard de l'enseignement socratique, mépris pour les accusations qui lui ont été adressées et dénonciation des calomnies postumes. L'élément le plus important de l'apologie de Socrate par Galiani concerne son enseignement et son utilité sociale ; ce qui, comme nous le verrons par la suite, constitue l'aspect le plus important de l'activité philosophique. Le Napolitain célèbre l'action socratique de « former des citoyens utiles à leur patrie ingrate », quand bien même cette consécration de la supériorité du sage risque de l'exposer à la haine publique du fait de son positionnement moral et intellectuel.

Socrate incarne aussi le sage animé par la vertu et non par un désir de gloire, prônant une vie active et non contemplative. La force d'esprit du philosophe grec est reprise, selon Jean-Pierre Cavallé, par certains libertins érudits du XVII^e siècle – La Mothe Le Vayer et Naudé notamment – afin d'illustrer l'association entre la philosophie et la politique : le sage, émancipé des croyances populaires parmi lesquelles figure la superstition, peut saisir les affaires humaines et s'occuper de la *res publica*⁴⁴⁷. La philosophie, ou plutôt la « vraie philosophie » ne peut s'apprécier à sa juste valeur qu'en présence de la liberté : dans la fiction de la lettre retrouvée sur la mort de Socrate apparaît, de manière claire, le besoin d'une « liberté ininterrompue, qui est nécessaire afin de rechercher le vrai »⁴⁴⁸. La mort du philosophe grec montre que cette *libertas philosophandi* ne peut s'affirmer en présence de l'imposture des prêtres.

En faisant référence aux « circonstances touchantes » ayant causé la disparition de Socrate⁴⁴⁹, Galiani laisse entrevoir un sentiment de compassion à l'égard du philosophe, tout comme une indignation envers ses détracteurs, prisonniers des « ténèbres ». Tout au long du texte émerge l'opposition entre la lumière et l'obscurité – dichotomie sur laquelle tous les philosophes de ce siècle fondent leurs recherches intellectuelles –, le discours se clôturant par une apologie des « raggi della verità » (« rayons de la vérité ») et de la vertu. Pour Galiani, la philosophie sert manifestement de contrepoison à l'ignorance génératrice de superstition. La vertu socratique représente alors l'idéal de sagesse auquel il faudrait tendre, dans la société napolitaine à la charnière des années 1740 et 1750, dont la culture est de plus en plus orientée

⁴⁴⁶ La Mothe LE VAYER, *De la Vertu des païens*, Paris, Targa, 1642, p. 49.

⁴⁴⁷ Jean-Pierre CAVALLÉ, *Les Déniaisés...* op. cit., p. 222-263.

⁴⁴⁸ *Della Moneta*, op. cit., p. 21.

⁴⁴⁹ *Sopra la morte di Socrate*, op. cit., p. 703.

vers l' « utile », notamment dans le domaine économique. L'apologie de Socrate prend ainsi toute sa consistance dans un contexte qui vise à séparer la sphère de la théologie de celle de la politique.

3.2 Magie, sorcellerie et prophéties

Marcel Mauss et Henri Hubert définissent la magie comme un ensemble de rites qui ne font pas partie d'un culte organisé et dont le caractère est « privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le culte prohibé »⁴⁵⁰. En suivant cette définition, Jean-Michel Sallmann place l'accent sur un ensemble de connaissances permettant d'accéder à un savoir surnaturel qui se pose en rival de la religion dominante et officielle, ce système entretenant des « rapports troubles avec la religion au point que la démarcation entre ces deux catégories reste floue »⁴⁵¹. Bien qu'elle soit définie comme un savoir, la magie reste donc instable et non codifiée⁴⁵². Traditionnellement, on distinguait la magie blanche, qui fait appel aux forces mystérieuses de la nature, de la magie noire ou sorcellerie recourant aux démons⁴⁵³ (l'accomplissement d'actes maléfiques par le recours à des pouvoirs surnaturels, les *maleficia*). Cette dernière est conçue comme une hérésie et comme un fait populaire lié à la superstition et, par conséquent, à l'ignorance⁴⁵⁴.

Pour l'*Encyclopédie*, les sorciers et sorcières ne sont qu'« hommes et femmes qu'on prétend s'être livrés au démon et avoir fait un pacte avec lui pour opérer par son secours des prodiges et des maléfices ». La sorcellerie est présentée comme une « opération magique honteuse ou ridicule, attribuée stupidement par la superstition à l'invocation et au pouvoir des démons »⁴⁵⁵. De ces définitions émergent deux caractéristiques principales : l'idée d'un « savoir » organisé qui n'en est pas pour autant officiel et celle d'un désordre et d'une irrationalité. Si la répression de la magie et de la sorcellerie s'est accentuée lors des dernières

⁴⁵⁰ Marcel MAUSS et Henri HUBERT, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p. 16.

⁴⁵¹ Jean-Michel SALMANN, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples*, Paris, Aubier, 1986, p. 85.

⁴⁵² Jean DELUMEAU et Monique COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, *op. cit.*

⁴⁵³ Carlo GINZBURG, « Stregoneria, magia e superstizione in Europa fra Medioevo ed Età Moderna », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 1977, n°6, p. 119-133.

⁴⁵⁴ Sallmann précise que deux formes de magie existaient à Naples vers la fin du XVI^e siècle: la magie intellectuelle et celle populaire. La première se réfère à la tentative de réintégrer la magie au champ des spéculations philosophiques (Della Porta, Bruno et Campanella). La seconde est celle des femmes des milieux populaires. L'auteur souligne que « magie savante et magie populaire avaient apparemment des champs d'application différents. », Jean-Michel SALMANN, *Chercheurs de trésors.... op. cit.*, p. 172.

⁴⁵⁵ Denis DIDEROT, et Jean Le Rond D'ALEMBERT, « Philosophie », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...*, *op. cit.*, p. 369.

années des guerres de religion⁴⁵⁶, le XVIII^e siècle marque pour l'ensemble de l'Europe la fin officielle des persécutions, les procès et les poursuites diminuant considérablement par rapport aux deux siècles précédents⁴⁵⁷. Ce déclin est imputable non seulement à une réforme du système judiciaire, limitant l'usage de la torture et interdisant les procès, mais également à un scepticisme nouveau sur la réalité même de la sorcellerie dans les classes dominantes et comme inférieures. Généralement, les auteurs des Lumières abordent alors le thème du surnaturel – magie, sorcellerie et prophétie – avec un optimisme certain, celui d'une fin proche de croyances jugées absurdes. Les réflexions de Galiani empruntent une autre direction : tout en se déclarant poussé par une simple curiosité à l'égard de ces thèmes, il laisse pourtant entrevoir certaines préoccupations importantes à l'égard du surnaturel.

3.2.1 Magie et sorcellerie dans l'Italie des années 1750

Bien que les poursuites s'atténuent progressivement à l'époque des Lumières, la sorcellerie et la magie font encore l'objet de débats théoriques. En Italie, en 1749, ces thèmes provoquent une discussion très animée⁴⁵⁸ : Girolamo Tartarotti, Scipione Maffei, Ludovico Antonio Muratori et Gran Rinaldo Carli participent notamment au débat. Dans le *Congresso notturno delle lammie* (1749) – la plus importante reconstruction historiographique de ce phénomène – Girolamo Tartarotti attaque les théories démonologiques en dénonçant les procès de sorcellerie ; tout en niant cette dernière, il admet l'existence de la magie⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 358. Delumeau insiste sur le caractère complexe de la sorcellerie, notamment à propos de la chronologie et de la géographie du phénomène. Il fait référence aux travaux de Trevor-Roper qui situe la recrudescence de l'épidémie de sorcellerie vers 1560 ; pourtant il conclut qu'entre la lutte contre la sorcellerie et les guerres de Religions il y a une « relation d'inverse proportionnalité ». Le même constat est présenté par Brian P. LEVACK, *La grande chasse aux sorcières en Europe au débuts des temps modernes* (trad. de l'anglais par Jacques Chiffolleau), Seyssel, Champ Vallon, 1991 : « Une des tâches les plus difficiles pour l'historien de la sorcellerie consiste à expliquer les variations d'intensité de la chasse aux sorcières en Europe selon les époques et les lieux. Pourquoi, par exemple, la majorité des procès eurent-ils lieu entre 1580 et 1630, et non point entre 1530 et 1580 ? Et pourquoi aussi la chasse aux sorcières fut-elle beaucoup plus intense en Allemagne qu'en Espagne, ou bien en Escosse plus qu'en Angleterre ? », p. 181.

⁴⁵⁷ Luciano OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti* (1688-1697), Naples, Liguori, 1974.

⁴⁵⁸ Pour un cadre général de la querelle voir Franco VENTURI, *Settecento riformatore, op. cit.* ; Luciano PARINETTO, *Magia e ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, Firenze, La Nuova Italia, 1974 ; Dino PROVENZAL, *Una polemica diabolica nel secolo XVIII*, Rocca S. Casciano, Licinio Cappelli Editore, 1901.

⁴⁵⁹ Girolamo TARTAROTTI, *Il Congresso notturno delle lammie*, Rovereto, Giambatista Pasquali, 1749. En distinguant la sorcellerie comme phénomène irréel et la magie comme réelle, Tartarotti attaque ceux qui défendent l'existence des sorcières et donne à la sorcellerie une position géographique et sociale, qui coïncide avec les montagnes ou les campagnes où habitent les classes subalternes. Le livre de Tartarotti est également accompagné de l'avis de Gianrinaldo Carli (1720-1795), professeur de l'Université de Padoue, sur l'origine et la fausseté de la doctrine des magiciens et des sorcières ; Carli conteste la distinction de Tartarotti entre magie et sorcellerie ce dernier lui répondant en réaffirmant son idée.

Scipione Maffei, quant à lui, s'oppose fermement à cette idée dans l'*Arte magica dileguata* (1749)⁴⁶⁰.

Giuseppe Galasso a souligné comment, dans la première moitié du XVIII^e siècle, la superstition traditionnelle, fortement imprégnée de magie, demeure confinée dans les régions rurales et internes du *Mezzogiorno*⁴⁶¹. À Naples, la dénonciation de la magie et du surnaturel par le parti des *novatores* adopte une démarche rationnelle, appuyée sur la physique et les mathématiques⁴⁶². Ferdinando Galiani semble bien s'inscrire dans ce courant, en combattant ces pratiques et ces croyances avec les mêmes armes, ainsi qu'avec celles de l'érudition historiographique.

La sorcellerie comme phénomène féminin

Le 15 juillet 1751, Ferdinando Galiani écrit une lettre à Bartolomeo Intieri afin de lui annoncer le « don précieux » d'un ouvrage sur les sorcières⁴⁶³. Il est possible que l'ampleur du débat sur la magie et la sorcellerie – Galiani rencontrera un de ses animateurs, Scipione Maffei, un an après⁴⁶⁴ – ait motivé la rédaction de ce texte :

Je suis persuadé, très cher Intieri, de vous faire une chose très agréable, ainsi qu'un don précieux, en vous envoyant ces considérations que j'ai écrites uniquement pour vous complaire au sujet des sorciers et de leurs enchantements : et j'ai beaucoup de raisons de penser cela fermement. Premièrement, la matière est en soi très agréable ; puisque, parmi les études, la plus douce étant celle qui s'occupe de la considération de l'âme humaine, et des causes de nos activités si variées, étranges, et souvent inattendues, on s'en repaît tout en méditant ; il ne peut rien exister de supérieur et de plus beau que celle qui se tourne vers l'étude des âmes féminines, qui sont d'autant plus différentes des nôtres, qu'elles sont restées moins connues⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ Suite à la publication du livre de Tartarotti, Scipione Maffei écrit *L'Arte magica dileguata*, Verona, Agostino Crattoni, 1749, qui sera suivi par *l'Arte magica distrutta*, Trento, Brunati, 1750, et *l'Arte magica ammichilata*, Antonio Andreoni, Verona, 1754.

⁴⁶¹ Giuseppe GALASSO, *L'altra Europa...*, op. cit., p. 267 (voir en particulier « Dalla "fattura" alla "iettatura" : una svolta nella "religione superstiziosa" del Sud », p. 261-291).

⁴⁶² Vincenzo FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo...* op. cit. p. 35-36.

⁴⁶³ BSNSP, MS XXXI, C, 14, f° 145r-148r. La lettre à Bartolomeo Intieri ainsi que le *Proemio* ont été publiés dans *Opere di Ferdinando Galiani*, op. cit., p. 815-819 ; une partie du *Proemio* a été également publié en annexe dans W. STUMPF, *Galiani als Kritiker*, Dresden, Dolff, 1925, p. 135-136.

⁴⁶⁴ Celestino Galiani conseille à Ferdinando, dans une lettre du 6 juin 1752, de rendre visite à Scipione Maffei à Verone (BSNSP, Ms XXXI, C, 16).

⁴⁶⁵ *Opere*, op. cit., p. 815. (« Io sono persuaso, Intieri carissimo, farvi cosa grata, e dono assai prezioso, inviandovi queste considerazioni, che unicamente per compiacervi a voi ho scritte intorno alle streghe e agli incantesimi loro : e di così creder fermamente ho molte ragioni. Primieramente la materia è per sè stessa piacevolissima ; poichè essendo tra tutti gli studi dolcissimo quello che s'occupa intorno alla considerazione dell'animo umano, e sulle cause delle opere nostre tanto varie, strane, e spesso inaspettate meditando si pasce ;

Si parler de la sorcellerie est « agréable », c'est que le contexte est désormais celui d'une diminution effective du nombre de procès et que la sorcellerie est devenue une préoccupation moins poignante. L'approche de Galiani est, pour ainsi dire, empathique, et davantage tournée vers la fascination que vers une disqualification de la sorcellerie ; elle s'explique également par sa dimension sexuée : la sorcellerie est un phénomène avant tout féminin. La place des femmes dans ce phénomène et l'élaboration progressive de la figure de la sorcière ont été rapprochées de la peur du féminin, vécue et propagée par les théologiens et les religieux⁴⁶⁶ comme par les discours mysogines portés par le corps médical, révélant en contre-jour des enjeux socio-politiques plus larges sur le pouvoir des femmes⁴⁶⁷.

Considérations scientifiques et théologiques concordent pour marquer une différence entre l'intellect des femmes et des hommes : l'irrationalité des femmes-sorcières est donc expliquée par des dispositions physiologiques⁴⁶⁸. La nature malade des femmes et de leurs facultés intellectuelles sera approfondie par Galiani dans un texte de sa production française ; il se limite dans la lettre à Intieri à distinguer la femme de l'homme et à constater ainsi sa propension à la sorcellerie. L'imagination féminine excessive est mise en avant, dans les mêmes années, par Ludovico Antonio Muratori lorsqu'il affirme à propos de la sorcellerie :

Et ici on veut avertir qu'il existe des maladies épidermiques de la fantaisie, dont beaucoup de personnes ne savent pas se garder, et spécialement celles du tempérament mélancolique, parce qu'on ne peut pas dire à combien d'extravagances l'homme est sujet, si jamais en lui domine cette affection avec la timidité. Si dans un pays personne ne connaît les sorcières, personne n'en parle, on peut dire qu'elles sont bannies. Mais s'il en court le bruit, si on soupçonne une seule personne de tant de malignité, et si le sexe faible rapporte que les sorcières se font passer comme capables : et voilà que cette opinion se diffuse et en envahit la fantaisie de celui qui ne sait pas distinguer le vrai du faux, et produit ensuite des effets pernicieux⁴⁶⁹.

non può essere che non vi sia superiore e più bello quello che all'esame degli animi femminili si rivolge, i quali quanto più sono da' nostri diversi, tanto sono restati meno conosciuti », p. 815-816).

⁴⁶⁶ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident... op.cit.*, p. 346.

⁴⁶⁷ Christine PLANTÉ (dir.), *Sorcières et sorcelleries*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2002. Sur la sorcellerie en tant que phénomène féminin voir également Carlo GINZBURG, *Le Sabbat des sorcières*, Gallimard, Paris, 1992 ; Robert MUCHEMBLED, *La Sorcière au village XV^e - XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991.

⁴⁶⁸ Elsa DORLIN, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2009.

⁴⁶⁹ Ludovico Antonio MURATORI, *Della forza della fantasia umana* [1745], éd. par giorgio FALCO et Fiorenzo FONTI, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964, p. 921. (« E qui si vuol avvertire, darsi delle malattie epidermiche di fantasia, delle quali non si sanno guardar molte persone, e quelle specialmente di temperamento malinconico, perché non può dirsi a quante stravaganze sia soggetto l'uomo qualora in lui domini questa affezione e insieme la timidità. Se in un paese niun conosce le streghe, niuno ne parla, potete dire che elle ne son bandite. Ma se voce ne corre, se una sola si sospetta rea di tanta malignità, e il debole sesso le relazioni di quel

Muratori s'intéresse au phénomène de la sorcellerie dans son livre *La forza della fantasia umana* (1745), en témoignant de la ferme volonté de détruire toute forme de superstition : son approche est de nature psychologique⁴⁷⁰. L'assimilation de la sorcellerie au « *debole sesso* » (« sexe faible ») reprend le lieu commun d'une psycho-physiologie féminine spécifique. Et la déraison et l'irrationalité des sorcières sont pointées du doigt pour leurs dangers : par un effet de contagion, elles pourraient avoir des répercussions sociales. Il en résulte la nécessité d'étouffer toute sorte d'idée relative à la sorcellerie : admettre son existence équivaldrait déjà à favoriser sa diffusion au sein de la société.

En faisant une apologie de l'esprit philosophique, Galiani fait entrer l'analyse de la sorcellerie dans le champ philosophique : elle devient son objet, comme si elle seule pouvait l'annihiler. Le sujet de cette œuvre, seulement esquissée, est présenté à Intieri comme une pure recherche philosophique, sans réelle vocation critique à l'égard des sorcières. En effet, Galiani ne traite pas ce thème de manière polémique, contrairement à d'autres penseurs. Ainsi le *Proemio* – seule partie conservée – n'aborde-t-il pas la sorcellerie. Cela montre comment, dans la culture méridionale, l'accent est placé sur la magie, tandis que le problème de la sorcellerie est totalement marginalisé⁴⁷¹ : il suffit de penser à Costantino Grimaldi qui, tout en participant à la polémique diabolique du XVIII^e siècle, ne mentionne pas les sorciers en se focalisant uniquement sur la magie.

La place centrale donnée aux pratiques magiques n'est pas anodine. Chez Galiani, le discours passe de la sorcellerie à la magie, pour déboucher ensuite sur une réflexion sur la distinction entre vraies et fausses sciences : cette association démontre le lien entre magie et science, caractéristique de la culture napolitaine du XVII^e siècle.

La magie et l'obscurité des principes : vraies et fausses sciences

Le thème de la sorcellerie constitue donc, chez Galiani, un point de départ pour aborder le statut épistémologique des sciences et leur rapport avec la vérité. Dès le début du *Proemio*, le philosophe fait appel à l'ordre et à la perfection des sciences. Cet ordre, que

tanto, di cui si spacciano capaci le streghe : eccoti questa opinione dilatarsi e invasarne la fantasia di chi non sa distinguere il vero dal falso, e produrre poscia dei perniciosi effetti »).

⁴⁷⁰ Franco VENTURI, « L'Italia fuori dall'Italia... *op. cit.*, p. 1018 : « La polemica muratoriana contro la superstizione si radicò profondamente nel mondo austriaco e influì su tutta l'evoluzione culturale dell'impero asburgico, da Salisburgo a Budapest, risalendo poi a molte terre di cultura tedesca e ricongiungendosi coll'erudizione dell'Olanda e dell'Inghilterra, per poi prolungarsi per tutto il secolo in ogni angolo d'Europa ».

⁴⁷¹ Giuseppe GALASSO, *L'altra Europa...*, *op. cit.*, p. 276.

Galiani attribue à Dieu, est basé sur des limites qui évitent aux sciences de « s'étendre » ou, à l'inverse, de « se restreindre ». La nécessité d'enquêter sur le rapport entre ces dernières et la vérité se lit dans ce passage :

Il est vrai que, puisque les sciences sont de nature diverses, ainsi avec des moyens différents elles ont été ordonnées à la fin déjà évoquée. Parmi les sciences, certaines concernent nos affaires, d'autres nos pensées, que moi j'appellerai, les unes historiques, et mentales les autres. Celles-ci se subdivisent en celles qui s'occupent des idées claires et abstraites, et en d'autres, qui traitent les idées concrètes, à savoir les images que les hommes s'efforcent de concevoir similaires aux choses extérieures, lorsque de celles-ci, et de leurs causes, ils cherchent la vérité⁴⁷².

Les sciences auxquelles Galiani fait référence sont les mathématiques, l'histoire et la philosophie. Alors que la sorcellerie n'est pas mentionnée, des références à la magie apparaissent. Cependant, Galiani ne précise pas si, et dans quelle mesure, la magie et la sorcellerie demeurent deux phénomènes distincts. Chez lui il n'y a ni une analyse approfondie de nature psychologique, comme chez Ludovico Muratori, ni une recherche de type érudit, comme chez Tartarotti : il aborde la querelle de manière transversale. La magie est comprise, comme il le précise ensuite, dans le champ de la philosophie :

[Les sciences philosophiques,] parmi lesquelles, comme je l'ai dit auparavant, la magie occupe la place la plus éminente, parce qu'elles sont parmi toutes les plus sublimes et les plus précieuses, qu'elles ont été amplifiées plus que les autres encore, et étendues, et tirées hors des limites de la raison humaine. D'une si grande ampleur, elles sont dues à deux causes principales : au manque de principes certains et à l'ardeur causée par les passions. L'histoire donc à un degré différent de l'anxieuse incertitude, les mathématiques à l'immensité du vrai, la philosophie à l'obscurité des principes doivent leur infinie grandeur⁴⁷³.

Si Galiani n'affirme pas explicitement la fausseté de la magie – constatée depuis l'Antiquité par la plupart des auteurs comme Plin, Horace, Lucien ou encore Apulée –, il la

⁴⁷² *Opere, op. cit.*, p. 817. (« Vero è che, siccome sono di varia natura le scienze, così con diversi mezzi sono state ordinate al sopraddetto fine. Delle scienze altre riguardano i fatti nostri, altre i nostri pensieri, onde io chiamerò storiche l'une, l'altre mentali. Queste si suddividono nelle occupate idee chiare ed astratte, ed in quell'altre, che trattano le idee concrete, cioè le immagini che gli uomini s'affaticano concepire simili alle esterne cose, quando di esse, e delle cause loro, cercano la verità »).

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 818. (« Le filosofiche finalmente, tra le quali come io ho detto di sopra occupa principalissima sede la magia, perché sono di tutte le più sublimes e le più pregiate, perciò più dell'altre ancora sono state amplificate, ed estese, e tratte fuori de' confini della mente umana. Di tanta ampiezza sono esse debitrice a due cause principali. Alla mancanza di principii certi, e all'ardimento delle passioni cagionato. La storia dunque al vario grado dell'ansiosa incertezza, le matematiche all'immensità del vero, la filosofia all'oscurità dei principii debbono la loro infinta grandezza »).

relègue, avec toute la philosophie, à un domaine caractérisé par l'incertitude et le trouble des passions. Le savoir des magiciens, depuis la Renaissance, est distingué de celui des sorciers de par son absence de référence au diable et son caractère savant : le naturalisme hermétique de la culture napolitaine des XVI^e et XVII^e siècles (de Pontano à Campanella, en passant par Giovan Battista Della Porta, sans oublier le rôle majeur de Giordano Bruno et Vanini) témoigne de la réapparition d'un cosmos animiste et de l'influence de la magie dans le champ des recherches physiques. La volonté d'articuler la magie naturelle à la magie spirituelle avait contribué à ébranler la cosmologie scolastique. Cependant, cette vision fut ensuite remplacée par la philosophie mécaniste réfractaire à toute magie⁴⁷⁴.

Alors que les sciences mathématiques sont élevées au rang du « vrai » et les sciences historiques au rang de l'« incertain », la philosophie est pour Galiani marquée par l'« obscurité » des principes : c'est pourquoi elle risque de sortir de ses limites, de déboucher sur un excès, comme c'est le cas de la magie. Galiani a non seulement la volonté de distinguer les sciences, mais il montre aussi la nécessité de maintenir l'ordre dans chacune d'elles. Ainsi la magie relèverait-elle davantage du champ scientifique que du religieux : si la magie est un dérèglement de la philosophie, la superstition ne concerne pas seulement la religion, mais aussi la philosophie.

Or, la critique de Galiani ne se limite pas à la magie, elle s'étend à toutes les connaissances humaines ne se fondant pas sur la rationalité. En évoquant la polémique sur la sorcellerie et la magie de Tartarotti et de Maffei, il dépasse cette querelle par son besoin d'affirmer et de dominer les sciences par la raison. De la même manière que le philosophe distingue la « vraie » de la « fausse » religion, il sépare aussi les « vraies » sciences des « fausses ». D'un côté, la magie est reliée aux sciences par ses techniques, de l'autre, elle est distinguée de celles-ci, comme le montrent ses théories sur l'alchimie, une branche de la magie. Dans le traité *Della moneta*, l'alchimie est fermement contestée pour diverses raisons :

[...] Les lumières de notre siècle ont fait devenir aussi ridicule et honnie la mystérieuse science que l'on nomme Alchimie si vénérée et pratiquée à d'autres époques. Une illusion mystérieuse résiste d'autant moins au temps et à la vérité qu'elle promet des utilités disproportionnées par rapport à l'ordre de la nature. Ce qui toutefois m'a toujours semblé bizarre, c'est de savoir que cette science est méprisée

⁴⁷⁴ NASTASI Pietro, *Il Meridione e le scienze (secoli XVI-XIX)*, Palermo 14-16 maggio 1985, Palermo-Naples, Istituto Gramsci siciliano - Istituto italiano per gli studi filosofici, 1988 ; BIANCHI Lorenzo et PAGANINI Gianni, *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo : atti del Convegno internazionale organizzato dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale in collaborazione con il Dipartimento di studi umanistici dell'Università del Piemonte orientale e l'Istituto italiano per gli studi filosofici*, Naples 27-29 settembre 2007, Naples, Liguori, 2010 ; Didier FOUCAULT, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque : Giulio Cesare Vanini, 1585-1619*, Paris, Champion, 2003.

non pour le but qu'elle poursuit – ses détracteurs même le jugent grand et excellent – mais parce que chacun sait qu'elle ne réussit pas à l'atteindre. Son but, c'est de convertir toutes les substances, ou au moins bien des matières viles, telles que le fer et les pierres, en or. Je ne sais personne qui méprise, comme ridicule et dommageable, cette entreprise quand bien elle-même réussirait : j'entends seulement qu'on la tient pour impossible. En vérité, il n'a pas encore été mathématiquement démontré qu'elle ne puisse réussir. Mais les efforts de milliers d'hommes et de milliers d'années n'ont eu aucun résultat, et en outre, on voit qu'aucune des productions de la nature n'a pu jusqu'ici être multipliée ou refaite artificiellement⁴⁷⁵.

Au XVIII^e siècle l'alchimie est encore une pratique vivace, mais son crédit s'estompe progressivement, victime d'un discrédit moral et social⁴⁷⁶. Le caractère « ridicule » et « mystérieux » de cette science, qui jusqu'à la fin de la Renaissance et même au XVII^e conserve une certaine aura, laisse apparaître un mépris typique de l'esprit rationaliste envers toute sorte d'« illusion mystérieuse ». Deux aspects de l'alchimie sont critiqués avec force : son impuissance et son caractère frauduleux. Alors que son inefficacité relève de la confiance dans les sciences mathématiques et géométriques, la notion de fraude est liée à ses effets néfastes sur l'économie. C'est pourquoi Galvani la considère moins comme une chimère que comme une imposture : un lien étroit existe, de fait, entre l'alchimie et le faux-monnaillage, susceptible de provoquer un enrichissement immédiat. En renversant la finalité communément avancée de l'alchimie, le philosophe affirme que son but principal et son « défaut » consistent en :

[...] transformer le fer en or, mais l'or en fer : but pernicieux visant uniquement à nous appauvrir. Je le dis pour faire sentir la tromperie, qui est la chose la plus universelle et la plus fréquente dans l'esprit humain et la moins vilipendée [...]. L'Alchimie ne nous promet rien d'autre que de nous appauvrir, d'écarter du nombre des choses rares, donc précieuses, l'or et l'argent. Si elle faisait le même pour les pierres précieuses, elle nous priverait tout à fait de toute possibilité d'étaler la puissance et d'orner la beauté. La consommation de l'or n'augmenterait pas, mais au contraire sa valeur devenant très basse, le

⁴⁷⁵ *Della moneta, op. cit.*, p. 78. (« [...] Ed è nella luce nel nostro secolo divenuta così ridicola e vilipesa questa misteriosa scienza, che alchimia si dice, quanto forse in altri tempi venerata e culta. Tanto poco resiste al tempo ed alla verità un inganno misterioso che promette utilità sproporzionate agli ordini della natura. Quello però che a me è paruto sempre strano, è il conoscere che questa scienza si disprezza non per lo fine ch'ella si propone, il quale anche agli stessi disprezzatori sembra grande ed eccellente, ma perché si sa non poter ella giungere a conseguirlo. Il suo fine è di convertire o tutte le sostanze, o almeno molte materie vili, quale è il ferro, e le pitre, in oro. Né sento chi derida come ridicola e dannosa questa intrapresa quando ella riuscisse : sento solo ch'ella s'ha per impossibile. In verità non si è geometricamente dimostrato finora ch'ella non possa riuscire. Ma siccome gli sforzi di tante migliaia d'uomini e d'anni non hanno prodotto nulla, e in oltre si vede che niuna produzione della natura ha potuto finora essere moltiplicata o rifatta dall'arte »).

⁴⁷⁶ Voir article « Alchimie » dans Michel DELON, *Dictionnaire européen des Lumières, op. cit.*, p. 47-52 ; Alain MOTHU, « Hérmetisme et libre pensée. Note sur l'esprit universel », *La lettre clandestine*, n°1, 1992, p. 11-13.

luxe ne le rechercherait plus ; le naturel resterait caché dans les filons, l'artificiel dans le fer. Ce dommage serait moins grave que l'autre : nous priver de la monnaie⁴⁷⁷.

L'alchimie aurait pour conséquence pernicieuse l'appauvrissement créé par l'abondance et la dépréciation du métal étalon de la monnaie. Conformément au principe de continuité entre lois physiques, sociales et morales – qui émerge avec force dans ses réflexions sur l'amour⁴⁷⁸ : cette science fallacieuse est ainsi accusée de nuire à l'ordre de la nature et de la société :

[...] l'Auteur de la nature ne permettra jamais que le bel ordre moral de l'univers, qui tout entier repose sur les monnaies comme sur son axe, s'équilibre et tourne autour, puisse être corrompu par l'Alchimie ; ni que les hommes ne tirent aucune utilité à poursuivre un art qui leur serait si pernicieux et fatal s'il parvenait à ses fins. Je pourrais aussi démontrer, si cela ne m'éloignait pas de mon propos, que l'immortalité et le remède universel que l'Alchimie nous promet, ne seraient pas moins pernicieux et déplorables pour tous qu'elle semble avantageuse aux sots. C'est pourquoi tout ce qui perturbe l'ordre infiniment beau de l'univers et qui, stupidement, promet protection contre les redoutables accidents que notre ignorance appelle désordres, est, et sera toujours, contraire à la vérité, impossible à se réaliser, injurieux pour la Providence et, si jamais il advenait, serait calamiteux pour le genre humain⁴⁷⁹.

L'apologie de l'ordre et de la beauté de l'univers, garantis par la Providence, contraste avec la corruption engendrée par l'art de l'alchimie (le terme « art » est à entendre dans le sens de « science »). Ici le champ lexical est particulièrement violent (« pernicieux » ; « déplorable » ; « stupidement » ; « calamiteux ») car l'alchimie s'oppose à la vérité, qui est à son tour intrinsèquement liée à l'ordre. Seules les « vraies sciences » peuvent alors garantir l'ordre universel : parmi celles-ci, on retrouve les mathématiques, pouvant chasser « les

⁴⁷⁷ *Della moneta, op. cit.*, p. 79. (« [...] convertire il ferro in oro, ma l'oro in ferro : fine pernizioso e diretto unicamente ad impoverirci. Io dico così per far sentire quell'inganno che è il più universale e frequente nelle menti umane, ed il meno perseguitato. [...] L'alchimia non promette altro che impoverirci ; cioè rapire dal numero delle cose rare, e perciò preziose, l'oro e l'argento. Il che se ella facesse anche delle gemme, ci spoglierebbe affatto d'ogni mezzo da ostentare la potenza, e da adornare la bellezza. Né il consumo dell'oro si accrescerebbe, ma anzi divenendo bassissimo il suo valore, il lusso non ricercerebbe più, e il naturale si staria ascoso nelle sue vene, l'artificiale nel suo ferro. Né questo danno sarebbe molto grave a paragone dell'altro, cioè di privarci di moneta »).

⁴⁷⁸ Cf. supra, chapitre 1.

⁴⁷⁹ *Della moneta, op. cit.*, p. 79-80. (« L'Autore della natura non pemetterà mai che il bell'ordine morale dell'universo, il quale tutto sulle monete, come sopra il suo asse, si mantiene e si rivolge, possa dall'alchimia esser guasto ; né giova agli uomini andar più dietro ad un'arte tanto ad essi perniziosa e fatale, se al suo scopo pervenisse. E qui io potrei dimostrare, se non fosse di là dal mio istituto, che anche quella immortalità universale medicina che ci si promette, non saria per essere meno perniziosa e lagrimevole a tutti di quel ch'ella sembri agli sciocchi vantaggiosi : perché tutto quel che conturba l'ordine infinitamente bello dell'universo, e stolidamente promette riparo a quegli accidenti che la nostra ignoranza chiama disordini, è, e sarà sempre contrario alla verità, impossibile ad avvenire, ingiurioso alla Provvidenza, e quando pure avvenisse saria calamitoso al genere umano »).

ténèbres des fausses sciences ». En effet, dans le *Proemio* de l'ouvrage sur les sorcières, Galiani insiste sur la dichotomie entre l'exactitude des mathématiques et l'obscurité de la philosophie, dont la magie fait partie. L'idée selon laquelle la vérité est une « *inanellamento* », autrement dit une chaîne, renvoie à une démarche typique des sciences mathématiques qui donne lieu à de véritables démonstrations tout en maintenant l'ordre de l'univers.

Alors que les mathématiques peuvent combattre les fausses sciences comme la magie et ses ramifications, l'histoire, quant à elle, est utilisée comme outil pour analyser une forme de superstition : les croyances sur l'extinction du monde et la venue d'un Anthéchrist.

3.3.2 Prophéties : la venue de l'Antéchrist et la fin du monde

La négation du surnaturel se poursuit avec l'analyse et la réfutation des prophéties, tout particulièrement, celle concernant la venue de l'Antéchrist et la fin du monde. Comme le souligne Jean Delumeau, autant la première que la seconde ont toujours été considérées par les chrétiens comme des certitudes, ces deux échéances étant considérées comme inéluctables⁴⁸⁰. Nous avons un trace de ces réflexions dans deux types de sources : la correspondance avec le comte Punghino⁴⁸¹, dans les années 1750, ainsi qu'un brouillon intitulé *Pensieri varii sulla durata e sulla fine del mondo* (« *Pensées diverses sur la durée et la fin du monde* »)⁴⁸². Les prophéties, tout comme les prodiges, les oracles ainsi que les miracles ont été vivement critiqués par les Padouans, les libertins érudits ainsi que par Bayle et Fontenelle : à l'instar de ces derniers, Galiani analyse ces croyances à partir de leur attestation dans les textes sacrés et chez les historiens les plus importants, en élaborant une vision originale de la fin des temps.

L'Antéchrist : une explication intellectuelle de la prophétie

Comme l'a montré Jean Delumeau, les angoisses escathologiques, telles que l'obsession de l'Antéchrist et la peur de la fin du monde, se sont particulièrement répandues à partir du milieu du XIV^e siècle, notamment du fait des prédications des moines mendiants⁴⁸³. Elles ont pénétré les mentalités collectives, des clercs catholiques jusqu'aux fidèles, et n'ont pas épargné les milieux protestants après la Réforme. Elles demeurent vives dans l'Europe du

⁴⁸⁰ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident... op. cit.*, p. 198.

⁴⁸¹ BSNSP, XXXI, C, 12. Cf. annexe n°8.

⁴⁸² BSNSP, XXXI, A, 10, f° 118r -120v. Cf. annexes 9 et 15.

⁴⁸³ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident... op. cit.* p. 197-231.

XVIII^e siècle ; la correspondance entre Galiani et Punghino en témoigne. « Quand me direz-vous vos opinions sur l'Antéchrist ? Quand me communiquerez-vous vos systèmes ? », demande le comte dans une lettre du 11 février 1749. Devant l'insistance de son correspondant, l'abbé répond par deux dissertations privées⁴⁸⁴ : le comte a souhaité en effet de la discrétion et de la prudence dans cet échange ; les opinions sur ce sujet délicat devant être consignées sur des feuillets séparés des lettres ordinaires⁴⁸⁵ !

Ce qui devra arriver, mon cher comte, soit c'est dans le nombre des choses nécessaires, comme les Fatalistes le croient, soit c'est dans celui des choses contingentes. Si le premier est vrai, l'art de deviner sera de la sorte certain dans chaque chose, comme dans la prédiction des Éclipses ; et il suffira de connaître les causes, d'où suivent les effets, que l'on suppose nécessaire, pour pouvoir les prédire. S'il le second est vrai, Dieu seul est celui qui saura, et qui seul pourra savoir le futur, et ceux auxquels il lui plaira de le révéler. Mais parce que je crois que les choses humaines mêlent nécessaire et contingence, je suppose que nous devons nous servir de l'une et de l'autre voie ; à savoir de l'étude des causes, que l'Histoire nous montrera, puisque l'axiome est vrai que des mêmes causes naissent toujours les mêmes effets, en voyant apparaître à notre époque ces mêmes causes, qui ont déjà produit tels et tels effets au cours de plusieurs siècles, comme l'Histoire nous enseigne, nous argumenterons que dans peu de temps les mêmes, ou des effets similaires, devraient suivre. Et nous nous servirons également de l'étude des prophéties, à condition cependant qu'il soit déjà vérifié qu'elles viennent de Dieu, et que la vérité y soit contenue⁴⁸⁶.

L'histoire seule laisserait transparaître toute l'épaisseur de la vérité. Dès les premières lignes, les prophéties auxquelles Galiani se réfère ne sont pas celles des devins, mais bien celles qui « proviennent de Dieu ». Le recours à ce type de prophéties le mène à raisonner en s'appuyant sur les textes sacrés, sur les prophéties bibliques et apocalyptiques :

⁴⁸⁴ Le comte Punghino avait été chargé par Galiani de faire une copie de cette dissertation et de lui renvoyer, comme on le lit dans une lettre du 1^{er} septembre 1750 : « Je suppose que vous avez eu la copie que j'eux l'honneur de vous faire, cette bouchée de Antéchrist dont vous me favorisiez : il reste maintenant que selon votre commode vous rendiez parfait votre don en donnant un dernier coup de main à l'œuvre », BSNSP, Ms, XXXI, C, 12, f°97r-102r.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, f°101r.

⁴⁸⁶ BSNSP, XXXI, C, 12 f°97v. (« Quel che dovrà avvenire, caro mio Sig. Conte, o è nel numero delle cose necessarie, come i Fatalisti credono, o è in quello delle cose contingenti. Se il primo è vero, l'arte d'indovinare sarà così certa in ogni cosa, come lo è nella predizione degli Eclissi ; e basterà conoscere le cause, onde sieguono gli effetti, che suppongonsi necessari, per potergli predire. Se è vero il secondo, Iddio solo è quello che saprà, e potrà solo sapere il futuro, e quegli, a cui egli si compiacerà rivelarlo. Ma perché io credo che le cose umane siano miste di necessarie e contingenti, perciò suppongo che e dell'una via e dell'altra ci dobbiamo servire ; cioè dello studio delle cause, e queste ce le mostrerà la Storia, perché essendo vero assioma che dalle medesime cause nascono sempre i medesimi effetti, vedendo apparecchiate a tempi nostri quelle medesime cause, che già molti secoli sono produssero i tali e tali effetti, come c'insegna la Storia, argumenteremo, fra poco dovere seguire gli stessi, o sia consimili effetti. E ci serviremo anche dello studio delle profezie, quando fin però già verificato che da Dio vengano, e che la verità in che si contenga »).

Pour savoir qui sera, quand viendra, et ce que fera l'Antéchrist, cherchons d'abord si il y a quelque chose de prédit sur lui, et si ces prédictions viennent de Dieu, nous devons chercher comment on a à interpréter ces Prophéties. Je crois en premier lieu que vous concéderez que cette opinion universelle de la venue d'un soi disant Antéchrist, de la représentation universelle qu'on s'en est fait dans tous les siècles, et de l'attente constante depuis les premiers siècles de l'Eglise, n'est pas une idée populaire mais qu'elle a un fondement dans la réalité, et qu'elle nous vient d'une main supérieure : elle est très similaire à cette opinion commune, idée, et attente que les Juifs eurent du Messie ; je suppose en second lieu, qu'avec tous les Théologiens, vous me concéderez qu'en Jésus de Nazareth vrai Messie se réalisèrent toutes les Prophéties de l'Ancien Testament, même celles de Daniel, celui-là même qui est appelé *Complementum Prophetie*. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament, il n'y a rien à pêcher sur l'Antéchrist. Dans le Nouveau, soit il y fut soit il n'y fut pas – car les Théologiens se disputent pour savoir si les Prophéties de l'Apocalypse s'étendent sur les seuls trois premiers siècles de la perfection, ou si elles arrivent jusqu'à la fin de l'Église – une chose est certaine sur l'Antéchrist c'est que tout y est très obscur : les autres prédictions, ou des Pères, ou des Moines, ou des Saints, ou des dévôts, ou des Prophètes mineurs, comme Malachia etc. : je crois que vous me concéderez qu'il n'a pas les caractères manifestes de la divinité qui le révèlent : ni que l'Église ne les a jamais considérés. Cependant, ce dont je suis très persuadé d'être d'une main supérieure et divine, c'est l'opinion courante de sa venue, et j'aurais à dire qu'on ne sait pas d'où elle est tirée, mais que dans tous les siècles on trouve la même, et à laquelle on relie quelques circonstances principales, que vous savez déjà plus ou moins. Elles sont que l'Antéchrist aurait à 1. *être un grand conquérant*, aurait 2. *à encombrer toute la terre*, aurait à *venir* 3. *in novissimus diebus*, aurait à 4. *convertir en peu de temps tout le monde à lui*, aurait à 5. *provoquer des grands accidents* ; et tout cela en peu de temps, et presque dans la vie d'un homme, et après tout cela la Religion Chrétienne précédemment abattue devrait renaître, et les Juifs se convertiraient et la paix arriverait, comme la fête, l'allegresse, *et mille ans de joie sur la terre avec Jésus-Christ* – cette dernière chose fut crue comme un article de foi par beaucoup de Martyrs Chrétiens des trois premiers siècles, et par presque tous les saints Pères de ce temps, mais après elle est tombée à terre, et on ne la voit plus comme certaine – celle-ci est donc l'opinion commune. Quels sont les passages des Écritures et de l'ancienne tradition, d'où on tire ces points fixes, sur lesquels presque tous conviennent, il n'est pas facile de le déterminer⁴⁸⁷.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, f° 97v-98r. (« Per sapere chi sarà, quando verrà, e che opererà l'Anticristo, cerchiamo prima se di lui vi è niente predetto, e se queste predizioni vengono da Dio, noi dobbiamo cercare come si hanno da interpretare queste Profezie. Io credo in primo luogo che concederete, che questa opinione universale della venuta di un certo tale detto Anticristo, dal vedersi così universale di tutti i secoli, e così costante l'aspettazione di lui fin da primi secoli della Chiesa, sia non una idea popolare, ma che abbia fondamento nella realtà, e che ci venga da mano superiore : ella è similissima a quella comune opinione, idea, ed aspettazione, che ebbero i Giudei del Messia ; suppongo in secondo luogo, che insieme con tutti i Teologi mi concediate che in Gesù Nazareno vero Messia si adempirono tutte le Profezie del Vecchio Testamento, anche quelle di Daniele, avendolo il medesimo chiamato *Complementum Prophetie*. Sicché nel Vecchio Testamento non ci è da pescar niente sull'Anticristo. Nel Nuovo o vi fia o non vi fia - perché i Teologi disputano se le Profezie dell'Apocalisse si stendano nei soli tre primi secoli della perfezione, o giungano fino alla fine della Chiesa, cosa sull'Anticristo, certo è che tutto vi è oscurissimo : le altre predizioni, o di Padri, o di Monaci, o di Santi, o di divoti, o di Profeti minimi, come Malachia etc. : credo mi concediate non avere in se caratteri manifesti della divinità, che le riveli : né la Chiesa le ha mai considerate un fico. Quello però che io vivo persuadissimo essere da mano superiore e divina è questa

Notons le souci, constant chez Galiani, d'étudier les prophéties sous un angle historique, d'autant plus qu'il exclut l'Antéchrist du domaine des opinions populaires et lui donne un caractère intemporel (« dans tous les siècles »). Cependant, il concède la difficulté d'une telle entreprise, les origines du millénarisme précédant l'ère chrétienne. La promesse de mille ans de bonheur, telle qu'elle apparaît chez Galiani, est l'une des deux interprétations des textes prophétiques, avec celle sur le Jugement dernier. Parmi ces deux visions escathologiques, la première est plus optimiste, bien qu'elles soient généralement une source d'inquiétude et de peur. Les Pères de l'Église avaient décrit la venue de l'Antéchrist, comme celle d'un personnage individuel ou collectif, précédant la fin du monde et le Jugement dernier.

La prophétie n'est donc pas dévalorisée en elle-même, puisqu'elle est le produit d'une « main supérieure ». Cependant, les références à l'Ancien et au Nouveau Testament révèlent non seulement une familiarité avec les écritures sacrées, déjà soulignée au sujet de la fable des géants, mais également la volonté d'y puiser des démonstrations. La démarche exégétique lui permet à la fois de constater l'obscurité de l'idée de la venue de l'Antéchrist, et de dégager les caractéristiques de cette prophétie. Parmi ces dernières, se trouvent l'assimilation de l'Antéchrist à un « grand conquérant » : l'action politico-religieuse qui lui est attribuée l'assimile à un législateur. Notons que le début de l'ère suivante est dévalorisé par Galiani : en mentionnant la « bonne interprétation des passages » des textes sacrés, il révèle sa volonté d'amender les opinions fondées sur une lecture erronée des Écritures. Le philosophe aborde ensuite la langue des prophéties :

La langue des prophéties, comme chacun le sait, est une langue particulièrement pleine d'emphase, d'expressions lourdes, etc. lesquelles si on les prend *ad litteram* ne se trouveront jamais vérifiées. [...] Pour savoir donc entendre une Prophétie, il ne suffit pas de l'expliquer *ad litteram*, mais de saisir dans le sens des mots l'emphase que l'on a à enlever, etc. Comment ferons-nous cela ? Voilà ma méthode. Si nous n'avions pas des prophéties encore vérifiées, il serait impossible de savoir le vrai sens de la phrase

costante opinione della sua venuta, e avero dire non si sa d'onde sia tratta, ma che in tutti i secoli si trova la medesima, ed a cui si accoppiano alcune principali circostanze, che voi più o meno già sapete. Sono queste che l'Anticristo abbia da 1. *essere un gran conquistatore*, abbia 2. da *ingombrare tutta la terra*, abbia da 3. *venire in novissimus diebus*, abbia da 4. *convertire in brevissimo tempo tutti a se*, abbiano a 5. *venire grandi disgrazie* ; e tutto questo in breve tempo, e quasi nella vita d'un uomo, e dopo tutto questo abbia a risorgere la Religione Cristiana già abbattuta, e convertirsi gli Ebrei ed indi venire pace, festa, allegria, e *mille anni di tripudio in terra con Gesù Cristo* - questa ultima cosa fu creduta come articolo di fede da moltissimi Cristiani Martiri de 3 primi secoli, e da quasi tutti i S. Padri di quel tempo ma poi è andata a terra, e non si vede più per certa - questa è dunque l'opinione comune. Quali siano i passi delle scritture e della antica tradizione, onde questi punti fissi, ne' quali quasi tutti convengono, si ricavano, non è facile a determinarlo »).

dans laquelle elles sont exprimées : mais nous avons les prophéties du Messie, qui se sont toutes vérifiées. Nous avons aussi – et ceci est le grand point de mon système – le sens que les Juifs donnèrent à ces prophéties avant qu’elles-mêmes ne se soient vérifiées ; lequel sans doute devait être tiré de ce que les expressions prophétiques en apparence montrèrent et exposèrent. Nous avons ensuite l’Histoire, qui nous dit comment en réalité les faits prophétisés arrivèrent, et nous avons les interprétations, ou pour mieux dire, les applications, que les chrétiens donnèrent à ces Prophéties déjà vérifiées ; et chaque Prophétie étant vraie seulement après que le fait soit arrivé, on peut entendre avec certitude quel était le sens de l’esprit du Prophète, voilà comment nous savons en quoi les Juifs se trompèrent à propos du Messie, quelle fut la raison de leur erreur, quelles expressions des anciens Prophètes ils n’entendirent pas, quel vrai sens on devait donner – que l’évènement nous confirme – à cette expression afin de ne pas se tromper.⁴⁸⁸

Afin de faire une lecture rigoureuse des prophéties, qui se rapproche le plus de la vérité, Galiani considère comme indispensable d’avoir une bonne compréhension de la « langue prophétique » : tout en étant mystérieuse, celle-ci est pourtant déchiffrable en recherchant constamment les démonstrations dans l’histoire. Comme pour les fables, Galiani souligne le caractère obscur des idées créées par les mots. Par ailleurs, en comparant la conception du Messie par les Juifs à l’opinion de l’Antéchrist répandue au fil des siècles, Galiani transporte la prophétie dans le champ historique : en apparentant l’Antéchrist au Messie, il peut faire glisser l’analyse sur un fait rapporté dans les Écritures. Cette démarche a pour dessein de ramener l’opinion au vraisemblable et aux textes sacrés, la venue d’un rédempteur ou d’un sauveur – un Messie – étant de fait annoncée par plusieurs religions. Galiani développe ses théories dans deux courts textes joints à la lettre, *Concetto degli antichi Ebrei del Messia (Conception des anciens Juifs du Messie)* et *Errori commessi sull’opinione del Messia (Erreurs commises sur l’opinion du Messie)*. Dans le premier, il se penche sur les Évangiles et sur leur présentation du Messie. Après avoir énuméré différents auteurs évoquant

⁴⁸⁸ *Ibid.*, f°98r-98v. (« La lingua delle Profezie, come ogn’un sa, è una lingua particolare piena di enfasi, di espressioni caricate etc. le quali se si pigliano ad litteram non si troveranno mai verificate. [...] Per sapere intendere dunque una Profezia, non basta spiegarla ad litteram, ma intendere il senso delle parole, l’enfasi che si ha da togliere etc. Come faremo questo ? Ecco il mio metodo. Se noi non avessimo profezie ancora verificate, sarebbe impossibile sapere il vero senso di quella frase, in cui sono espresse : ma noi abbiamo le Profezie del Messia, che vi sono tutte verificate. Abbiamo inoltre - e questo è il gran punto del mio sistema - il senso, che dettero a queste Profezie gli Ebrei prima di verificarsi le medesime ; il quale dovette senza dubbio essere ricavato, da quello che in apparenza mostravano, ed additavano le Profetiche espressioni. Abbiamo poi la Storia, che ci dice i fatti profetizzati come in realtà avvennero, ed abbiamo le interpretazioni, o per meglio dire le applicazioni, che i cristiani dettero a queste Profezie già verificate ; e essendo ogni Profezia verace tale che solo dopo accaduto il fatto si può intendere con sicurezza quale era il senso della mente del Profeta, ecco noi sappiamo in che sbagliarono gli Ebrei in riguardo del Messia, quale fu la cagione del lor sbaglio, quali le espressioni degli antichi Profeti che essi non intesero, quale il vero senso - che l’evento ce lo conferma - che a quella espressioni si avea da dare per non errare »).

cette idée, il se tourne à nouveau vers les historiens, tels que Tacite et Strabon, qu'il juge plus fiables : ces derniers montrent que pour les Juifs le Messie n'était rien d'autre qu'un « grand conquérant, et un Prince temporel, qu'il aurait étendu sa puissance sur toute la Terre dans le seul cours de sa vie en réduisant tout à lui, et en ramenant sur la Terre une paix et une tranquillité éternelles sous ses lois⁴⁸⁹ ». Cette interprétation, fondée méticuleusement sur une étude des sources historiques, débouche finalement sur une vision originale de la fin du monde :

Ce règne, je le définis comme l'empire sur les idées : car avec la venue du Messie un renversement des idées a été fait de tous les anciennes, en prenant celles qui sont diamétralement opposées et cette proposition, vous l'étendrez d'autant plus qu'elle sera d'autant plus vraie. Dans notre nouveau système d'idées les opprobres sont devenues honneur ; le fait de se faire battre indolemment valeur ; le fait de ne rien avoir et de vivre d'autrui richesses. On admire le fait d'être inutile à la Patrie, ou du moins utile en priant seulement Dieu pour qu'il se dépense pour nous. Le plus grand honneur, qui est la déification, a été donné aux gens les plus pauvres abjects et mesquins qui ont vécu. La valeur et la vertu militaires sont devenues des défauts : la Prudence du gouvernement, un délit. Cette mutation d'idées, liée avec la complète mutation des toutes les choses humaines est toutefois arrivée dans l'espace de beaucoup de siècles et si insensiblement, que seulement maintenant on en entrevoit l'indicible diversité : tout ceci est arrivé avec la prédication et avec les martyrs. L'un est recrutement, l'autre les batailles du Messie⁴⁹⁰.

La venue du Messie équivaut à un renversement des idées, un remplacement de l'ancien système dominant par un nouveau. En ce sens, Galiani critique la morale traditionnelle chrétienne prônant le mépris pour les richesses et conteste que la seule prière puisse avoir une utilité sociale. La prophétie apocalyptique n'est donc pas entendue par Galiani comme une ruine dévastatrice, à la fois politique et naturelle, mais comme une mutation intellectuelle, une lente transformation des consciences :

⁴⁸⁹ *Ibid.*, f°99v-100r. (« Che egli sarebbe stato un gran conquistatore, e un Principe temporale, che che avrebbe stesa la potenza sua per tutta la Terra nel corso della sua sola vita riducendo tutti a se, e riportando sulla Terra eterna pace e quiete sotto le sue leggi »).

⁴⁹⁰ *Ibid.* (« Questo regno io lo definisco l'imperio sulle idee : perché colla venuta del Messia si è fatto un rovesciamento delle idee tutte degli antichi pigliando le diametralmente opposte, e questa proposizione quanto più la stenderete, tanto sarà più vera. È divenuto nel nuovo sistema delle nostre idee onore gli opprobri. Valore il farsi indolentemente battere. Ricchezze il non aver niente e vivere dell'altrui. Si ammira l'essere inutile alla Patria, o almeno utile solo in pregare dio che si adopri per noi. Il massimo onore, che è la deificazione, si è data alla più povera abietta meschina gente che fin in vita stata. Il valore e la virtù militare sono divenuti difetti : la Prudenza del governo, delitto. Questa mutazione d'idee accoppiata colla intiera mutazione di tutte le umane cose però, è avvenuta nello spazio di molti secoli, e così insensibilmente, che solo adesso se ne scorge la diversità indicibile : tutto questo è avvenuto colla predicazione e co' martirii. L'uno è l'arrollamento, l'altro le battaglie del Messia »).

Puisque dans les Prophéties le *Monde* veut dire le pourtour de la Méditerranée. Les *conquêtes rapides* veulent dire l'insensible mutation des idées produites par quelque nouveau sentiment. Nous voilà maintenant à la clé des Prophéties de l'Antéchrist. Nous savons déjà ce que veut dire royaumes, conquêtes, dominations, ruines, massacres dans le langage prophétique. Cela veut dire changement de religion et de Morale, de gouvernement et de mœurs. Tout le Monde veut dire cet ensemble de Provinces qui s'unissent avec un commerce plus resserré, comme aujourd'hui ferait le monde Chrétien. Finir le Monde, ne veut dire autre que changer la religion et le gouvernement dominant, c'est-à-dire les idées humaines. En ce sens, Jésus vint à la fin du monde, car il vint à la fin de la religion, et de l'empire de tout le système Judaïque des choses qui fut après soixante-dix ans entièrement soumis. Il vint presque à la fin de Rome, parce qu'il vint à la fin de la vertu et de la puissance romaine. Mais notez que dans ces prédictions plus ou moins cinquante ans doivent être négligées, et souvent même un plus grand nombre d'années⁴⁹¹.

L'originalité de Galiani consiste, encore une fois, dans une interprétation historique dont le point de départ de déchiffrer le langage obscur des prophéties afin de le remplacer par un discours plus clair et fondé sur les faits. La phrase qui résume le mieux ce sur quoi débouche sa pensée sur ce thème, est : « finir le monde ne veut dire rien d'autre que changer la religion et le gouvernement dominant, ou mieux, les idées humaines ». Elle témoigne d'une vision philosophique qui fait des idées un « fait » de l'histoire. Cette conception peut être apparentée à l'approche politique de la figure de Jésus qui s'était développée au cœur de la culture catholique éclairée de la première moitié du siècle : le message évangélique du Christ étant lu à la lumière de la philosophie politique⁴⁹². Galiani dépouille ainsi la prophétie de toute crainte, en la réduisant à un changement intellectuel qui va de pair avec celui des sociétés et de leurs gouvernements.

⁴⁹¹ *Ibid.* f° 101v-102r. (« Sicché il *Mondo* nelle Profezie vuol dire il periplo del Mediterraneo. Le *veloci conquiste* vuol dire l'insensibile mutazione delle idee da qualche nuovo sentimento prodotte. Or eccoci alla chiave delle Profezie dell'Anticristo. Noi sappiamo già che vuol dire regno, conquiste, dominii, rovine, stragi nel linguaggio profetico. Vuol dire cambiamento di religione e di Morale, di governo, e di costumi. Tutto il Mondo vuol dire qual numero di Provincie che con un più stretto commercio si unisce come farebbe oggi il mondo Cristiano. Finire il Mondo, altro non vuol dire che andare a cambiarsi la religione e il governo dominante, o sia le idee umane. In questo senso Gesù venne alla fine del mondo, perché venne alla fine della religione, dell'impero e di tutto il sistema delle cose Giudaico, che fu dopo 70 anni intera mente subbissato. Venne quasi alla fine del Romano, perché venne alla fine della virtù e potenza romana. Ma notate che in queste predizioni cinquanta anni più o meno debbonsi disprezzare, e spesso anche maggior numero d'anni »).

⁴⁹² Daniele MENOZZI, « Letture politiche della figura di Gesù », dans Mario ROSA, *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, *op.cit.*, p. 127-176.

Hypothèses sur la fin du monde

La prophétie de la fin du monde est abordée d'un point de vue géologique et scientifique, dans *Pensieri vari sulla durata e sulla fine del mondo* (*Pensées sur la durée et sur la fin du monde*), un écrit demeuré à l'état de brouillon. Si le moment de rédaction n'est pas précisé, il s'intègre très probablement dans le cadre des discussions engagées avec le comte Punghino, autour des années 1749-1750. Un *continuum* thématique se manifeste effectivement entre les *Pensieri vari* et les dissertations à propos de l'Antéchrist ; Galiani n'y aborde pas seulement l'idée de la prophétie, mais mobilise le même type de démarche afin de la discuter, en tentant d'établir la vérité à partir d'une étude rigoureuse de certains passages des auteurs anciens. Ceux-ci ne sont cependant pas traités comme des autorités absolues, car le philosophe fonde son analyse critique sur une reconsidération des textes de référence, en fonction des nouvelles connaissances, notamment mathématiques et physiques.

En se référant à Homère, Galiani affirme que la prophétie et la croyance en la fin du monde remontent à l'Antiquité (« elle est désormais aussi ancienne que le monde lui-même »)⁴⁹³. En considérant ainsi le vieillissement du monde - un thème particulièrement audacieux puisque constater sa dégradation amène à nier son essence éternelle telle que la main de Dieu l'a créé - Galiani aborde ensuite cette question à partir de trois hypothèses :

Tous les auteurs suivants jusqu'à nos derniers temps ont prophétisé la même chose, mais la prophétie pour notre chance ne s'est pas encore réalisée. Mais pour examiner cette matière de près, notons que le monde peut s'achever selon différentes manières 1. Tout le monde créé peut finir par se dissoudre dans le néant, ou se dérégler dans un chaos confus. 2. La terre seule peut arriver à son terme en tombant dans le Soleil, et en étant brisée par quelque comète, ou en étant changée en comète, ou par la rupture de la croûte terrestre qui recouvre l'eau, ou le feu souterrain, ou en quelque manière similaire. 3. Le genre humain peut seulement terminer avec un déluge d'eau hivernale, ou de feu, ou d'autre matière exterminatrice. Puisqu'il n'est pas impossible que toutes ces choses arrivent, même si elles ne paraissent que très peu probables, sinon par le fait qu'elles se soutiennent avec de fortes raisons et conjectures. Ces preuves doivent se tirer soit de la raison, soit de l'autorité, soit de la révélation, comme on dit. Nous examinerons d'abord celles que la raison administre et principalement la vieillesse, que l'on a déjà vu, de ce jeune monde⁴⁹⁴.

⁴⁹³ BSNSP, XXXI, A, 10, f°118r.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, f°118r. (« Tutta i susseguenti autori sino agli ultimi nostri tempi han profetato lo stesso, ma la profezia per nostra ventura non s'a' ancora avverata. Ma per esaminar questa materia più dappresso, si riguardi che può terminar il mondo in queste varie maniere. 1. Può terminare tutto il mondo creato, o con disciogliersi in nulla, o con sconvolgersi in un confuso caos. 2. Può la sola terra terminare, e con cader nel Sole, e coll'essere infranta da qualche cometa, o col esser cambiata in cometa, o col rompersi la crosta di terra che ricopre l'acqua, o 'l fuoco sotterraneo, o con alcun altra simile maniera. 3. Può solamente terminare il genere umano con un

En dépit de l'*autorictas* ou de la Révélation, la raison prime pour élaborer avec exactitude des hypothèses sur l'ancienneté du monde. Galiani mobilise des connaissances scientifiques, notamment géologiques, afin de discuter de la prophétie de la fin du monde :

Nous ignorons certainement la constitution interne de ce monde, d'où il nous est impossible d'affirmer avec assurance s'il est par sa nature éternel, pourtant seulement une expérience constante et perpétuelle nous enseigne ~~être impossible~~ qu'il n'arrive jamais que même la plus petite particule aille dans le néant, mais les dispositions, en mutant, et les formes de celle-ci restent toujours ; *ex nihilo nihil in nihili nil posse reverti* [rien ne sort du néant, et rien ne peut y revenir]. De cela, nous pouvons déduire que les choses restant toujours identiques, ce monde ne peut s'anéantir mais il peut changer de forme, le soleil pouvant devenir planète, et la terre soleil, les particules d'eau feu, et les particules de roches ignées devenir air, etc. Mais aussi, nous savons par la même expérience que ce changement qui devrait arriver par la rupture des parties ne peut se réaliser, parce que les forces de la nature ne sont pas suffisantes pour diviser ces particules au-delà d'un point déterminé, ainsi par aucune force il n'a été possible aux chimistes de convertir l'eau pure en un autre élément, comme ils n'ont jamais pu changer la nature des sels et huiles qu'ils obtiennent par séparation, ou pu faire changer celle de l'or, ni subdiviser les particules, etc. : cette seconde expérience nous montre que les composantes de ces petites parties, et les proportions qu'elles ont entre elles, sont immuables et le monde et la terre, ne peuvent jamais simplement changer de forme⁴⁹⁵.

L'influence de l'atomisme épicurien est forte dans ce texte. On la trouve également dans la prise en compte de l'hypothèse, tirée de Lucrèce et qu'il avance prudemment en soulignant combien sont incertaines les connaissances sur un tel sujet, que la formation du monde résulterait d'un simple accident dans le mouvement des atomes. Afin de contester l'idée d'une dégradation du monde, Galiani s'emploie à nier les trois thèses communément

invernale diluvio d'acqua, o di fuoco, o d'altra materia sterminatrice. Tutte queste cose siccome non sono impossibili a succedere, così non sono nemmeno probabili, se non in quanto da forti ragioni, e congetture son sostenute. Queste prove o debbono ricavarasi o dalla ragione, o dall'autorità, o rivelazione, che dir si voglia. Esamineremo prima quelle che ne somministra la ragione e principalmente l'anzidetta vecchiaia di questo giovane mondo »).

⁴⁹⁵ *Ibid.* (« Noi ignoriamo certamente l'interna costituzione di questo mondo, onde è a noi impossibile l'affermar sicuramente se sia egli o nò per sua natura eterno, solo però una costante ed perpetua esperienza c'insegna ~~esser impossibile~~ non accader mai che una neppur minima particella vada nel niente, ma mutandosi le disposizioni, e le forme di essa restar sempre *ex nihilo nihil in nihili nil posse reverti*. Da questo noi possiamo dedurre che, restando le cose sempre nella stessa maniera possa questo mondo annihilarci affatto, ma solo cambiarsene le forme potendo diventar pianeta il sole, e sole la terra, fuoco le particelle aquee, e le particelle ignee diventar aeree, etc. Ma inoltre dalla stessa esperienza sappiamo, che questa variazione, che dallo sminuzzarsi delle parti dovrebbe avvenire non possa succedere, poichè le forze della natura non bastano suddivider queste particelle oltre ad un dato termine, così non è mai riuscito ai chimici per niuna forza convertir l'acqua pura in altro elemento, ne' que' sali, e quegli olj che essi separano han mai potuto far cambiar natura, nè dell'oro han mai potuto cambiare, o suddividere le particelle etc: or questa seconda esperienza facendoci vedere, che queste particelle componenti, e le proporzioni ch'hanno fra loro sono immutabili, il mondo, e la terra non possono mai semplicemente cangiar di forma »).

admisses à ce propos : l'affaiblissement des terres, la diminution de la taille des hommes, ainsi que la longévité des premiers hommes. Concernant les terres, le philosophe démontre, exemples à l'appui, que leur fertilité n'a en rien diminué au fil des siècles. Cette démarche témoigne de l'intérêt de l'abbé à l'égard de la géologie historique, telle qu'elle se développe au XVIII^e siècle : de Voltaire à Buffon, philosophes et naturalistes cherchent à comprendre non seulement l'ordre et les mécanismes de la nature, mais encore son « histoire naturelle », en développant des « théories sur la terre »⁴⁹⁶.

Sur la taille des hommes, déjà abordée dans son essai sur les géants, Galiani récuse une quelconque modification de celle-ci :

La taille démesurée des hommes qu'on oppose en second lieu n'a pas la moindre force. Soit ces hommes de l'Antiquité étaient d'une stature bien plus avantageuse que nous, ce qui ne serait pas difficile à croire, et alors on devrait l'attribuer à la manière différente de vivre, à laquelle on doit également être attribuée la vie un peu plus brève depuis que l'Europe est devenue plus cultivée. Puisque depuis Homère jusqu'à nos jours, c'est-à-dire pendant vingt-cinq siècles, il ne semble pas qu'elle ait été abrégée d'une année, ni que les hommes aient été raccourcis d'un poil. Mais si l'on veut supposer que les hommes de l'Antiquité fussent, grâce plus grande vigueur de la terre, beaucoup plus hauts que nous, on observe que cette même raison devrait produire les chiens de l'époque comme nos chevaux, et peut-être les chevaux comme nos éléphants, et les anciens éléphants comme nos maisons, et de ces énormes machines on devrait retrouver les os, avec plus grande facilité, que celle avec laquelle on trouve ceux des géants, car ceux-ci sont plus grands, et durables. Ainsi les arbres d'alors auraient presque dû dépasser les nuages, et en suivant mille autres absurdités qu'aucun homme doué de raison n'aurait jamais le courage de soutenir. Que si les hommes uniquement étaient plus grands, ceci ne pourra pas être attribué à la plus grande vigueur de la terre. En dernier lieu on retrouve ici la difficulté de la série progressive que l'on devrait observer dans ce genre de choses, et pourtant que l'on n'observe pas. Puisque depuis Moïse jusqu'à nos jours il n'y a pas eu de géants démesurés, c'est-à-dire pendant 33 siècles, et qu'ensuite 8 ou 10 siècles avant Moïse ceux-ci existaient, puisque en 10 siècles les hommes se sont abaissés de 30 palmes à 3, et puis pendant 33 siècles, au lieu de s'abaisser à 1 palme, ils ne se sont pas réduits d'un poil. Et cette même difficulté avec infiniment plus de force peut contredire les âges si longs que l'on a vantés. Si on veut dire que ~~ici~~ la progression s'est arrêtée à nos âges et à nos tailles, on ne pourra pas en déduire que le monde doit finir⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ Gabriel GOHAU, *Les sciences de la terre aux XVII^e et aux XVIII^e siècles*. Naissance de la géologie, Paris, Albin Michel, 1990.

⁴⁹⁷ BSNSP, XXXI, A, 10, f°120r. (« La statura strabocchevole degli uomini che in secondo luogo s'oppono nemmeno è d'alcuna forza. O' quegli antichi uomini erano d'una statura alquanto più vantaggiosa di noi, il che non sarebbe difficile a credere, ed allora questo dovrà attribuirsi alla differente maniera di vivere, a cui anche deve attribuirsi la vita qualche poco abbreviata dacchè l'Europa s'è resa più colta. Poiché da Omero in qua cioè per 25 secoli non pare ella abbreviata d'un anno, né gli uomini rimpiccioliti d'un pelo. Ma se voglia supporsi che gli antichi uomini fossero per lo maggior vigore della terra assai più alti di noi osservarsi che questa stessa ragione dovette produrre i cani d'allora quanti i nostri cavalli, e forse più i cavalli quanto i nostri elefanti, e gli antichi

Par des références aux mesures et par des comparaisons avec les autres éléments de la nature – les arbres ou les animaux –, Galiani déconstruit totalement le lien de causalité entre la thèse de la taille et celle de la fin du monde. Le procédé est toujours le même : il ne s'appuie pas sur l'*auctoritas* d'autres auteurs, mais valorise son propre raisonnement fondé sur des données jugées rationnelles. La conclusion du brouillon accentue le caractère infondé des théories sur la fin du monde :

En dernier lieu, on observe que ces tailles et ces âges qui ont été vantés ne peuvent être établis en ces temps où il manquait justement quelques auteurs, et quelques mémoires, et qu'ensuite à l'apparition de ces derniers, comme s'ils étaient effrayants, ils disparaissent complètement. Qui sait, si nous avions tous les mémoires écrits déjà à l'origine du monde par des auteurs contemporains, nous ne les trouverions pas exactement identiques⁴⁹⁸.

L'invalidité de la thèse du vieillissement du monde est démontrée non seulement par la réfutation des thèses susmentionnées mais surtout par l'absence, dans les temps anciens, d'écrivains pouvant attester de la vérité des idées répandues sur la taille et la longueur de la vie des hommes. Une fois de plus, Galiani, partant de la critique ponctuelle d'une croyance, met en évidence les défaillances, d'un point de vue historique et scientifique, des thèses qui la soutiennent et qui, au bout du compte, appartiennent au vaste domaine des superstitions.

* * *

En situant la superstition au carrefour d'une analyse anthropologique et historique, Galiani dévoile la nécessité de l'éradiquer à la fois de la nature humaine et du contexte social. La superstition est perçue non seulement comme une erreur et une déviation de la vraie

elefanti quanto le nostre case, e di queste enormi machine dovrebbero anche incontrarsi le ossa, anzi con maggior facilità, che non trovansi quelle degli giganti, quanto queste son più grandi, e durevoli. Così gli alberi d'allora doverterò oltrepassar quasi le nuvole, e seguirne mille altri assurdi che niun uomo da senno ardirà mai sostenere. Che se gli uomini soli erano più alti, ciò non potrà attribuirsi al maggior vigore della terra. In ultimo ritorna qui la difficoltà della serie progressiva che dovrebbe in queste cose osservarsi, e pur non si osserva. Poiché da Mosè in qua non vi sono stati giganti smisurati, quanto a dire per 33 secoli e poi 8 o 10 secoli avanti Mosè questi v'erano sicchè in 10 secoli gli uomini da 30 palmi sono sbassati ai 3, e poi per 33 secoli invece di sbassare ad 1 palmo, non son calati d'un pelo. E questa stessa difficoltà con infinitamente più forza può addursi contro le vantate età così lunghe. Se vorrà dirsi che ~~qui~~ alle nostre età e stature finalmente sia fermata la progressione, non potrà poi dedursene, che abbia da andare a finire il mondo »).

⁴⁹⁸ *Ibidem*, f° 120v. (« In ultimo osservarsi che queste vantate altezze ed età non si mettono essere state che in que' tempi appunto ne' quali manca ogni autore, ed ogni memoria, e poi al comparir di queste quasi spaventate in tutto spariscono. Chi sà se avendo noi tutte le memorie fin dal principio del mondo scritte da autori sincroni, non troveressimo forse esser essi sempre stato della stessa maniera »).

religion, mais surtout comme un élément de désordre et de chaos ; ce qui provoque des dérèglements passionnels, tels que la crainte, et a des mauvaises repercussions dans la société. Ses réflexions s'inscrivant, dans un contexte dominé par des tensions entre l'État et l'Église - le premier visant à obtenir une forme d'autonomie à l'égard de la seconde - Galiani exprime ses préoccupations vis-à-vis d'un renouvellement de la foi religieuse. L'appel constant aux sciences, notamment à l'ordre des lois physiques, relève de l'objectif de faire coïncider l'idée qu'il se fait de la divinité avec la raison.

De ses textes se dégage une volonté de dominer la religion avec l'intellect, en la transformant en un culte intime, dépouillé de toute crainte, terrain sur lequel se développent les superstitions, et en la rendant compatible avec la connaissance scientifique, à l'instar du catholicisme éclairé incarné par son oncle Celestino Galiani et le cercle des *novatores* napolitains. La religion est ainsi soustraite de la métaphysique pour prendre une dimension temporelle, les analyses sur la venue de l'Anthéchrist et sur la fin du monde le montrant bien. Cette approche marque sa sortie du champ dogmatique et son entrée dans le séculaire : par le biais de l'érudition historique et de l'exégèse il est désormais possible de renouveler les interprétations des textes sacrés. Une fois de plus, comme dans le cas de l'amour et des fables, Galiani articule son analyse avec des préoccupations sociales et politiques, en étudiant les repercussions qu'une idée – ou plutôt qu'une croyance – peut avoir dans la société.

Chapitre 4

La nature chez Galiani : opinion, éducation et religion

En 1759, l'abbé rejoint Paris, en tant que secrétaire de l'ambassade napolitaine. La ville vit dans l'effervescence des débats soulevés par la prolifération des œuvres philosophiques et la publication de l'*Encyclopédie* (1751-1772). Parmi les nombreux thèmes en discussion, la nature tient une place particulière au cœur de luttes idéologiques décisives⁴⁹⁹. Jean Ehrard a montré le caractère plurivoque de cette notion, qui demeure centrale dans la pensée des Lumières et dont les enjeux vont bien au-delà des spéculations philosophiques ou métaphysiques⁵⁰⁰. La nature se présente comme un paradigme d'ordre, de constance et de rationalité, tout en étant profondément ambivalente, en raison de sa puissance incontrôlable et de la domination qu'elle exerce sur l'homme. Cette notion renvoie également au champ politique car l'essor des théories physiocratiques en France lui apporte une dimension nouvelle : physiocratie ne signifiant rien d'autre que « gouvernement par la nature ». Ces économistes, qui ont inspiré les édits de 1763-1764 sur la libre circulation des blés, fournissent désormais à l'autorité publique les lignes directrices d'un programme de libéralisation de la vie économique, tout en suscitant un réel enthousiasme dans les milieux mondains sensibles aux idées progressistes⁵⁰¹.

La « nature » suscite de la même manière de nombreux débats dans l'Europe entière vers la fin du siècle. A Naples, Vincenzo Ferrone le rappelle, elle est au centre de discussions qui portent sur des sujets politiques, historiques, philosophiques, artistiques et religieux⁵⁰². Ces interrogations ne laissent pas Galiani indifférent. Ses textes de la première période napolitaine, insistent sur la nécessité de s'éloigner de l'état naturel – et de ses dérèglements

⁴⁹⁹ Parmi les études les plus récentes sur cette notion, voir notamment le numéro 45 de *Dix-huitième siècle* sur « La nature », (2013) sous la direction de Coals DUFLO ; Gérard CHAZAL (dir.), *Les Lumières et l'idée de nature*, Paris, Dèsjonquères, 2012 ; Adrien PACHOUD et Nathalie VUILLEMIN (dir.), *Penser l'ordre naturel, 1680-1810*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

⁵⁰⁰ Jean EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, op. cit.

⁵⁰¹ Parmi les nombreux travaux sur les physiocrates et sur la physiocratie, nous renvoyons à Manuela ALBERTONE, *Fisiocrazia e proprietà terriera*, op. cit. ; Manuela ALBERTONE, *Fisiocrati, istruzione e cultura*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1979 ; Georges WEULERSSE, *La Physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770-1774)*, Paris, PUF, 1959.

⁵⁰² Vincenzo FERRONE, *I profeti dell'illuminismo... op. cit.*, p. 8 : « L'immagine della natura, la percezione e la definizione della realtà acquistano pertanto in questo lavoro il significato di un paradigma generale e complessivo, divenendo una sonda preziosa, uno scandaglio efficace per delineare il disporsi delle costellazioni del sapere, il coagularsi di nuove strutture di pensiero, di interpretazioni collettive condizionate da una comune rappresentazione dell'universo ».

passionnels – en faisant l’apologie de la vie en société. Dépassant l’opposition classique entre nature et culture, il s’intéresse aussi aux binômes nature/éducation ou nature/surnaturel.

Tout en respectant, une fois de plus, l’asystémisme intellectuel de Ferdinando Galiani, il s’agit ici de définir la place de la « nature » dans sa pensée, en insistant sur le fait qu’il juge nécessaire de s’en éloigner – tout en avançant parfois des propos contradictoires –, et sur ses repercussions sociales et politiques, notamment au sujet de l’éducation des enfants et des femmes. Ce chapitre vise également à comprendre les raisons pour lesquelles Galiani s’oppose constamment aux systèmes des philosophes (Rousseau, Voltaire et d’Holbach notamment) sur l’idée de nature, et à déterminer si ses attaques contre les physiocrates dans ses *Dialogues sur le commerce des blés* (1770) jouent un rôle dans la radicalisation de ses idées. Tandis que la plupart des études interprètent les positions de l’abbé durant la « période française » comme la manifestation d’un scepticisme à l’égard de toute réforme ou tentative d’amélioration sociale, nous essaierons de montrer la complexité d’une pensée qui se tient à distance de toute utopie.

Le thème de la nature étant très large, trois axes principaux émergent avec force chez Galiani : l’analyse de la formation de l’ « opinion » au sein de la nature humaine, de ses effets et conséquences sociales ; la place de l’éducation dans la formation des consciences, ses fonctions à la fois chez l’individu et à l’intérieur de la société ; les réflexions autour du surnaturel et plus précisément sur l’origine « positive » ou « naturelle » de la religion. Les sources mobilisées sont les *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), le texte inédit *De l’opinion* (certainement écrit à la fin des années 1760), les dialogues *Cela revient toujours au même* (1770) – manuscrit qui n’a visiblement pas circulé – et le *Croquis d’un dialogue sur les femmes* (1772) envoyé à Louise d’Épinay et diffusé par elle dans le « beau monde ». Par ailleurs, ces textes seront juxtaposés constamment à la correspondance avec Madame d’Épinay, dans laquelle le philosophe napolitain approfondit ses idées⁵⁰³.

Au sein des études galianiennes, la « période française » bénéficie de nombreuses analyses, au détriment d’une vision plus globale, la plupart des textes précités n’ayant été abordés que séparément. Ils ont été rédigés entre la fin des années 1760 et les années 1770 : à ce moment-là l’abbé vit à Naples, où il cumule de nombreuses charges au sein de l’État bourbonien, tout en continuant de participer aux discussions parisiennes par l’entremise de Louise d’Épinay. Le contexte napolitain de ces années mérite donc d’être pris en compte, car l’abbé, bien qu’influencé par ses échanges avec les philosophes français, a certainement

⁵⁰³ Nous reviendrons dans le chapitre 6 sur les caractéristiques de cette correspondance.

formulé certaines idées à partir d'une expérience locale et été influencé par des penseurs napolitains. Il s'agit donc moins d'énumérer des théorisations sur l'état de nature que de considérer cette notion dans son lien étroit avec la société, en explorant les thèmes de l'opinion, de l'éducation et de la religion, abordés dans leur rapport à la nature par Galiani.

4.1 « Déplier l'esprit » : éradiquer l'« opinion » de la nature humaine

Nous entendons donc par le mot opinion une croyance fondée sur des probabilités grandes ou petites, bonnes ou mauvaises, mais qui n'appartient ni à la classe des démonstrations ni à celle des faits prouvés, et qui a influé sur les mœurs, les usages, les lois, le bonheur, les hommes⁵⁰⁴.

Comme d'autres philosophes, Galiani définit l'opinion en l'opposant à la connaissance scientifique et en l'apparentant à la « croyance » : dans les écrits napolitains, il manifeste déjà le besoin de combattre la propension « naturelle » à l'« erreur » pour se rapprocher de la « vérité ». La citation en exergue laisse apparaître tout le danger de la « croyance » d'un point de vue social. L'attention accordée par les Lumières à l'« opinion » renvoie effectivement à une double ambition : en comprendre les causes à partir d'une analyse de la nature humaine, l'éliminer ensuite ; autrement dit éradiquer toutes les croyances ne ressortissant pas de l'ordre du rationnel, et donc susceptibles d'être instrumentalisées par le pouvoir politique ou religieux⁵⁰⁵.

Galiani s'inscrit pleinement dans cette veine lorsqu'il rédige *De l'opinion* et les *Dialogues sur le commerce des blés* (1770). Le premier, inachevé, n'est pas daté⁵⁰⁶. On sait toutefois qu'il a été rédigé après 1762 – d'après une référence à l'expulsion de la Compagnie de Jésus (en 1762 en France et en 1767 dans le royaume de Naples). On peut avancer qu'il précède la parution des *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), car *De l'opinion* anticipe de nombreux arguments mieux développés dans les *Dialogues*, comme la volonté d'initier l'homme à l'utilisation de la raison en malmenant la paresse « naturelle » de l'esprit humain. L'analyse croisée de ces ouvrages renseigne sur la manière dont l'abbé poursuit son combat contre les « faiblesses » de la nature humaine, dont l'« opinion » fait selon lui partie. Pourquoi la juge-t-il ainsi, et la tient-il pour si dangereuse ? Et comment entend-il l'éradiquer ?

Pour répondre à ces questions, nous tâcherons d'abord d'analyser le discours philosophique de Ferdinando Galiani, sans quoi on ne saisirait pas le rôle social qu'il donne à l'opinion. Diverses études ont montré que cette notion glisse du plan moral à des implications essentiellement politiques, notamment à partir des années 1770, durant lesquelles émerge le

⁵⁰⁴ *De l'opinion*, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁰⁵ Sur l'opinion, voir notamment Nicolas VEYSMAN, *Mise en scène de l'opinion publique dans la littérature des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2004 ; Bertrand BINOCHÉ et Alain J. LEMAITRE (dir.), *L'opinion publique dans l'Europe des Lumières. Stratégies et concepts*, Paris, Armand Colin, 2013.

⁵⁰⁶ Rappelons que *De l'opinion* a été publié dans par Fausto NICOLINI « Un inedito dell'abate Galiani », *op. cit.*

concept d'« opinion publique⁵⁰⁷ ». C'est en démontrant la complexité de celui-ci que Nicolas Veysman nuance l'opposition entre l'opinion particulière, qui relève de la logique et de la métaphysique, de l'opinion « publique », relevant davantage du politique. En poursuivant ses réflexions, il s'agit ici de comprendre comment, chez Galiani, la définition de l'opinion particulière possède déjà ce qui fait le succès, ou le danger, de l'« opinion publique⁵⁰⁸ ».

Paresse et habitude de l'esprit humain : de l'opinion particulière à l'« opinion publique »

Les textes napolitains de Ferdinando Galiani définissent l'homme comme un animal « crédule, cruel et superstitieux⁵⁰⁹ », tandis que dans ses écrits français – et notamment *De l'opinion* et *Dialogues sur le commerce des blés* –, il devient « paresseux, timide et esclave de l'habitude⁵¹⁰ ». Ce changement n'est pas anodin : comme nous le verrons, Galiani s'en prend maintenant à la difficulté d'utiliser la raison, ainsi qu'aux pièges dans lesquels peut tomber celui qui cherche la vérité. Décrite dans l'*Encyclopédie* comme « une lumière faible et imparfaite », oscillant entre l'« incertitude et le doute⁵¹¹ », l'opinion se situe à mi-chemin entre la vérité et l'erreur. Dans *De l'opinion*, Galiani établit d'ailleurs une échelle d'opinions selon leur degré de vraisemblance, en accordant son attention aux « fausses opinions » et aux « erreurs d'opinion » qui ont fait « le plus de mal au genre humain⁵¹² ». Dès les premières pages du texte, il s'efforce d'en rechercher les causes, autrement dit la manière dont cette croyance participe de la nature humaine, ainsi que les effets. La « paresse » est alors accusée d'être à l'origine de la formation d'une opinion :

L'opinion une fois introduite, les hommes, par le même esprit de paresse, négligent d'en chercher l'origine et les preuves et cessent de multiplier les expériences. Ils cherchent tout de même de prolonger la vie humaine relativement aux opinions. [...] Cette paresse de l'esprit humain et cette confiance sur les travaux des autres est la crédulité. Ainsi voici les causes de l'opinion innocente : brièveté de la vie ;

⁵⁰⁷ La notion d'opinion publique dans la culture du XVIII^e siècle a été mise en valeur dans les études de Jurgen HABERMAS (*L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, 1962), et remise en question. L'historiographie récente a en effet souligné le caractère abstrait de l'opinion publique, en tant qu'« autorité imaginaire » : Mona OZOUF, « L'opinion publique », dans K.M. BAKER (dir.), *The Political Culture of the Old Regime*, vol.I : *The French Revolution and the Creation of the Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987, p. 419-434.

⁵⁰⁸ Nicolas VEYSMAN, *Mise en scène de l'opinion publique*, op.cit., p. 58-68.

⁵⁰⁹ La formule revient à plusieurs reprises dans *Degli uomini di statura straordinaria*, op. cit., p. VII et dans plusieurs passages le discours sur l'amour platonique.

⁵¹⁰ Cette idée est réitérée dans les deux écrits, par exemple dans les *Dialogues*, op. cit., p. 549.

⁵¹¹ Article « opinion », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné ...*, op. cit., tome V, p. 507.

⁵¹² *Ibidem*.

confiance sur les recherches et sur les expériences des autres ; paresse sur soi-même ; précipitation du jugement⁵¹³.

Loin de formuler une condamnation morale de la paresse, Galiani s'en prend à la passivité qui empêche à la fois la modulation des idées en fonction des circonstances – soit une attitude relativiste – et le rôle actif que les hommes devraient avoir dans le champ social. La paresse « naturelle » de l'homme se transforme inévitablement en habitude, qualifiée par Galiani comme une « qualité physique » paralysant davantage encore l'activité intellectuelle. L'image par laquelle Galiani représente le processus de contamination de l'habitude est éloquente :

L'habitude est un pli avec un ressort dans la fibre pliée, qui la ramène toujours au même pli. Déplier l'esprit est donc un grand moyen de vaincre l'opinion. Sans cela les expériences pourraient être trompeuses, et l'habitude fait qu'on croit voir dans les choses ce qui n'est que dans le pli que notre âme a pris.

Le concept est mis en avant par un lexique physiologique, où le « pli » de l'âme évoque l'idée d'un espace clos et refermé sur lui-même ; l'effet phonique, consistant dans la répétition du terme « pli » et de ses déclinaisons, n'est pas dépourvu de sens, engendrant un rythme redondant qui renvoie à l'idée de l'habitude, autrement dit de la répétition. Comme celle-ci provoque un aveuglement et gêne toute ouverture, elle est assimilée à une sorte de pathologie. Galiani développe en outre l'idée selon laquelle l'habitude est susceptible de devenir nature. Un même constat est dressé dans les *Dialogues sur le commerce des blés* lorsque le Chevalier Zanobi s'exclame :

L'homme ! L'homme lui-même est une quantité indéterminable. Il est (si j'ose me servir de l'expression) une matière ductile par la filière de l'habitude. Il prend tous les plis, toutes les formes qu'on veut sans se détruire ; on donne par l'habitude à ses forces, à sa nature, à son être primitif une extension qui paroissoit impossible d'abord ; et ce qui est plus singulier, aussitôt qu'il s'y est fait, il trouve que cela lui est tout naturel, que cela a existé de tout temps et ne pouvoit être autrement, que c'est son état physique⁵¹⁴.

La ductilité naturelle de l'homme, tout en étant responsable de sa crédulité, peut aussi entraîner une amélioration : si cette propriété renvoie à une vision anthropologique

⁵¹³ *De l'opinion, op. cit.*, p. 145.

⁵¹⁴ *Dialogues, op. cit.*, p. 546.

pessimiste, elle laisse également entrevoir la possibilité d'un changement, la nature malléable de l'homme le rendant façonnable selon un modèle plus « raisonnable ». Galiani tient alors à souligner alors, à la fois dans *De l'opinion* et dans les *Dialogues*, que l'homme n'est pas complètement déraisonnable : il est « raisonnable paresseusement⁵¹⁵ ». En cela, il devient crucial de « déplier l'esprit » : si dans *De l'opinion*, le Napolitain donne des indications utiles pour accomplir cette opération – dont la multiplication des expériences –, c'est surtout dans les *Dialogues* que cet objectif s'exprime avec plus de force, du fait des procédés ironiques, du style agréable et des ambitions de sa publication⁵¹⁷. Cette œuvre s'inscrit, en effet, dans le cadre de la querelle avec les physiocrates au sujet de la libéralisation du commerce des blés.

Le Chevalier y guide et initie le Marquis, porte-parole des idées physiocratiques, à l'utilisation de la raison :

Personne ne veut gratuitement tomber en erreur. Ainsi tout le monde veut suivre la raison et l'expérience ; mais lorsqu'on suit une idée raisonnable en elle-même et que l'on se fonde sur une expérience ou sur un fait vrai et éprouvé, mais qui ne s'adapte point, qui ne sauroit s'appliquer au cas dans lequel on est, on croit bien faire et l'on fait une faute⁵¹⁸.

La « raison » et l' « expérience » – fondements de la science moderne empiriste – ne suffisent point en tant que principes épistémologiques forts : tout en s'inscrivant dans la démarche rationnelle, Galiani met en évidence le relativisme nécessaire à toute recherche de la vérité. En d'autres termes, il s'agit pour lui de se méfier des « idées raisonnables », car elles peuvent piéger. Ceci est moins une marque de scepticisme, qu'un besoin affiché de multiplier les expériences, face à ce qu'Helvétius nomme dans *De l'esprit* (1758) la « fatigue de l'examen » qui pousse les hommes à être « plus dociles à l'opinion qu'à la raison⁵¹⁹ ». La malléabilité physiologique de l'homme rejoint ainsi sa malléabilité intellectuelle : savoir « déplier l'esprit » signifie non seulement savoir utiliser la raison, mais surtout s'adapter aux changements de contextes et ne pas se laisser subjugué par les idées d'autrui.

Au-delà du discours philosophique formulé dans *De l'opinion*, dans les *Dialogues*, le besoin de glisser de la *doxa* à la philosophie se charge d'un sens plus fort : Galiani s'adresse dans cette œuvre, destinée à la publication, aux physiocrates – auxquels il reproche un esprit d'abstraction et une généralisation des principes économiques – et plus généralement à tous

⁵¹⁵ *De l'opinion, op.cit.*, p. 152.

⁵¹⁷ Il sera question du style des *Dialogues* dans le chapitre 7.

⁵¹⁸ *Dialogues sur le commerce des blés, op.cit.*, p. 362.

⁵¹⁹ Claude Adrien HELVETIUS, *De l'Esprit*, Paris, Durand [1758] ; Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1988, p. 265-266.

ceux qui peuvent être influencés par leurs théories, comme l'atteste le personnage du Marquis adhérent paresseusement à leurs idées. Ainsi n'est-il pas seulement question de mettre en avant l'importance de l'opinion particulière dans la formation de l'opinion publique mais aussi l'inverse. L'opinion se situe alors dans un espace hybride : tantôt elle est assimilée à l'erreur, tantôt elle est susceptible d'un redressement. Bien qu'il soit impossible d'affirmer avec certitude que la seule cible des affirmations de *De l'opinion* soit la pensée physiocratique, on constate que, derrière le besoin réitéré de combattre la nature paresseuse et crédule de l'esprit humain, se lit une défiance à l'égard de l'adhésion aux systèmes formulés par autrui et trop hâtivement adoptés.

En analysant les causes et les effets de l'opinion particulière, Galiani insiste sur le fait que c'est bien à partir d'elle que l'« opinion publique » se construit, dans le sens où les physiocrates ont mis en œuvre un large dispositif de diffusion de leurs thèses pour convaincre les autorités étatiques et l'« opinion publique » de leur validité. Ils s'adressent à la fois au souverain, aux ministres « éclairés », dont ils attendent des réformes, et à un public plus large : cette « opinion publique » qui devient un sujet de préoccupation pour les autorités du siècle des Lumières, perçue comme une force qu'il faut contrôler ou, à l'inverse, comme une potentielle alliée à persuader.

Et on comprend mieux pourquoi Galiani a une véritable hantise de l'« erreur » de l'opinion particulière : c'est qu'elle se transforme ensuite en « opinion publique », et donc probablement en une erreur publique. L'abbé met également en garde, dans *De l'opinion*, contre la manière dont une opinion se diffuse sans que les hommes s'en aperçoivent. Il utilise pour ce faire l'exemple de la formation d'un empire :

Comment on forme un empire ? Par des accumulations imperceptibles qui empêchent de reconnaître le changement. Un peuple soumet une province, puis une autre, puis une autre : toujours la capitale du petit peuple conquérant reste capitale de tout, quoique les conquies soient plus forts que les conquérants, comme l'Espagne relativement aux Amériques. À la fin peut-être la grosse pièce se détache [...] Qu'est-ce que c'est, donc, un vieil empire, une vieille croyance ? C'est un reste d'un premier enfantillage conservé par le souvenir et l'habitude, en dépit des circonstances changées (l'empire d'Allemagne, la cour de Rome). Mais cet enfantillage, lorsqu'il s'établit, était-il raisonnable ? Oui. Lorsque les hommes crurent que le soleil tournait autour de la terre ; que la terre était plate, etc., avaient-ils raison ? Oui. Car les moyens de science, de savoir qu'ils avaient alors ne leur indiquaient autre chose. Cette opinion, donc, subjuguait avec raison leur raison enfantine⁵²⁰.

⁵²⁰ *De l'opinion, op.cit.*, p. 151.

L'accent est placé sur le changement de contextes, mais surtout sur la difficulté de le saisir, comme il le soutient également tout au long des *Dialogues*. De la même manière que l'homme peut se défaire du joug de l'opinion, certains peuples sont en mesure de se « détacher » de la domination des conquérants. Par ailleurs, Galiani met tout aussi bien en garde contre l'intérêt du pouvoir politique ou religieux à forger et à profiter de l' « opinion » :

Celui qui se lève de plus grand matin plante l'opinion, en profite, en jouit tant qu'une foule d'inconvénients, d'absurdités ou d'incommodités détermine la masse à secouer le joug de l'opinion. Alors il tombe ; mais il a jouit longtemps, et le passé personne ne peut le défaire. S'il est alerte, il se relève et recommence de plus belle. Voici l'histoire de la Compagnie de Jésus jusqu'à ce jour et de l'empire de Nicolas I, roi du Paraguay, qui va commencer. *Deo gratias*⁵²¹.

Là encore l'opinion se double d'enjeux différents : elle peut à la fois soumettre et être secouée. Par ces réflexions l'abbé témoigne ainsi d'une forte préoccupation à l'égard de la formation d'une opinion publique qui soit complètement affranchie « des maux qui agitent l'opinion particulière⁵²² ». Veysman souligne bien que, comme dans les années 1770 l'« opinion publique » se réfère à des questions politiques, économiques, administratives et judiciaires, il est crucial de la construire et de l'orienter⁵²³.

La « domptabilité » humaine entre pouvoir paternel et pouvoir monarchique

L'idée que l'« opinion » est intrinsèquement liée à une forme de soumission, parce qu'elle aurait pour effet de rendre l'homme passif, est approfondie par Galiani dans un sens plus politique encore, à la fois dans *De l'opinion* et dans les *Dialogues*. Dans le premier il consacre un chapitre à la « domptabilité des bêtes et de l'homme⁵²⁴ », qui est l'occasion de rapprocher de nouveau les hommes de la bestialité, du fait d'une commune propension naturelle à la subordination. Paradoxalement, l'homme est l'« animal le plus domptable de tous⁵²⁵ », à cause d'une organisation psycho-physiologique plus affinée et plus complexe que celle des bêtes. À ces spécificités s'ajoutent celle de la mémoire humaine, dont il souligne la puissance, en reprenant les thèses sensualistes et empiristes formulées par Locke et Condillac. Il admet qu'elle constitue la force de l'opinion (« le souvenir de la première expérience est la

⁵²¹ *Ibidem*, p. 152.

⁵²² Nicolas VEYSMAN, *Mise en scène de l'opinion publique dans la littérature des Lumières*, op. cit., p. 59.

⁵²³ *Ibidem*.

⁵²⁴ *De l'opinion*, op. cit., p. 150.

⁵²⁵ *Ibidem*.

base de l'opinion⁵²⁶ »), mais envisage la possibilité d'une résistance victorieuse. On retrouve ici le constat de l'aisance avec laquelle l'esprit humain se fie à l'opinion, mais également la confiance dans son élévation par le biais d'un exercice critique.

Et Galiani s'attache à décrire le moment de la vie humaine se prêtant le mieux à la domptabilité :

Pour dompter avec avantage, il faut donc choisir le moment de la plus grande faiblesse soit du corps soit de l'esprit de l'animal qu'on veut dompter, soit qu'il s'agisse d'une opinion de force ou d'une opinion de raisonnement. Il faut choisir aussi le moment du plus profond souvenir, et qui se grave le mieux. Ces deux circonstances se retrouvent heureusement combinées dans l'enfance et dans la jeunesse. On ne dompte pas un vieux cheval sauvage : il faut prendre un poulain. Ce poulain, attaqué par un homme très robuste, succombe, reconnaît l'infériorité de ses forces, désespère, est subjugué. Tout est fait. [...] Voilà l'origine de la puissance paternelle. Le père, vieux, imbécile, radoteur, est toujours en âge de conseil, d'autorité, de raison. À la fin cela peut changer. Voilà de même l'origine de la puissance souveraine⁵²⁸.

Le rapprochement entre la « puissance souveraine » et la puissance paternelle, la première étant un prolongement de la seconde, donne un caractère naturel à toute forme de pouvoir : cette thèse « paternaliste », formulée par Pufendorf et l'école du droit naturel, postule un « consentement des enfants à recevoir les soins nécessaires pour leur conservation »⁵²⁹. Locke réélabore ce principe en mettant en évidence l'ambiguïté du rapprochement entre l'enfant dépourvu de raison et l'adulte, ce dernier n'acceptant pas de la même manière la soumission ; Montesquieu refuse lui aussi de confondre la puissance paternelle avec la puissance étatique⁵³⁰. Dans les *Dialogues sur le commerce des blés*, cette question de la « domptabilité » est revue par Galiani. Sous la forme d'une digression, « le premier homme qui brida et subjuga le cheval et le premier cheval qui se laissa dompter », l'abbé indique une réciprocité d'intérêts entre les deux parties :

Le cheval dit à l'homme vous me briderez, vous m'attelerez, vous me fouetterez, je vous servirai patiemment, mais vous me nourrirez. Voilà le traité. Voulez-vous l'annuler ? Tirez le cheval de l'écurie, laissez-le dans les bois ou dans les champs, il ne vous demandera plus rien, il cherchera de lui-

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁸ *De l'opinion, op. cit.*, p. 151.

⁵²⁹ Samuel PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des Gens ou Système général des Principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique, traduit du latin de feu M. le baron de Pufendorf par Jean Barbeyrac, avec des notes du traducteur et une préface*, Amsterdam, H. Schelte et J. Kuyper, 1706, 2 vol. (Livre VI, § II, IV).

⁵³⁰ Pour un approfondissement de cette question voir Jean ERHARD, *L'idée de nature en France...*, *op. cit.* chap. VIII.

même l’herbe, et la nourriture, mais il ne vous servira plus. [...] La même loi est pour les hommes et pour les animaux, et il est impossible que cela soit autrement. La liberté en politique n’est que l’emploi que nous faisons de nos forces pour notre conservation. Si nous n’avons pas encore acquis de forces, comme les enfans ; si nous les avons perdues, comme les esclaves, nous ne pouvons pas nous substantier de nous-mêmes. C’est à d’autres à y songer. [...] Enfin chez tous les peuples du monde, le soldat dont la condition, quelle que soit la forme du gouvernement qui l’entretienne, soit monarchique, soit républicain, par sa nature exige une obéissance dévouée de sa part et donne aux commandans une autorité absolue, n’a-t-il pas été de tout temps nourri au moins en temps de guerre, sans qu’il ait été obligé de se donner aucun soin ? Faites-lui faire les marches, les sièges, les travaux les plus pénibles, il les fera sans murmure, mais ne lui faites-pas manquer de vivres, si vous ne voulez pas qu’il se révolte.

Il s’agit moins ici d’une subjugation que d’un contrat tacite, fondé sur le besoin d’être « nourri », qui constitue la base d’un équilibre pacifique. La place importante donnée à la « nourriture » est à saisir dans son contexte, celui des tentatives de libéralisation du commerce des grains : Galiani souligne ainsi le rôle essentiel de l’État dans les affaires économiques. Cet accord consensuel sur lequel se fonde la société serait donc renforcé par une conjonction d’intérêts. L’article « Peuple » de l’*Encyclopédie* défend une position similaire : le peuple, tout comme l’animal, sait en dépit d’une certaine ignorance, que l’autorité et la protection du prince sont l’« unique gage » de sa sûreté et de son bien-être⁵³¹. La confiance nouée entre le souverain et ses sujets consolide cette apologie de la monarchie. Galiani ne s’est jamais caché de ses opinions politiques, notamment dans ses lettres à Louise d’Épinay : « J’aime la monarchie, parce que je me sens bien plus proche du gouvernement que de la charrue⁵³² ». Ses réflexions sont néanmoins paradoxales : tout en critiquant la facilité avec laquelle les hommes se laissent dominer par une opinion ou par la puissance souveraine, il affirme la nécessité d’être subjugué. Au-delà sa vision philo-monarchique, l’exemple du cheval qui demande à l’homme de le soumettre témoigne de sa pleine conscience de cet accord, son acceptation vient du calcul des avantages qu’il peut en tirer. En constatant une infériorité de forces, le cheval, tout comme l’enfant, se laisse soumettre. Or les enfants ne sont pas les seuls à se laisser dompter aisément : d’autres couches sociales sont accusées par Galiani d’avoir une raison qui succombe facilement à l’opinion, comme « le peuple », « les femmes » et « les ignorants⁵³⁴ ». Lorsque l’abbé affirme qu’« en cinq ou six générations, l’opinion sera générale », il dévoile des préoccupations à l’égard des répercussions de l’opinion sur la société. Tout en postulant la faiblesse de leur raison, ou plutôt les défaillances de leur démarche

⁵³¹ Louis de JAUCOURT, art. « Peuple », *Encyclopédie*, t. XII, p. 476.

⁵³² Ferdinando Galiani à Louise d’Épinay (2 janvier 1773), *Correspondance*, op. cit., vol. III, p. 182.

⁵³⁴ *De l’opinion*, op. cit. p. 151.

critique, le Napolitain est conscient du poids de l'opinion « générale », qui demeure distincte de celle des philosophes, ces derniers ayant une raison solide⁵³⁵. L'abbé soulève par là un problème, mais il n'approfondit pas la question relative au travail qu'il reste à faire avec ces couches de la population. Faut-il les éduquer ? Si oui, de quelle manière ?

4.2 Une éducation selon la « nature » ?

L'éducation constitue l'une des préoccupations principales de l'époque des Lumières et l'*Encyclopédie* définit les axes principaux de la réflexion pédagogique : « nourrir, élever et instruire⁵³⁶ ». L'éducation renvoie aussi bien à une formation morale qu'à l'instruction, autrement dit à l'acquisition des connaissances intellectuelles⁵³⁷.

C'est dans les années 1770 que l'abbé aborde le thème de l'éducation, au gré des questionnements soulevés par la correspondance de Louise d'Épinay, mais aussi dans la continuité de ses réflexions précédentes sur la nécessité d'initier les hommes à la recherche de la « vérité » par un juste emploi de la raison. Ses préoccupations à ce sujet s'inscrivent dans les débats publics et philosophiques de la seconde moitié du XVIII^e siècle, marqué par un souci de laïciser l'éducation, allant de pair avec la sécularisation des matières enseignées⁵³⁸ ; pour les partisans des Lumières, en effet, c'est avant tout l'État qui doit récolter les fruits de cet élan pédagogique. Marcel Grandière a insisté sur l'importance de la période allant de 1746 à 1762, balisées par la parution de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac (1746) et par la suppression de la Compagnie de Jésus (1762), tandis qu'il note, dans les années 1770, une réelle remise en cause de l'éducation des « moines⁵³⁹ ».

⁵³⁵ Ce constat rejoint la distinction entre une « opinion publique populaire » et une « opinion publique » des hommes éclairés telle que Condorcet l'avait conçue (Jean-Antoine Caritat CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. A. Pons, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 188. Condorcet déclare que l'opinion est un « tribunal indépendant de toute puissance humaine, auquel il est impossible de rien cacher et impossible de se soustraire »). En étudiant l'opinion publique populaire, Arlette Farge démontre comment la critique n'est pas l'apanage exclusif des élites, en proposant une approche plus large, d'un point de vue sociologique et spatial, de l'opinion : voir Arlette FARGE, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1992. Sur ce thème voir également Edoardo TORTAROLO, « Opinion publique », dans Daniel ROCHE, Vincenzo FERRONE, *Le Monde des Lumières*, op. cit. p. 277-284. La notion d'opinion publique « inclut la part des jugements individuels qui convergent dans un processus collectif du dévoilement du vrai ».

⁵³⁶ *Encyclopédie...*, op. cit. p. 397.

⁵³⁷ Voir l'article « Éducation » dans *Dictionnaire des Lumières*, op. cit., p. 429-432.

⁵³⁸ Voir en particulier, Roger CHARTIER, Dominique JULIA et Marie-Madelaine COMPÈRE, *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Jouve, 1976 ; SNYDERS George, *La pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1965.

⁵³⁹ Marcel GRANDIÈRE, *L'idéal pédagogique dans la France au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998.

L'expulsion des Jésuites constitue effectivement un tournant fondamental, alors qu'ils contrôlaient la majeure partie du réseau éducatif français depuis le XVII^e siècle. Après ce coup porté à la Compagnie de Jésus, les arts utiles, qui tiennent une place de choix dans l'*Encyclopédie*, font l'objet de divers projets d'instruction publique.

Galiani, expose ses théories sur l'éducation des enfants et sur celle des femmes dans diverses lettres à Louise d'Épinay et dans le *Croquis d'un dialogue sur les femmes* (1772). Comment se situent-elles dans les discussions fécondes de ses contemporains, et notamment par rapport à l'*Émile* (1762) de Rousseau, référence alors fondamentale ? Telles sont les questions qu'il convient maintenant d'aborder.

4.2.1 L'éducation des enfants : une « injustice » et un « ennui » nécessaires

Marguerite Figeac-Monthus, évoquant l'« effervescence éducative » française de la seconde moitié du XVIII^e siècle, rappelle que les écrits de Rousseau inspirent largement les projets d'éducation qui voient alors le jour. Leur multiplicité témoigne de la volonté de régénérer le système éducatif et social et peu d'entre eux d'éloignent du modèle pensé par le Genevois, signe d'une adhésion certaine à sa pensée⁵⁴⁰. Le réformisme en matière d'éducation s'accompagne d'un changement dans la perception de l'enfance. Il s'agit de donner à l'enfant un véritable statut, et non plus de le traiter comme un adulte en miniature⁵⁴¹. Galiani choisit quant à lui de s'écarter de cette approche : il affiche des positions opposées à celle de Rousseau et esquisse une théorie éducative bien différente de la sienne. Comment expliquer une rupture aussi nette avec « l'éducateur » des Lumières ? Pour répondre, nous verrons à quel point la vision galianienne d'un homme « crédule, cruel et superstitieux », mais aussi « paresseux, timide et esclave de l'habitude », constitue la base de ses principes éducatifs, avant de nous pencher sur les implications politiques de son système.

Un anti-Émile

Ferdinando Galiani trouve l'occasion de développer sa vision de l'éducation lorsque Louise d'Épinay l'informe de la parution du *Plan d'éducation publique* (1770) de l'abbé Coyer, jugée par l'épistolière aussi efficace qu'« impraticable » s'il s'agit de l'étendre à une

⁵⁴⁰ Marguerite FIGEAC-MONTHUS, *Les enfants d'Emile ? L'effervescence éducative de la France au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles*, Berne, Peter Lang, 2015.

⁵⁴¹ Philippe ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.

éducation publique⁵⁴². Sa remarque est révélatrice de la situation au milieu du siècle. On assiste alors à un glissement de l'individuel au collectif dans les projets éducatifs⁵⁴³ : le modèle aristocratique – l'éducation particulière via des précepteurs privés – est progressivement remplacée par le modèle bourgeois d'une instruction plus large – demeurant néanmoins réservée à une élite – représentatif des projets, tels que l'*Essai d'éducation nationale* (1762) de Louis-René de Caradeuc de La Chalotais.

L'abbé profite donc des questionnements soulevés par son amie parisienne pour exposer sa propre conception de l'éducation :

Je prouve que l'éducation est la même pour les hommes et pour les bêtes. Elle se réduit toute à ces deux points. *Apprendre à supporter l'injustice ; apprendre à souffrir l'ennui*. Que fait-on faire dans un manège à un cheval ? Le cheval fait naturellement l'amble, le trot, le galop, le pas. Mais il le fait quand bon lui semble, et selon son plaisir ; on lui apprend à prendre ces allures malgré lui, contre sa raison (voilà l'injustice) et à les continuer deux heures (voilà l'ennui). Ainsi qu'on fasse apprendre le latin, ou le grec ou le français à un enfant, ce n'est pas l'utilité de la chose qui intéresse. C'est qu'il faut qu'il s'accoutume à faire la volonté d'autrui (et s'ennuyer) et à être battu par un être né à son égal (et souffrir)⁵⁴⁴.

Galiani excelle toujours dans la provocation : élaborant tout au long de sa correspondance une représentation de soi comme cynique et impertinent, ses lettres font preuve de la même ironie que celle qui l'a rendu célèbre dans les salons parisiens. Ces affirmations font toutefois écho à des théories exposées dans d'autres textes. Reprenant la comparaison de l'homme et du cheval formulées dans les *Dialogues* et *De l'opinion*, il revient sur l'idée d'une certaine « domptabilité » humaine, et sur la nécessité d'une forme de soumission. L'abbé souligne le besoin de transformer rapidement l'enfant en adulte, en l'accoutumant au travail et en freinant toute sorte de penchant au plaisir. Or l'adjectif « naturellement » suggère que l'éducation prolonge un instinct naturel, ensuite modifié : alors que le cheval « fait naturellement l'amble, le trot, le galop, le pas », l'enfant apprend « naturellement » poussé à la fois par la curiosité et par l'expérience du monde, comme John

⁵⁴² Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (15 juillet 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 211 : « Il ne faut pas prétendre suivre le *Plan d'éducation publique* de l'abbé Coyer, mais il faut le lire, c'est le rêve d'un homme bienfaisant, d'un citoyen zélé, mais c'est le livre d'un homme qui n'a jamais eu d'enfant à élever ni à lui ni aux autres. Il peut être cependant fort utile en quelques points de la partie de l'instruction et ce qu'il y a de plaisant c'est que tout en blâmant J.J.-Rousseau d'avoir tant donné dans son *Emile* à l'éducation privée il est tombé sans s'en douter dans le même écueil, la plupart des moyens ou des méthodes qu'il indique conviennent infiniment mieux à l'éducation particulière qu'à l'éducation publique ».

⁵⁴³ Marguerite FIGEAC-MONTHUS, *Les enfants d'Emile ?... op. cit.*, p. 112.

⁵⁴⁴ Ferdinando Galiani à l'Ouise d'Épinay (4 août 1770), *Correspondance, op.cit.*, vol. I, p. 223-224.

Locke le théorise dans *Some Thoughts Concerning Education* (1693) et plus tard Condillac dans *Traité des sensations* (1754).

Huit ans avant que Galiani élabore ces pensées, Rousseau exposait une vision bien différente de l'enfance dans un ouvrage qui répondait aux attentes des philosophes, mais aussi à celles des médecins. Très attentif à la santé infantile, Rousseau insiste effectivement sur la nature heureuse et libre de l'enfant et sur la nécessité d'éviter tout type de contrainte. *Émile* est éduqué au plaisir d'apprendre, cet amusement devant produire un enfant qui « voie par ses yeux, [...] sente par son cœur », gouverné donc par sa propre raison : l'art difficile de l'éducation est pour le Genevois celui de « gouverner sans préceptes⁵⁴⁵ ». L'enfant ne doit pas être influencé directement, ni être éduqué moralement, mais doit faire ses expériences par lui-même. Les deux philosophes divergent ainsi fondamentalement.

À l'inverse de Rousseau, Galiani exclut de son système d'éducation toute dimension plaisante et soutient même que l'enfant doit être formé contre sa volonté. Cet écart provient notamment de deux conceptions anthropologiques opposées : alors que l'homme de Rousseau est naturellement bienfaisant, celui de Galiani est « cruel ». En rejetant le mythe de l'âge d'or, qui va de pair avec la négation d'une enfance innocente, l'abbé ne peut qu'élaborer un système éloigné de celui du Genevois, à tel point qu'il affirme, avec une certaine ironie, avoir réfléchi « à un livre tout contraire à celui d'*Émile*, et qui n'en vaudra que mieux⁵⁴⁶ ». Galiani ne consacre aucun ouvrage à une analyse systématique de l'éducation. Ce thème l'intéresse toutefois, car trois ans après ses discussions épistolaires avec Louise d'Épinay, il insiste à nouveau sur le fait que l'enfance ne représente en rien l'âge de l'innocence :

C'est une folie de croire aux influences de l'air ou du lait dans les enfants. Mais notre faute est de croire que les enfants ne sachent rien ou presque rien avant les deux ans ; mais comme nous ne pouvons pas connaître ce qu'un autre être à visage humain sait à moins qu'il ne nous parle par voix ou par signes, nous croyons que les enfants ne sachent rien. C'est une erreur grossière. Un homme qui serait resté un an à Londres sans apprendre un seul mot de langue anglaise, saurait pourtant infiniment de choses de ce pays. Les rues, les maisons, les mœurs, les lois, les hommes, les charges, le système politique etc. Ma réflexion détruit, je le vois, le système d'*Émile*, et des autres pédagogues ; mais j'en conclus qu'à deux ans la chose est faite, les plis des vices et des vertus sont donnés. Nous n'aurons donc jamais des grands hommes si nous n'avons des grandes nourrices. Je vais m'y employer de mon mieux⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile, ou de l'éducation*, [1762], éd. par Michel LAUNAY, Paris, Flammarion, 1966, p. 149.

⁵⁴⁶ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (4 août 1770), *Correspondance, op. cit.* vol. I, p. 225.

⁵⁴⁸ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (4 avril 1773), *Ibidem*, vol. III, p. 223.

L'ironie à l'égard des « grandes nourrices » se comprend mieux en sachant que Rousseau, comme d'autres pédagogues, s'attarde sur la nécessité de choisir une bonne nourrice dans le premier livre de l'*Émile*. Les articles « Enfancement » et « Maladies des enfants » de l'*Encyclopédie* accordent également une importance particulière à la santé des enfants et aux maladies auxquels ils sont soumis, et donnent lieu à une véritable physique de l'éducation⁵⁴⁹. Rousseau rajoute des précautions à celles des encyclopédistes, comme celles qui tiennent à la qualité du lait, aux multiples incidences de l'entourage sur l'esprit, ou encore celles qui sont relatives à l'air et à l'eau. C'est pourquoi la campagne est, pour le Genevois, le lieu idéal pour élever un enfant, alors éloigné des vices et de l'air pollué de la ville. En réitérant son opposition au système de l'*Émile* et en l'élargissant aux « autres pédagogues », Galiani souligne sa distance envers l'idée d'une « nature » bienveillante ou innocente – l'enfant étant vicié dès ses deux ans –, et met en valeur l'originalité de sa pensée. Il refuse notamment le lien indissociable entre une bonne conformation du corps et une forme de droiture morale.

La distanciation vis-à-vis de Rousseau se renforce lorsqu'on considère les répercussions sur la société d'une éducation fondée sur la promotion des plaisirs : pour l'abbé, cultiver les talents équivaut à éduquer un homme qui « amuse » – tel que « le poète, l'improvisateur, le brave, le peintre, le plaisant, l'original » –, mais qui « meurt de faim ne pouvant plus se placer dans aucune niche de celles qui existent dans l'ordre social⁵⁵⁰ ». On comprend mieux, dès lors, pourquoi Galiani exclut de son programme éducatif toute forme de « plaisir » : laisser l'enfant en proie à son talent, autrement dit à son penchant irrationnel, impliquerait un développement important des facultés liées à l'imagination, qui n'a toutefois pas sa place en société. Ainsi la manière dont le Napolitain conçoit l'éducation présente-t-elle différents points communs avec son refus du mythe d'un âge d'or : la vision d'une poésie « ornement » et de poètes inutiles à la société constituait déjà un des piliers de ses réflexions. Il défend donc une éducation orientée vers une forme d'utilité sociale :

Toutes les méthodes agréables d'apprendre aux enfants les sciences sont fausses et absurdes, car il n'est pas question d'apprendre ni la géographie, ni la géométrie, il est question de s'accoutumer au travail, c'est-à-dire à l'ennui, de fixer des idées sur un objet etc. Un enfant qui saura toutes les capitales de l'univers, n'aura pas l'habitude de se fixer sur un bilan de son revenu, et de sa dépense, et M. le

⁵⁴⁹ Selon d'Aumont, les nourrices ont une grande responsabilité dans le développement des maladies de l'enfant : alors que certaines ne veillent pas à protéger l'enfants, notamment de brusques écarts de températures, d'autres sont accusés de recourir à une éducation trop édulcorée.

⁵⁵⁰ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (4 août 1770), *Correspondance, op.cit.*, vol. I, p. 224.

géographe sera volé sur la terre par son maître d'hôtel, et fera banqueroute au beau milieu de ses capitales⁵⁵¹.

L'axe des compétences est ainsi déplacé des disciplines humanistes aux considérations financières et commerciales, offrant à l'individu une parfaite maîtrise de ses dépenses et la connaissance de matières jugées importantes socialement. L'éloignement de Galiani des théories rousseauistes ne dépend donc pas seulement de deux conceptions anthropologiques différentes, mais aussi d'objectifs distincts : l'abbé conçoit l'éducation en fonction de l'importance qu'il accorde à la science économique. Sa vision est représentative de celle d'un homme qui occupe des fonctions étatiques et qui nourrit d'ailleurs divers projets d'éducation, en particulier après l'expulsion des Jésuites. Sa mise en évidence des insuffisances de l'apprentissage traditionnel doit être lue à la lumière de la réélaboration sa propre formation humaniste et rhétorique, en orientant toute forme de connaissance ou de notion philosophique vers des préoccupations sociales.

Ainsi l'éducation de l'enfant doit-elle viser un but précis pour le philosophe italien :

Lorsqu'il est accoutumé à cela, il est dressé, il est social ; il va dans le monde, il respecte les magistrats, les ministres, les rois (et ne s'en plaint pas). Il exerce les fonctions de sa charge et il est bon à son bureau, ou à l'audience, ou au corps de garde, ou dans l'oeil-de-boeuf, et bâille et reste là, et gagne sa vie. S'il ne fait pas cela, il n'est bon à rien dans l'ordre social⁵⁵².

Rousseau pense également l'éducation comme un moyen de former un « bon » citoyen, soulignant l'importance de l'utile (« il voudra savoir tout ce qui est utile, et ne voudra savoir que cela ») comme le fait d'apprendre un métier, mais Galiani va plus loin. Notamment parce que le Genevois rejette l'idée d'un système d'éducation basé sur des connaissances techniques. Du reste, l'auteur de *l'Émile* propose un modèle aristocratique, l'éducation étant dispensée par un précepteur privé. Galiani ne précise pas s'il théorise une éducation publique ou privée, mais tout porte à penser qu'il considère avant tout la première, car il répond à l'objection de Louise d'Épinay critiquant l'abbé Coyer sur l'impossible généralisation de son plan.

Le primat de l'utilité sociale chez Galiani explique cette intégration de l'« injustice » et de l'« ennui » dans les méthodes éducatives : il s'agit de faire entrer promptement l'enfant dans la société. Son point de vue se radicalise dans le *Croquis d'un dialogue sur les femmes*

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 225.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 224.

(1772) où il constate que « l'éducation n'est que l'élaguement des talents naturels pour donner aux devoirs sociaux⁵⁵³ ». À ce propos, Galiani s'inscrit dans une continuité de pensée avec d'autres philosophes napolitains : Antonio Genovesi conteste lui aussi explicitement l'éducation rousseauiste formant des « *allievi della natura* » (élèves de la nature) dans la *Diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (1767)⁵⁵⁴. Dans la même veine, Gaetano Filangieri élabore, des années plus tard, son projet idéal d'éducation publique dans le livre IV de la *Scienza della legislazione* (1780-1785). Il y distingue une éducation universelle dispensée au peuple, d'une formation pour les « *classi dirigenti* » plus sévère du fait de ses implications sociales. Les penseurs napolitains de cette période s'opposent ainsi généralement à la position rousseauiste, dans le sens où il réfute l'idée que l'homme doit demeurer proche de la nature. Entre 1770 et 1772, Galiani approfondit ses réflexions à partir de sa position au sein de l'État bourbonien, son idéal d'éducation, révélant encore plus nettement le souci d'améliorer la société en formant des hommes utiles à celle-ci.

L'école de la monarchie : contre le despotisme et la république

L'opposition entre Galiani et Rousseau sur les questions éducatives renvoie fondamentalement à des conceptions politiques différentes. Pour saisir les enjeux politiques de l'éducation chez le Napolitain, il faut remonter en amont de l'échange des lettres avec Louise d'Épinay, lorsqu'il élabore un plan de réforme pour l'éducation à la suite de l'expulsion des jésuites du Royaume de Naples (1767). Le 4 janvier 1768, il écrit depuis Paris au ministre Tanucci, en se rejoignant de cette décision et en prônant la conversion des maisons et établissement de la Compagnie en collèges destinés à « *la pubblica educazione della gioventù* » (éducation publique de la jeunesse). Galiani entend ainsi effacer la mémoire des jésuites en transformant leurs locaux et en empêchant aussi toute possibilité de retour. Il souhaite également améliorer et augmenter le niveau d'instruction des jeunes hommes du royaume :

L'éducation est le premier des soins du gouvernement, le premier ressort qui bouge chaque grande monarchie, le premier de tous les besoins. Les jeunes sont l'espoir, et le renouvellement d'une nation. Ils sont la postérité ; pour laquelle nous faisons tout ici. Ils sont l'amour, et le seul soin de la nature. [...]

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ Antonio GENOVESI, *Diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* [1766], par Fidia ARATA, Milano, Marzorati, 1973.

Les pères et les mères en entendront l'utilité, ils verront tout ce qui a été laissé par les Jésuites traduit en usage public très utile, et ils béniront le Roi, et on ne pensera plus au retour des expulsés⁵⁵⁵.

Mettre l'accent sur l'utilité « publique » de l'éducation permet de l'inscrire dans un projet monarchique visant à assurer le contrôle de l'État sur un domaine resté jusqu'ici la prérogative des ecclésiastiques. Galiani souhaite effectivement priver les évêques du Royaume de la gestion des nouveaux collèges, d'autant plus qu'ils sont déjà chargés de l'organisation des séminaires. Il affirme également la nécessité d'y admettre à la fois les jeunes de l'aristocratie et d'autres milieux, en évitant les « *distinzioni di ceto* » [distinctions de classe], l'un des objectifs étant l'augmentation du niveau d'alphabétisation des « *civili* », en diminuant le nombre désormais excessif des prêtres. Dans son projet, Galiani se concentre sur une éducation à même de former de bons citoyens, contrairement à celle, dénoncée comme un « abus », qui visait à faire entrer les jeunes dans l'état ecclésiastique ». Galiani envisage ainsi une éducation laïque directement utile sur le plan social.

Ceci explique son insistance, dans ses lettres à Louise d'Épinay, sur le besoin de modeler dès la tendre enfance un homme capable d'assumer ensuite des charges publiques : tout en respectant l'ordre social, l'homme éduqué de Galiani contribue à la « tranquillité » de l'État. Cette dernière est d'ailleurs, une dizaine d'années plus tard, un principe fondamental de la *Scienza della legislazione* de Gaetano Filangieri. Ce projet d'éducation, clairement orienté vers le renforcement de l'autorité monarchique, fait écho à d'autres réflexions du même genre formulées dans le *Croquis d'un dialogue sur les femmes* écrit par Galiani en 1772 et envoyé à Louise d'Épinay sous la forme d'une lettre. Comme le titre le suggère, ce court dialogue entre deux personnages – le Chevalier et le Marquis – est une discussion sur la « nature » féminine, thème sur lequel nous reviendrons. Galiani y précise et réélabore ses conceptions de l'éducation en ajoutant que « les trois quarts » de celle-ci sont « un instinct, et par conséquent ils sont la nature même, une nécessité, une loi organique de notre espèce⁵⁵⁶ ». Le philosophe napolitain peut ainsi montrer, par le biais d'une comparaison entre l'homme et les animaux, la manière dont des éducations différenciées aboutissent à des systèmes politiques distincts :

⁵⁵⁵ « Piano di riforma proposto da Galiani dopo la cacciata dei Gesuiti da Napoli », dans *Opere, op.cit.*, p. 715-716. « L'educazione è la prima delle cure del governo, la prima molla che muove ogni gran monarchia, il primo di tutti i bisogni. I giovani sono la speranza, e il rinnovamento d'una nazione. Sono le posterità ; sono quà per cui tutto noi si fa. Sono l'amore, e la sola cura della natura.[...] I padri e le madri ne sentiranno l'utile, vedranno tutto il lasciato da' Gesuiti essersi convertito in uso pubblico utilissimo, benediranno il Re, e non si penserà al ritorno degli espulsi ».

⁵⁵⁶ *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, dans *Opere, op. cit.* p. 639.

Les unes dressent leurs petits à la chasse ; les autres à nager, à connoître les pièges, les ennemis, leur proie etc. L'homme et la femme élèvent aussi par instinct leurs enfans : ils les dressent à marcher, à manger, à parler ; ils les battent et gravent l'idée de la soumission, et jettent par là avec le petit fouet l'idée du despotisme, la crainte. Ils les pomponent, et élèvent l'édifice de la monarchie, l'honneur et la vanité ; ils les embrassent, les caressent, jouent avec eux, leur parlent raison, et font naître en eux les idées républicaines de la vertu et de l'amour de sa famille qui devient ensuite sa patrie⁵⁵⁷.

Sa distinction entre république, monarchie et despotisme est calquée sur *l'Esprit des lois* (1748) de Montesquieu. La monarchie découle ainsi d'un système éducatif qui prend soin de l'enfant, sans pour autant l'élever de la manière agréable décrite par Rousseau et qui débouche sur un système republicain. Dans le *Croquis*, qui circule dans les cercles mondains parisiens par l'intermédiaire de sa correspondante, Galiani n'approfondit pourtant pas cette question. Mais il précise dans une lettre à son amie :

Les règles de l'éducation sont bien simples, et bien courtes. Il faut moins éduquer dans une république, que dans une monarchie, et sous le despotisme il faut garder les enfans dans les sérails pire que les esclaves, et les femmes. Le despotisme chez les moines est un résultat des rigueurs injustes, et ennuyantes du noviciat, et voilà la marche de la théocratie artificielle, et moderne. [...] La théocratie moderne, commence par vouloir épurer les hommes dans les austérités, et les macérations ; une fois accoutumés au comble des souffrances et des ennuis, le pape, l'abbé, le confesseur, le maître des novices est un tyran, un dieu. Il est tout : il peut faire d'un être si dompté tout ce qu'il voudra. L'éducation publique pousse à la démocratie, l'éducation particulière mène droit au despotisme⁵⁵⁸.

Ces mots aident à saisir les positionnements politiques qui guident les conceptions éducatives du Napolitain. Il prône une éducation qui ne soit fondée ni sur un excès de liberté, ni sur un excès de rigueur, ceux-ci amenant respectivement à la république et au despotisme. La promotion d'une éducation basée sur l'« ennui » et l'« injustice » correspond au désir d'inculquer aux enfans l'amour du travail et du respect de l'ordre établi. Il entend par-là éliminer toute forme de subversion, en s'assurant de l'obéissance et de la dévotion des sujets à l'égard du bien public et du souverain. Dans ce système, une question demeure à creuser, celle de l'éducation des femmes, soulevée par Louise d'Épinay, et abordée par Galiani.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (4 août 1770), *Correspondance, op. cit.* vol. I, p. 224.

4.2.2 « Nature féminine » et éducation, ou les Lumières patriarcales

Bien qu'une historiographie aujourd'hui largement revisitée ait défini le XVIII^e siècle comme celui de « la femme⁵⁵⁹ » – du fait de la place acquise progressivement par les femmes dans la vie mondaine et dans la littérature romanesque, notamment libertine – les femmes demeurent dans l'ombre des Lumières. De nombreuses études ont mis en évidence qu'il n'existe pas une « Femme », autrement dit cette entité singulière et abstraite que se plaisent à décrire les différents discours normatifs – religieux, juridiques, médicaux ou philosophiques –, mais bien des femmes dont les destins individuels et sociaux varient⁵⁶⁰. À cette période, les discussions animées autour de la physiologie féminine, considérée comme « faible », et des moindres capacités intellectuelles qui en découlent, font d'elles des êtres irrationnels⁵⁶¹, ce qui pose le problème concret de leur éducation. De ce discours découle l'affirmation de leur rôle social subalterne, les femmes étant reléguées à la procréation et à la domesticité⁵⁶². La définition de l'*Encyclopédie* le confirme, en présentant la femme comme la « femelle de l'homme » et en la bornant à la sphère privée⁵⁶³. Nonobstant l'émergence des femmes sur la scène mondaine, celles-ci demeurent subordonnées aux hommes d'un point de vue juridique et restent exclues du domaine politique⁵⁶⁴.

Tandis que les discours dominants des Lumières prônent une soumission féminine – les philosophes comme Diderot, Voltaire ou encore Rousseau n'ayant pas contribué, *de facto*, à leur émancipation –, certaines voix féminines, témoignent d'une prise de conscience et d'une volonté d'indépendance : Louise d'Épinay en fait partie et s'exprime en ce sens dans

⁵⁵⁹ Paul HOFFMANN, *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Ophyrus, 1977.

⁵⁶⁰ Michel VOVELLE, « La Femme », *L'Homme des Lumières*, Paris, Seuil, p. 431-466.

⁵⁶¹ Elsa DORLIN, *La matrice de la race. op. cit.* Voir également sur ce thème Danielle HAASE-DUBOSC et Marie-Élisabeth HENNEAU (dir.), *Revisiter la « Querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2013.

⁵⁶² Evelyne BERRIOT-SALVADORE, *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1993.

⁵⁶³ Louis de Jaucourt, article « Droit naturel », *Encyclopédie, ... op.cit.* t. VI, p. 471 : « Femelle de l'homme, considérée en tant qu'elle lui est unie par les liens du mariage. L'Être suprême ayant jugé qu'il n'étoit pas bon que l'homme fut seul, lui a inspiré le désir de se joindre en société très étroite avec une compagne. [...] Cette société a pour but principal la procréation et la conservation des enfans qui naitrons. Quoique le mari et la femme ayent au fond les mêmes intérêts dans leur société, il est pourtant essentiel que l'autorité du gouvernement appartienne à l'un ou à l'autre : or le droit positif des nations policées, les lois et les coutumes de l'Europe donnent cette autorité unanimement et définitivement au mâle, comme à celui qui étant doué d'une plus grande force d'esprit et de corps, contribue davantage au bien commun, en sorte que la femme doit nécessairement être subordonnée à son mari et obéir à ses ordres dans toutes les affaires domestiques. [...] Enfin l'Écriture sainte prescrit à la femme de lui être soumise comme à son maître ».

⁵⁶⁴ Citons de manière non exhaustive : Natalie ZEMON DAVIS et Arlette FARGE *Histoire des femmes en Occident*, t. III (XVI^e-XVIII^e siècles), Paris, Perrin, 1991 ; Dominique GODINEAU, *Les femmes dans la société française. 16^e - 18^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2003 ; Eliane VIENNOT (dir.), *Revisiter la « querelle des femmes », discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1750 au lendemain de la Révolution*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012, vol. I.

une série de lettres envoyées à Galiani. Le point de départ de leur discussion est la critique du livre *Sur le caractère, les moeurs et l'esprit des femmes* (1772) d'Antoine-Léonard Thomas⁵⁶⁵. L'épistolière pousse alors l'abbé, à partir de ses réflexions, à rédiger un court dialogue sur ce thème : telle est l'origine du *Croquis d'un dialogue sur les femmes*. Cet échange épistolaire s'inscrit dans un contexte plus large, marqué par la parution d'autres écrits comme *Sur les femmes* (1772) de Diderot, et par l'influence durable de l'*Émile* publié dix ans plus tôt. De plus, bien que le dialogue ait été rédigé pour qu'il circule dans le cercle de Louise d'Épinay, Galiani vit alors à Naples depuis deux ans : sa pensée doit donc être rapprochée de celle des autres penseurs napolitains rédigeant des projets d'éducation féminine.

Le *Croquis* met en scène un débat d'idées dominé par le Chevalier et le Marquis, personnages empruntés aux *Dialogues sur le commerce des blés*. Ils expriment respectivement les positions de l'abbé et celles de son amie parisienne. Ce texte est traditionnellement qualifié par l'historiographie de « divertissement », bien éloigné d'une réelle préoccupation à l'égard du sort des femmes⁵⁶⁶, tandis que d'autres études soulignent la position conservatrice de l'abbé en matière d'éducation féminine⁵⁶⁷. Il n'est par exemple pas anodin que Galiani ait confié au Marquis le point de vue de l'épistolière en faveur d'une égalité physiologique et intellectuelle des deux sexes. Dans les *Dialogues sur le commerce des blés*, celui-ci n'avait déjà pas eu le beau rôle, ses raisonnements maladroits étant sans cesse ridiculisés par le Chevalier, autrement dit Galiani. Par son intermédiaire et en utilisant un ton enjoué et des procédés ironiques, l'abbé s'amuse ainsi à discréditer les idées de Madame d'Épinay. Les problèmes soulevés par ce dialogue sont pourtant plus complexes. Ils reflètent toute l'ambiguïté de la « pensée de la différence » de cette époque. Juger d'emblée que Galiani est un mysogine parmi les mysogines serait passer à côté d'une analyse plus précise, car il ne dresse pas pour autant une liste des défauts féminins, à l'instar de nombre d'auteurs des XVI^e et XVII^e siècles⁵⁶⁸. Ses textes mêlent parfois l'affirmation de l'infériorité féminine à une forme de fascination : Luciano Guerri le souligne, les discussions sur les

⁵⁶⁵ Le livre de Thomas n'a rencontré de succès ni auprès Louise d'Épinay, ni auprès de Diderot et de Grimm, qui critiquent à la fois le style et les faibles connaissances de l'auteur.

⁵⁶⁶ Benedetto CROCE, « Una lettera inedita della signora d'Épinay e il "Dialogue sur les femmes" dell'abate Galiani », *Varietà di stori letteraria e civile*, Bari, Laterza, 1935, p. 133.

⁵⁶⁷ Luciano Guerri et Furio Diaz ont nuancé la perspective de divertissement en montrant le caractère politique de cet écrit ; ils ont particulièrement insisté sur le caractère conservateur de ses idées (voir l'introduction au *Croquis* dans *Opere*, p. 615-633).

⁵⁶⁸ Voir Alberto BENISCELLI, *Libertini italiani*, *op. cit.*, p. 404-411 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Les déniaisés...* *op. cit.*, p. 31-47.

femmes sont l'occasion des plus profondes contradictions des Lumières, des conceptions novatrices coexistant avec des représentations plus traditionnelles⁵⁶⁹.

Afin d'analyser au mieux les idées de Ferdinando Galiani sur la « nature féminine » et l'éducation des femmes, nous croiserons le *Croquis* avec d'autres textes : si les écrits de la jeunesse napolitaine sont importants pour comprendre un éventuel changement de position, les lettres adressées à Louise d'Épinay – qui accompagnent ou suivent la composition du dialogue – révèlent de nombreuses contradictions dans sa vision du « sexe ennemi⁵⁷⁰ ». Galiani s'inscrivant dans ce courant de pensée qui met en avant la faiblesse physiologique de la femme, vise-t-il à la même idée de soumission⁵⁷¹ ? De quelle manière l'ironie de son texte et des ses réflexions dans la correspondance exprime-t-elle fidèlement sa pensée ?

Pathologisation physique et intellectuelle de la « nature » féminine

Au XVIII^e siècle, les philosophes, affirmant qu'il existe une différence physiologique féminine, centrée sur la faiblesse⁵⁷², ont à leur disposition un répertoire de thèmes et d'arguments hérité des siècles précédents. Aux discours des théologiens – les femmes étant déjà considérées par Saint Augustin comme dépendantes d'un corps entravant leur raison –, se juxtaposent ceux des médecins⁵⁷³, les différents paradigmes médicaux – de la théorie humorale à la théorie de la sensibilité et de l'irritabilité nerveuses⁵⁷⁴ – étant mobilisés pour définir la « nature mystérieuse » des femmes.

Durant les années napolitaines, Galiani n'accorde pas d'attention particulière à l'égard de la « nature » féminine et ses réflexions, limitées, se situent surtout sur le plan de la différence entre hommes et femmes. C'est dans le *Croquis d'un dialogue sur les femmes* qu'il développe ses idées et soutient, comme la plupart de ses contemporains, que le corps féminin est, par essence, pathologique :

⁵⁶⁹ Luciano GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni: Sparta, Atene e i filosofi nella Francia del Settecento*, Naples, Guida, 1979 ; Luciano GUERCI, *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Torino, Tirrenia, 1988.

⁵⁷⁰ Cette expression apparaît dans une lettre envoyée à un milord anglais en 1745 (publié dans Fausto NICOLINI, *La puerizia e l'adolescenza...*, op. cit.).

⁵⁷¹ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (11 avril 1772), *Correspondance*, op.cit., vol. III, p. 45-46.

⁵⁷² Sur la réception, par les femmes des Lumières, de ce discours sur leur faiblesse corporelle, mais aussi intellectuelle, voir Nahema HANAFLI, *Le frisson et le baume. Expériences féminines du corps au siècle des Lumières*, Rennes, PUR, 2017.

⁵⁷³ Voir Thomas LAQUEUR, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

⁵⁷⁴ Sur les théories médicales de l'époque moderne, voir George VIGARELLO, *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, Paris, 2005.

Marquis : Comment définissez-vous la femme ?

Chevalier : Un animal naturellement faible et malade.

Marquis : Je conviens qu'elles sont souvent l'un et l'autre, mais je suis persuadé que c'est un effet de l'éducation, du système de nos moeurs ; et point du tout de la nature⁵⁷⁵.

L'opposition entre les deux personnages concerne la différente place octroyée à la « nature » et à l'« éducation » des femmes. En juxtaposant la lettre de Louise d'Épinay du 14 mars 1772 au *Croquis*, on remarque que Galiani y reprend, en les renversant, les thèses de sa correspondante. Le Marquis se place effectivement sur la même ligne argumentative que la Parisienne :

Il est bien constant que les hommes et les femmes sont de même nature et de même constitution. La preuve en est que les femmes sauvages sont aussi robustes aussi agiles que les hommes sauvages, ainsi la faiblesse de notre constitution et de nos organes appartient certainement à notre éducation et est une suite de la condition qu'on nous a assigné dans la société⁵⁷⁶.

L'affirmation de l'égalité de la « nature » et de la « constitution » féminines et masculines va de pair avec la dénonciation de l'inégalité en matière d'éducation. En insistant sur la force physique et intellectuelle des femmes – déjà mis en avant par Gabrielle Suchon ou Poulain de la Barre au siècle précédent –, Louise d'Épinay dévoile la contradiction principale de la querelle : « les hommes y perdraient trop, ils sont bien heureux que nous ne soyons pas pires que nous ne sommes, après tout ce qu'ils ont fait pour nous dénaturer par leurs belles institutions⁵⁷⁷ ». L'épistolière évoque ici clairement tout l'intérêt qu'ont les hommes à maintenir le *statu quo* de la subordination féminine, en théorisant notamment leur infériorité physiologique. « Différence », « inégalité » et « faiblesse » sont les termes utilisés par Galiani lorsqu'il est question de parler des femmes, ces adjectifs marquant les étapes d'une conception qui instrumentalise la diversité physique.

Même dans le cas des « sauvagesses » mentionnées par Louise d'Épinay et reprises dans le *Croquis*, Galiani admet leur force tout en soutenant que les « hommes sauvages » en ont davantage encore, sans se donner la peine d'argumenter plus avant. Il se fonde sur une simple observation des « proportions » des deux sexes – la plus petite taille des femmes et leur développement musculaire – qui seraient au fondement de la différence de force : « comparés les coqs aux poules, les taureaux aux vaches etc. La femme est d'un cinquantième

⁵⁷⁵ *Croquis d'un dialogue sur les femmes, Opere*, op. cit., p. 635.

⁵⁷⁶ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (14 mars 1772), *Correspondance*, op. cit., vol. III, p. 33.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

plus petite que l'homme, et elle est presque d'un tiers moins forte⁵⁷⁸ ». Or il faut considérer la portée des procédés littéraires, le ton enjoué du dialogue et l'utilisation constante des paradoxes dans ce texte. Certes Galiani exprime un point de vue opposé à celui de sa correspondante, en s'inscrivant dans la pensée patriarcale dominante, mais il faut garder à l'esprit sa propension à la provocation de ce philosophe qui joue au cynique⁵⁷⁹ :

Chevalier : [...] D'abord elle est malade comme tous les animaux jusques à sa croissance parfaite. Alors arrive ce symptôme si connu qui appartient à toute la classe des bi-manes. Elle en est malade au moins six jours l'un portant l'autre par mois, ce qui fait le cinquième de sa vie, ensuite viennent les grossesses, et les nourritures des enfants qui sont à les bien prendre deux très longues et très gênantes maladies. Elles n'ont donc que des lueurs de santé à travers une maladie continuelle. Leur caractère se ressent de cet état presque habituel. Elles sont caressantes et engageantes comme tous les malades, cependant brusques et fantasques parfois comme tous les malades. Aisées à se fâcher, aisées à se raccomoder, comme les malades. Elles cherchent la distraction, l'amusement, et un rien les amuse comme les malades. Elles ont l'imagination frappée constamment, la peur, l'espérance, la joye, le désespoir, le désir, le dégoût s'impriment plus fortement dans leurs têtes et s'effacent plus aisément. Elles apprennent avec avidité, et oublient de même. Elles aiment une longue retraite et dans les intervalles une joyeuse compagnie comme tous les malades. Voyons à présent comme nous les traitons : nous les soignons, nous nous intéressons à elles, nous cherchons à les distraire, à les amuser, nous les laissons dans leurs appartemens, puis nous les visitons, nous les caressons, nous les...

Marquis : Allons, franchissez le mot ; ne vous arrêtés pas en si beau chemin.

Chevalier : Oui, nous tâchons de les guérir en leur causant quelque nouvelle maladie⁵⁸⁰.

La longueur de ce passage, rompant avec le rythme plus serré des échanges entre le Chevalier et le Marquis, n'est pas anodine : l'énumération des maladies physiques cède la place à celle des maladies de l'esprit, les deux champs s'articulant autour d'une « taxinomie » des passions. La fréquence de la répétition du substantif « maladie » et de l'adjectif « malade » fixent, par un effet phonique de redondance, l'idée d'un corps et d'un esprit pathologiques. Les femmes sont donc victimes de la nature et de leurs passions : elles n'ont aucun contrôle ni sur les mécanismes de leur corps (règles, grossesses, accouchements), ni sur leur caractère. Le ton n'est pas dépourvu d'ironie, avec la référence finale à une « nouvelle maladie », qui peut tout aussi bien être la syphilis – Galiani accentuant par là une posture libertine – qu'une grossesse.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ Il sera question de cet aspect dans le chapitre 6.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 637.

Dans ses propos, l'abbé n'innove en rien et l'idée d'une gravitation pathologique est aussi présente chez Diderot : *Sur les femmes* (1772) la définit comme un état « pénible » du fait des douleurs et maux qu'elle occasionne⁵⁸¹. Si les représentations de la grossesse évoluent peu à peu, comme l'a montré Emmanuelle Berthiaud, elle reste ici du côté du pathologique⁵⁸². Il en résulte que les femmes sont entièrement soumises à un corps maladif et prisonnières de leur propre cycle biologique. Cette forme de subordination « naturelle », affirmée par Galiani et par la plupart des philosophes du XVIII^e siècle, implique une dépendance à l'autorité masculine : le discours physiologique puisant dans les théorisations médicales vient ainsi justifier le discours juridique. L'importance des maux physiques accablant les femmes mis en avant par les deux philosophes, n'est en rien niée par Louise d'Épinay qui les valorise au contraire en affirmant qu'elles « les supportent avec infiniment plus de constance et de courage que les hommes⁵⁸³ ». Le « courage », définit par elle comme « un don de la nature » commun aux deux sexes⁵⁸⁴, est au centre de ses revendications, d'autant plus qu'il s'avère crucial dans le champ politique et pour la gestion des affaires. Galiani montre à nouveau son désaccord en expliquant, par le biais d'un paradoxe, que le courage dont les femmes font preuve n'est que « l'effet d'une grandissime peur », due à une véritable « maladie d'imagination⁵⁸⁵ ». La différence entre les hommes et les femmes concerne alors autant les qualités physiques que les qualités morales.

C'est en insistant sur les excès de l'imagination féminine – un thème là aussi classique –, que Galiani articule celle-ci à la faiblesse musculaire et à l'irritabilité nerveuse des femmes, en rejoignant entre autres les théories de Malebranche qui, dans la *Recherche de la vérité* (1674), évoque la délicatesse fibrillaire et musculaire, comme l'intelligence

⁵⁸¹ Denis DIDEROT, *Sur les femmes*, dans *Œuvres*, éd. par André BILLY, Paris, Gallimard, 1951, p. 984-985 : « L'état de grossesse est pénible presque pour toutes les femmes. C'est dans leurs douleurs, au péril de leur vie, aux dépens de leurs charmes, et souvent au détriment de leur santé, qu'elles donnent naissance à des enfants. Le premier domicile de l'enfant et les deux réservoirs de sa nourriture, les organes qui caractérisent le sexe, sont sujets à des maladies incurables. [...] C'est par le malaise que Nature les a disposées à devenir mères », L'abbé avait lu *Sur les femmes*, que Louise d'Épinay lui avait envoyé par le biais de la lettre : toutefois, les deux philosophes rédigent leurs textes respectifs quasiment au même temps, ce qui nie toute influence de l'un sur l'autre. Le 25 avril 1772 il écrit à Louise d'Épinay : « je vous remercie de la feuille de Diderot. Elle est digne de lui, et ne ressemble en rien à mon dialogue. Mais il écrit à côté des dames parisiennes, et moi j'écris à côté des femmes napolitaines. Il trempe la plume dans l'arc en ciel et moi je la trempe dans la thériaque. Son écrit ressemble à un paon, le mien à une chauve-souris. Tel est l'homme. Toujours diaphane, il croit être quelque chose en soi-même, il n'est rien qu'une transparence ». *Correspondance*, *op.cit.*, p. 47.

⁵⁸² Emmanuelle BERTHIAUD, *Attendre un enfant. Vécu et représentation de la grossesse aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Thèse de doctorat sous la direction de Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, Université de Picardie, 2011.

⁵⁸³ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (14 mars 1772), *Correspondance*, *op.cit.*, vol. II, p. 32.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, *op. cit.* p. 636.

féminine⁵⁸⁶. Le Marquis, porte-parole de Louise d'Épinay, présente le tempérament sociable des femmes parisiennes comme la marque d'une force, car elles vont aux « Vauxhall, aux Boulevarts, aux Bals de l'Opéra » danser des nuits entières⁵⁸⁷ ». Or la place croissante des femmes dans la sphère mondaine – surtout ouverte aux milieux culturellement et financièrement privilégiés de l'aristocratie ou de la haute bourgeoisie est assez ambiguë parce qu'elle ne change en rien leur subordination aux hommes⁵⁸⁸. Le Chevalier ne voit, quant à lui, dans cette sociabilité que l'énième preuve des dérèglements féminins :

[...] C'est précisément tout ce que vous venez de dire qui vous prouve que les femmes sont des êtres que nous autres hommes ne pouvons mieux définir selon notre intelligence qu'en les appelant des êtres malades ; c'est-à-dire qu'elles nous ressemblent davantage lorsque nous sommes en cet état. N'avez-vous pas pris garde que quatre hommes ont de la peine à retenir un malade en convulsion, un fou, un insensé ; et qu'en bien des cas les malades ont une force que les bien portants n'auraient pas ? Cette force inégale, excessive, irrégulière, inconstante est précisément un sintôme de maladie, et un effet d'une irritation immense des nerfs éveillés par l'échauffement de l'imagination. La tension des nerfs supplés à la faiblesse naturelle des muscles. Démontez l'imagination, tout est par terre. Ainsi chassez le violons, éteignez les bougies, dissipez la joye, ces éternelles danseuses auront de la peine à rentrer chez elle en faisant des fiacres rien que pour traverser le Pont Neuf⁵⁸⁹.

Une fois de plus le lexique médical est mobilisé pour insister sur l'idée d'une faiblesse naturelle, liée aux organes féminins eux-mêmes : la démesure demeure l'attribut principal du corps et de l'esprit des femmes qui, à cause de ce déséquilibre, sont rapprochées des « fous ». Les discours médicaux de cette époque insistent tout particulièrement sur leur sensibilité

⁵⁸⁶ Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, Michel David, 1712 [1 édition 1674-1675].

⁵⁸⁷ *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, op. cit., p. 638. Sur le thème de la sociabilité féminine voir : Elena BRAMBILLA, Letizia ARCANGELI et Stefano LEVAT (dir.), *Sociabilità e relazioni femminili nell'Europa moderna. Temi e saggi*, Milano, Franco Angeli, 2013.

⁵⁸⁸ « La condition féminine peut se définir par la place des femmes dans une société donnée, déterminée par leur statut juridique, les rôles et fonctions qui leur sont dévolus, leur situation économique et leur insertion professionnelle, leur participation à la vie politique et sociale, leur niveau d'instruction, les représentations mentales qu'on se fait d'elles, avec les qualités ou défauts qu'on leur attribue. », Marcel BERNOS, « La condition féminine dans l'ancienne France. Remarques de méthode », dans Marcel BERNOS et Michèle BITTON (sous la dir.de), *Femmes Familles Filiations. Société et histoire*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2004, p. 33. Plusieurs études ont mis en évidence comment, sous l'Ancien Régime, la hiérarchie sociale est plus déterminante que le sexe. Voir Michèle RIOT-SARCEY (dir.), *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Paris, Larousse, 2010 ; Catherine LARRERE, « Le sexe ou le rang ? La condition des femmes selon la philosophie des Lumières », dans Catherine FAURÉ, *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 168-207.

⁵⁸⁹ *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, op. cit., p. 638.

exacerbée, provoquée par la conformation de leurs vaisseaux sanguins et de leurs nerfs⁵⁹⁰. Notons que Galiani avait déjà dénoncé le penchant irrationnel des femmes durant sa jeunesse : la lettre annexée au *Proemio* de l'*Ouvrage sur les sorcières* considère les « animi femminili » (esprits féminins) comme très différents de ceux des hommes, de même que très peu connus⁵⁹¹. En outre, dans le *Discorso sull'amore* (1746) Galiani décrit des hommes qui, mus par un désir impérieux et face à l'impossibilité de vivre une passion amoureuse, en viennent au vice de l'homosexualité, tandis que la « nature » plus faible et irrationnelle des femmes les mène vers l'amour divin⁵⁹². L'abbé concevait déjà que le corps féminin est plus faible et davantage tourné vers la sphère de l'imagination et de la sublimation.

« Frappée constamment », l'imagination féminine résulte d'une disposition physiologique largement dominée par la matrice, ceci constitue une idée répandue au XVIII^e siècle⁵⁹³. Ainsi Diderot dépeint-il toute l'irrationalité qui découle de l'organe féminin :

La femme porte au dedans d'elle-même un organe susceptible de spasmes terribles, disposant d'elle, et suscitant dans son imagination des fantômes de toute espèce. [...] C'est de l'organe propre à son sexe que partent toutes ses idées extraordinaires. [...] Sa tête parle encore le langage de ses sens lorsqu'ils sont muets. Rien de plus contigu que l'extase, la vision, la prophétie, la révélation, la poésie fouguese et l'hystérisme⁵⁹⁴.

La contamination de l'esprit par le corps et l'esprit est très nette chez le philosophe et produit une femme pleinement pathologisée. Diderot souligne à plusieurs reprises l'« organisation au contraire » des femmes et le fait qu'elles sont « moins maîtresses » de leurs passions. L'hystérie est d'ailleurs considérée à cette époque comme une maladie exclusivement féminine, le désordre et les dérèglements gagnant sur l'équilibre et l'ordre de la raison⁵⁹⁵. L'importance de la matrice est également mise en évidence par Galiani, des années plus tard, lorsqu'il affirme dans une lettre à Louise d'Épinay que chez les femmes

⁵⁹⁰ Voir à ce sujet, Anne VILA, « Sex and sensibility : Pierre Roussel's *Système physique et moral de la femme* », *Representations*, n°52, Automne 1995, p. 76-93 ; Anne VILA, *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore and Londres, The John Hopkins University Press, 1998.

⁵⁹¹ Ferdinando Galiani à Bartolomeo Intieri (15 juillet 1751), *Opere, op. cit.*, p. 815.

⁵⁹² « Discorso sull'amore », *Opere, op. cit.*, p. 691.

⁵⁹³ Paul MENGAL et Roberto POMA, « Utérus expulsif ou utérus convulsif. Deux versants de la médecine des femmes au XVIII^e siècle », *Dix-huitième siècle. Femmes des Lumières* sous la dir. de Sylvain MENANT (n°36), 2004 p. 15-28 ; Nahema HANAFI, « Des plumes singulières », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 35 | 2012, 35 | 2012, p. 45-66.

⁵⁹⁴ Denis DIDEROT, *Sur les femmes, op. cit.*, 982-983.

⁵⁹⁵ Sabine ARNAUD, « De la Dénomination d'une maladie à son assignation : L'hystérie et la différence sexuelle entre 1750 et 1820 », dans PELLEGRIN Nicole et SONNET Martine (dir.), *Les Discours sur l'égalité / l'inégalité femmes - hommes de 1750 aux lendemains de la Révolution française*, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2012.

« l'imagination est double attendu qu'elles ont l'imagination de la tête, et l'imagination de la matrice⁵⁹⁶ ». Le médecin Pierre Roussel reprend cette idée dans son *Système physique et moral de la femme* (1775)⁵⁹⁷ où il subordonne l'entendement féminin à ses organes génitaux.

À cause de sa faiblesse physique et intellectuelle, les femmes son souvent rapprochées des enfants, comme le montre ce passage de Diderot :

Ô femmes, vous êtes des enfants bien extraordinaires ! Avec un peu de douleur et de sensibilité (hé ! monsieur Thomas, que ne vous laissez-vous aller à ces deux qualités, qui ne vous sont pas étrangères ?), quel attendrissement ne nous auriez-vous pas inspiré, en nous montrant les femmes assujetties comme nous aux infirmités de l'enfance, plus contraintes et plus négligées dans leur éducation, abandonnées aux mêmes caprices du sort, avec une âme plus mobile, des organes plus délicats, et rien de cette fermeté naturelle ou acquise qui nous y prépare⁵⁹⁸.

La délicatesse des organes et l'imagination plus vive sont les traits saillants de la « nature » féminine et enfantine, selon le philosophe parisien. Chez Galiani, cette comparaison relevant des théories sensualistes est moins développée : l'abbé se limite, d'une part, et dès sa jeunesse, à rapprocher les femmes des enfants pour leur même aspiration à paraître beaux⁵⁹⁹, et il rassemble d'autre part, dans la même catégorie les femmes, les enfants, le peuple et les ignorants, à cause de la faiblesse de leur raison qui, tout en voulant « combattre », finit par succomber « faute de lumières⁶⁰⁰ ». C'est notamment sur ce point que la pensée de Galiani est contradictoire : tout en affirmant que la raison des femmes est malléable, comme celle des enfants, l'abbé projete une éducation différente pour ces deux catégories d'individus. Tandis que les enfants – et il sous-entend ici uniquement les garçons – doivent être éduqués selon une méthode rigoureuse à même de les initier aux professions qui les attendent, comme nous l'avons vu précédemment, l'éducation des femmes est pensée bien différemment.

⁵⁹⁶ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (21 septembre 1776), *Correspondance*, op. cit., vol. V, p. 102.

⁵⁹⁷ Pierre ROUSSEL, *Système physique et moral de la femme ou Tableau philosophique de la constitution, de l'état organique, du tempérament, des mœurs et des fonctions propres au sexe*, Paris, 1775.

⁵⁹⁸ Denis DIDEROT, *Sur les femmes*, op. cit., p. 984.

⁵⁹⁹ *Della moneta*, op. cit., p. 46. (« Nelle donne e de' bambini la passione ardentissima di parer belli rende al sommo prezzabili questi corpi »).

⁶⁰⁰ *De l'opinion*, op.cit., p. 151.

Éduquer les femmes avec parcimonie : la « sposa obbediente »

L'affirmation d'une différence physiologique et intellectuelle entre les hommes et les femmes débouche sur – et justifie – une répartition sexuée des rôles sociaux ; les femmes étant destinées, dans les discours normatifs, aux devoirs traditionnels d'épouse et de mère. Différentes études ont montré combien l'éducation féminine porte de nombreuses contradictions des Lumières, généralement hostiles à l'égard de toute innovation en la matière⁶⁰¹, car souvent la pensée des philosophes réformistes rejoint les positions religieuses traditionnelles⁶⁰². À l'origine d'une éducation différenciée demeure l'idée que les femmes sont plus proches de la « nature » et, par conséquent, destinées à la reproduction et à la sphère intime et domestique. En ce sens, le *statu quo* est habituellement prôné. Bien que l'éducation des filles ne fasse pas autant débat que celle des garçons⁶⁰³, elle suscite néanmoins des interrogations, qui méritent d'être analysées en alternant à nouveau les voix de Ferdinando Galiani et de Louise d'Épinay.

Le *Croquis* est rédigé à Naples, après le séjour parisien, et s'inscrit pleinement dans la continuité des philosophes napolitains Antonio Genovesi et Gaetano Filangieri qui, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, ne proposent pas une rédéfinition des devoirs féminins. Déjà dans *Della moneta*, Galiani avait circonscrit le rôle des femmes à la procréation et à l'éducation des enfants, sans faire pourtant aucune allusion à leur physiologie spécifique :

Les femmes, qui constituent la moitié de l'espèce humaine, et qui, soit entièrement, soit en très grande partie, sont seulement destinées à la propagation et à notre éducation n'ont d'autres prix et mérite que l'amour qu'elles éveillent chez les hommes ; et, presque totalement dépendantes de la beauté, elles n'ont d'autre souci plus grand, que d'apparaître belles aux yeux de l'homme. [...] donc, si la valeur des femmes naît de l'amabilité, et celle-ci de la beauté, laquelle s'accroît grâce aux parures, il faut à plus forte raison qu'elle aient une opinion de la valeur de celles-ci⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ Luciano GUERCI, *La discussione... op. cit.* ; Luciano GUERCI, *La Sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Torino, Tirrenia, 1988 ; Anna Maria RAO, « Il sapere velato. L'educazione delle donne nel dibattito italiano di fine Settecento », dans Andrea MILANO (dir.), *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, Roma, Ed. Dehoniane, 1992

⁶⁰² Giuseppe GALASSO, Adriana VALERIO (dir.), *Donne e religione a Napoli : secoli XV-XVIII*, Milano, Franco Angeli, 2001 ; Antonio ILLIBATO, *La donna a Napoli nel Settecento*, Napoli, M. D'Auria, 1985

⁶⁰³ Sonia CHERRAD, « De l'éducation des mères à une possible éducation publique : Mesdames d'Épinay et de Miremont », dans Isabelle Brouard-Arends et Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval (dir.), *Femmes éducatrices au siècle des Lumières*, Rennes, PUR, 2007, p. 93-102.

⁶⁰⁴ *Della moneta*, dans *Opere, op. cit.*, p. 46-47. (« Le donne, le quali la metà dell'umana specie costituiscono, e che o intieramente, o in grandissima parte, solo alla propagazione ed educazione nostra sono destinate, non hanno altro prezzo e merito che l'amore che ne' maschi destano ; e derivando quasi tutto dalla bellezza, non

Être mères et épouses constituent bien les tâches principales dévolues aux femmes, même si le rang social implique des prérogatives et des préoccupations différentes. À la fin du siècle encore, Anna Maria Rao souligne la priorité donnée à la famille dans la législation matrimoniale des États italiens⁶⁰⁵. Aux fonctions sociales des femmes, s'ajoutent des qualités physiques spécifiques, comme la beauté, très présentes dans les discours littéraires et philosophiques des Lumières. Rousseau affirme notamment dans l'*Emile* que « la femme est faite pour plaire à l'homme. Si l'homme doit lui plaire à son tour, c'est d'une nécessité moins directe : son mérite est dans sa puissance, il plaît par cela seul qu'il est fort⁶⁰⁶ ». La valorisation des attributs esthétiques (la beauté) ou moraux (la sensibilité) témoigne du souci de justifier le système patriarcal, en ramenant les femmes à la fonction essentielle de plaire ou convenir aux hommes. Le discours philosophique se rapproche ainsi du discours religieux, car l'Église catholique a développé le culte marial fondé sur la valorisation d'un féminin associé à la douceur et à l'amour : à la croisée de discours variés, la nécessité de la soumission des femmes s'accompagne d'une valorisation de qualités pensées comme positives. Pour reprendre les mots de Luciano Guerci, lorsque le XVIII^e siècle n'est pas mysogine, il adopte une attitude de « *cauto favore* » [prudemment favorable] à l'égard des femmes⁶⁰⁸, qui renforce plus subtilement la pensée de la différence.

Vingt ans après *Della moneta*, Galiani est encore plus convaincu que les femmes ne doivent pas partager les mêmes devoirs que les hommes. Dans le *Croquis*, ce constat est bien explicite : « D'abord leur faiblesse les empêchera de s'adonner à tous les métiers qui exigent beaucoup de force et beaucoup de santé. Les forges, la maçonnerie, la manoeuvre des vaisseaux, la guerre⁶⁰⁹... », la faiblesse physique des femmes expliquant « sa vie retirée ; son attachement au mâle de son espèce qui fait son soutien, son habillement léger, ses occupations, ses métiers etc⁶¹¹... ». Le rôle de la « *sposa obbediente* » (« épouse obéissante ») n'implique pas, dans les couches les plus aisées, un horizon exclusivement borné aux murs de la maison, car les femmes participent à la vie mondaine et peuvent en tirer une certaine notoriété. Louise

hanno elleno altra cura maggiore, che d'apparir belle agli occhi dell'uomo. [...] dunque, se la valuta nelle femmine nasce dall'amabilità, e questa dalla bellezza, la quale dagli ornamenti si accresce, troppo a ragione altissimo bisogna che sia il valore di questi nel loro concetto »).

⁶⁰⁵ Anna Maria RAO, « Il sapere velato. L'educazione delle donne nel dibattito italiano di fine Settecento », dans Andrea MILANO (dir.), *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, Roma, Ed. Dehoniane, 1992, p. 243-310.

⁶⁰⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile*, op.cit., p. 466.

⁶⁰⁸ Luciano GUERCI, *La discussione sulla donna...*, op.cit., p. 132-140.

⁶⁰⁹ *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, op. cit., p. 635.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 636.

d'Épinay fait partie de ces femmes cultivées, qui tiennent salon et prennent la plume en tant qu'épistolières ou auteures de livres⁶¹³. Toutefois, les disciplines qui leur sont réservées restent limitées à la sphère de l'« agréable » et n'atteignent pas l'utile, comme elle le dénonce dans une lettre à Galiani :

Toute mon éducation s'est tournée vers les talents agréables, j'en ai perdu l'usage ; il ne me reste que quelques légères connaissances de ces arts et le sens commun ; chose rare de nos jours j'en conviens mais qui ne vaut pas pourtant la peine d'en faire étalage. La réputation d'une femme bel esprit ne me paraît qu'un persiflage inventé par les hommes pour se venger de ce qu'elles ont communément plus d'agrément qu'eux dans l'esprit ; d'autant qu'on joint presque toujours à cette épithète l'idée d'une femme savante et la femme la plus savante n'a et ne peut avoir même que des connaissances très superficielles. [...] Je dis donc qu'une femme n'est point à portée, par la raison qu'elle est femme, d'acquérir d'assez étendues pour être utile à ses semblables et il me semble qu'il n'y a que celles-là dont on puisse raisonnablement tirer vanité⁶¹⁴.

En dévoilant l'hypocrisie qui se cache derrière l'expression « femme bel esprit », Louise d'Épinay s'oppose à une éducation qui tient compte de cette « faiblesse naturelle » inventée par les hommes, d'autant plus que les « femmes savantes » ont fait l'objet de critiques et de satires au XVII^e siècle⁶¹⁵. Ses idées rejoignent, sans qu'elle le cite, celles de Poullain de la Barre dans *De l'égalité de deux sexes* (1674)⁶¹⁶, selon lequel les différences physiques et intellectuelles sont justement le résultat d'une éducation féminine négligée. Louise d'Épinay, en-dehors de ses réflexions consignées dans sa correspondance avec Galiani, est une des femmes des Lumières qui manifeste le plus vivement une prise de conscience de la situation féminine : d'abord dans *l'Histoire de M^{me} de Montbrillant*, puis dans *Les conversations d'Emilie* (parues en 1774 et en 1782)⁶¹⁷, l'épistolière montre à la fois

⁶¹³ Voir notamment les travaux d'Elisabeth BADINTER, *Mme du Châtelet, Mme d'Épinay ou l'ambition féminine au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 2006 ; Elisabeth BADINTER, *Les passions intellectuelles*, Paris, Fayard, 1999 ; Elisabeth BADINTER, *Émilie, Émilie : l'ambition féminine au XVIII^e siècle*, Paris, Le livre de Poche, 1984.

⁶¹⁴ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (4 janvier 1771), *Correspondance, op. cit.*, vol. II, p. 24-25.

⁶¹⁵ Dans la seconde moitié du XVII^e siècle la figure de la femme savante fait l'objet de nombreuses critiques au sein de la littérature de fiction et de la littérature morale. On condamne surtout la prétention de ces femmes à se rebeller contre leur condition traditionnelle par le biais du savoir : on craint une forme de mépris à l'égard de l'autorité maritale et du mariage. Par ailleurs, dans les dernières années du XVII^e siècle, l'instruction féminine demeure un centre d'intérêt, les ouvrages pédagogiques et les traités d'éducation des filles se multipliant. Cependant, la grande majorité – à l'exception de Poullain de la Barre, auteur du traité *De l'éducation des dames* (1674) – argumente pour une éducation des femmes spécifique. Voir Linda TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Honoré Champion, Paris, 2005, p. 319-186.

⁶¹⁶ François POUILLAIN DE LA BARRE, *De l'Éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs, entretiens*, Paris, Chez Jean du Puis, 1674.

⁶¹⁷ Louise TARDIEU D'ESCLAVELLES, *Les conversations d'Émilie* (1782) éd. par Rosena DAVISON, Oxford, Voltaire Foundation, 1996.

l'importance des femmes éducatrices et les limites de cette éducation⁶¹⁸. Elle soutient effectivement qu'il est nécessaire d'élargir les matières enseignées aux femmes en les orientant vers une « utilité » sociale :

Que de choses dont il ne leur est pas permis d'approcher ! Tout ce qui tient à la science de l'administration, de la politique, du commerce leur est étranger et leur est interdit ; elles ne peuvent ni ne doivent s'en mêler, et voilà presque les seules grandes causes par lesquelles les hommes instruits ou savants peuvent vraiment être utiles à leurs semblables, à l'État, à leur patrie. Il leur reste donc les belles-lettres, la philosophie, les arts. Dans les belles-lettres leurs occupations, leurs devoirs, leur faiblesse leur interdisent encore l'étude profonde et suivie des langues anciennes comme le grec, le latin etc. C'est donc la littérature française, anglaise, italienne qui sera leur partage. [...] Les voilà donc réduites à la musique [,] à la danse et aux autres vers innocents [,] chétive ressource ! Et qui n'a qu'un temps limité. Concluons donc de tout cela qu'une femme a grand tort et n'acquiert que du ridicule lorsqu'elle s'affiche pour savante ou pour bel esprit et qu'elle croit pouvoir en soutenir la réputation ; mais elle a grande raison néanmoins d'acquérir le plus de connaissances qu'il lui est possible⁶¹⁹.

Les différences entre l'éducation des hommes et des femmes visent bien à maintenir ces dernières à l'écart de toute charge politique et à les exclure de la gestion des affaires concernant l'État. Les disciplines qui leurs sont assignées – la philosophie, les belles-lettres et les arts – les relèguent hors du champ social public. Or la vision moderne de Louise d'Épinay n'implique pas pour autant une négation des devoirs d'épouse et de mère, ceux-ci étant les premiers à accomplir, à moins qu'il ne s'agisse que d'un moyen de demeurer audible en ce siècle très conservateur à ce sujet⁶²⁰.

Ferdinando Galiani, dans la veine du *Croquis*, ne peut qu'être opposé aux analyses de son amie. Il propos alors une éducation féminine correspondant à leur « nature » :

Vous voulez savoir de moi ce qu'une femme doit étudier ? Sa langue, afin qu'elle puisse parler et écrire correctement ; la poésie, si elle y a du penchant. En tout, elle doit cultiver toujours son imagination ; car le vrai mérite des femmes et de leur société consiste en ce qu'elles sont toujours plus originales que les hommes ; elles sont moins factices, moins gâtées, moins éloignées de la nature, et par cela plus

⁶¹⁸ Isabelle BROUARD-ARENDS, « Trajectoires de femmes : éthique et projet auctorial, M^{me} de Lambert, M^{me} d'Épinay, M^{me} de Genlis », dans *Dix-huitième siècle*, 2004, (n°36), p. 189-196. Pour une vision générale des femmes auteures, voir notamment TIMMERMANS Linda, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, *op.cit.*, (en particulier le chapitre « L'émergence de la femme auteur et le débat sur l'écriture féminine », p. 177-236).

⁶¹⁹ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (4 janvier 1771), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. II, p. 24-25.

⁶²⁰ Sonia CHERRAD, « De l'éducation des mères à une possible éducation publique... *op. cit.*, p. 93- 102. Sur Madame d'Épinay voir également Élisabeth BADINTER, *M^{me} du Châtelet... op. cit.*

aimables. En fait de morale, elles doivent étudier beaucoup les hommes et jamais les femmes ; elles doivent connaître et étudier tous les ridicules des hommes, et jamais ceux des femmes⁶²¹.

En prescrivant un niveau « correct » d’instruction, basée sur une maîtrise de la langue écrite et orale, Galiani s’inscrit dans le discours dominant de cette époque, autant en France que dans les États italiens. Point d’originalité donc, et une conformité avec la réaffirmation, depuis le royaume de Naples, du rôle domestique dévolu aux femmes⁶²², de leur nécessaire subordination à l’homme plus « fort » et plus « savant⁶²³ » selon Antonio Genovesi, et de leur exclusion de l’instruction publique à cause de leur faiblesse physiologique pour Gaetano Filangieri⁶²⁴. En dehors du contexte napolitain des années 1770, le milanais Pietro Verri aborde le thème de l’éducation féminine dans *Ricordi a mia figlia Teresa* (1777), mais dévoile lui aussi une conception qui s’inscrit dans cette direction patriarcale. En ce sens, l’abbé rejoint la chœur patriarcal des philosophes des Lumières, à l’instar de Diderot, qui rappelle la raison mineure des femmes, le manque de profondeur de leur entendement et puisque toutes les idées ou les connaissances « nagent à la superficie de leur âme », entend préserver leurs dispositions naturelles⁶²⁵. Si Diderot semble compatir à l’éducation négligée donnée aux femmes, il n’envisage pas pour autant de projets ou une possibilité concrète de changement.

D’un côté, on leur permet d’accéder à un savoir et, de l’autre, on le circonscrit à certaines disciplines, dont le but ultime est de les maintenir dans la sphère domestique et familiale. Non seulement le domaine politique, mais aussi celui des sciences, de la physique et des mathématiques restent interdits aux femmes, quand bien même des figures d’exception – comme Émilie du Châtelet – marquent les Lumières. Cette parcimonie préconisée dans la transmission des savoirs témoigne de la volonté de faire des femmes de bonnes épouses et de bonnes mères et de se prémunir du danger – des changements sociaux – qu’une égalité dans

⁶²¹ Ferdinando Galiani à Louise d’Épinay (2 février 1770), *Correspondance*, *op.cit.*, vol. I, p. 45-56.

⁶²² Fiamma LUSSANA, « Misoginia e adulazione : ambiguità dell’immagine femminile nel secolo dei Lumi », *Studi Storici*, 1984, n°25, p. 547-558.

⁶²³ Antonio GENOVESI, *Della diceosina, o sia delle filosofia del giusto e dell’onesto*, *op. cit.*, p. 282. (« La moglie è una compagna, non una serva, così per natura come per patti : ma essendo ella ordinariamente così quanto al corpo, come rispetto all’animo assai più debole che non è il maschio, viene con ciò ad essere naturellement sotto il governo del marito, perché nelle piccole società la legge di natura concede l’imperio sempre al più forte ed al più savio »).

⁶²⁴ Gaetano FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, Napoli, 1780-1785, livre IV, partie I, cap. XXXIV, p. 28. (« La donna sedentaria per la natura del suo fisico ; meno forte, ma più vigilante dell’uomo; esclusa per la natura del suo sesso, dalla più gran parte delle civili funzioni, ed esclusa dall’altra, per l’uso, per l’opinion e per le leggi ; la donna, io dico, sembra, così dalla natura come dalle sociali istituzioni, destinata a questa interna amministrazione »).

⁶²⁵ Denis DIDEROT, *Sur les femmes*, *op.cit.* p. 986.

l'éducation produirait. De la même manière que Voltaire craint que l'extension de l'éducation au peuple leur fasse abandonner ses activités manuelles, la création d'une instruction égalitaire pour les hommes et les femmes risque de déconstruire l'édifice patriarcal et la division sexuée des rôles sociaux.

Ainsi Galiani ne s'abaisse-t-il pas à énumérer les défauts des femmes, au point d'affirmer qu'elles sont totalement dépourvues de raison. Il compose, comme nombre de ses contemporains, une vision plus nuancée, parfois même contradictoire, qui n'enferme pas moins les femmes dans des qualités spécifiques ne leur ouvrant pas les portes d'une égalité sociale. Le Napolitain reconnaît effectivement le caractère « aimable » des femmes ou leur « mérite », mettant en évidence une « originalité » féminine – reconfiguration d'une pensée de la différence – en soulignant qu'il leur faut donc une culture fondée sur leurs penchants « naturels ». Sa pensée se colore de contradictions lorsqu'il oriente les femmes vers une éducation fondée sur la poésie et l'imagination, alors qu'il juge qu'elles s'écartent du « vrai », étant soumises aux passions de l'enfance et des premiers âges de l'humanité. Pourquoi, dès lors, théoriser une éducation féminine qui ne permettrait pas de poursuivre le combat contre les préjugés ? En considérant l'éducation infantile, l'abbé n'affirmait-il pas la nécessité d'une éducation basée sur l'éloignement des talents naturels » ? À bien des égards, l'éducation des femmes doit être différente de celle des hommes, mais elle limite aussi l'entreprise des Lumières visant à rechercher la « vérité ». C'est que Galiani choisit, et suit toujours en cela, les tendances dominantes, de ne considérer l'éducation des femmes que parce que ce sont les premières éducatrices des hommes des Lumières, ce que Giuseppe Maria Galanti résume parfaitement à la fin du siècle :

L'Etat ne se compose pas des hommes seuls : les femmes en forment la moitié et elles sont celles que la nature a destinée à élever les hommes. L'éducation des filles ne devait donc pas être négligée ; d'autant plus qu'elles influencent directement les mœurs, et on peut dire que ceux-ci dépendent de leur manière de vivre. Nous condamnons les jeunes filles à se retirer du monde, ou nous en faisons d'aimables coquettes. Je ne parlerai pas de tant de monastères et des vertus qu'ils y exercent. Seulement il paraît indéniable, que l'éducation des filles doit tendre à en faire des bonnes mères de famille, et d'excellentes éducatrices des hommes⁶²⁶.

⁶²⁶ Giuseppe Maria GALANTI, *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, par Franco ASSANTE et Domenico DEMARCO, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1969, vol. II, p. 86. (« Lo stato non si compone di soli uomini : le donne ne formano la metà e sono quelle che la natura ha destinato ad allevare gli uomini. L'educazione delle donne non doveva dunque essere trascurata ; tanto più che esse influiscono direttamente sopra i costumi, e si può dire che questi dipendono dalla loro maniera di vivere. Noi condanniamo le donzelle al ritiro, o ne facciamo delle *cochette* amabili. Io non parlerò de' tanti monasteri e delle virtù che vi esercitano.

L'éducation des femmes, et son évolution possible, a bien pour seul motif leur rôle de mère et d'éducatrice. En cela, peu de changements sont à noter depuis le *Traité de l'éducation des filles* (1687) de Fénelon. La référence à l'éducation religieuse des femmes au sein des institutions religieuses mérite aussi notre attention : alors qu'un philosophe comme Rousseau affirme qu'elles développent un sentiment religieux plus fort que les hommes, Galiani annonce que l'idée de la religion ne joue en rien sur « la différence de leur sexe⁶²⁷ ». Toutefois, le Chevalier affirme que les femmes ont une plus grande « dose de religion » que les hommes qui ont davantage de « développement⁶²⁹ ». Galiani inscrit donc ici la pensée de la différence jusque dans le champ religieux, la « dose » renvoyant à une quantité excessive et le « développement » à une forme de réflexion. Ces remarques nous donnent l'occasion d'aborder une nouvelle articulation du concept de nature, non plus avec l'opinion et l'éducation, mais avec la religion.

4.3 Religion et nature

Les discussions sur la « nature », dont une question sous-jacente est la place de Dieu dans l'ordre naturel, ont généralement des implications théologiques et, par voie de conséquence, religieuses. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les ouvrages antireligieux prolifèrent en France. Ils adoptent souvent un style polémique et critique envers les dogmes religieux et les pouvoirs ecclésiastiques. Ils sont dénoncés par l'Église, le Parlement de Paris et la Sorbonne, qui y voient une atteinte au christianisme et à l'État monarchique. Pour se diffuser, la plupart ont recours aux réseaux d'édition clandestins. Les plus audacieux de ces livres proposent des systèmes philosophiques sur la nature, la matière et l'homme, à caractère matérialiste⁶³⁰. Le domaine de l'irreligion étant bien vaste et les positionnements des auteurs

Solamente pare incontrastabile, che l'educazione delle donzelle dovesse tendere a fare buone madri di famiglia, ed ottime educatrici degli uomini »).

⁶²⁷ *Croquis d'un dialogue sur les femmes, op. cit.*, p. 641.

⁶²⁹ *Ibidem*.

⁶³⁰ Il est impossible de renvoyer ici à une bibliographie exhaustive sur ce thème. Voir notamment, Sophie AUDIDIÈRE, Jean-Claude BOURDIN et *Alii* (dir.), *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 ; Jean-Claude BOURDIN (dir.), *Les matérialistes au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1996.

hétérogènes⁶³¹, l'anticléricisme constitue un point de rencontre entre ces derniers, qu'ils soient athées ou déistes.

Au cours des années 1770, Galiani scrute à nouveau le thème de la religion. Après l'avoir abordé, lors de sa jeunesse napolitaine, sous l'angle de la superstition, le temps est venu pour lui de s'interroger sur les liens qui rattachent religion et nature. Il faut dire que le cercle réuni autour du baron d'Holbach s'adonne, depuis la fin des années 1760 et encore au début des années 1770, à une intense activité de diffusion de thèses matérialistes. L'abbé participe à ces discussions *in praesentia*, dans les salons parisiens – notamment dans celui d'Holbach – où les philosophes discutent avec une relative liberté de la religion et de l'existence de Dieu, mais aussi *in absentia*, après son retour à Naples en 1769, d'où il se tient informé des nouvelles parutions et des discussions avec l'aide de Louise d'Épinay.

Une bonne part de l'historiographie juge d'ailleurs que Galiani a été gagné par l'athéisme au cours de son séjour en France⁶³². D'autres, comme Paolo Quintili, considèrent que le changement date davantage de son retour en Italie, sans pour autant minimiser l'influence parisienne, l'abbé – proche du déisme – ayant été « secrètement et lentement converti à la libre pensée par son amitié avec Diderot, mais aussi par les relations qu'il entretint avec les autres grands matérialistes français du XVIII^e siècle⁶³³ ». C'est justement la question religieuse qui cristalle les avis les plus contradictoires, chacun figeant Galiani sous une étiquette particulière. Or, il s'avère peu productif de réduire son positionnement à un courant précis, car Galiani semble, au contraire, s'éloigner autant du système de d'Holbach que de celui de Voltaire.

L'étude de la place du concept de nature dans la pensée de Galiani, à partir des textes ou des lettres qu'il a laissé sur le sujet, est en mesure de faire avancer la question de ses convictions philosophiques et religieuses profondes. Alors que la plupart des études se sont contenté des conversations reportées par les contemporains (comme celle des « dés pipés »⁶³⁴)

⁶³¹ Pour une bibliographie complète, voir Jean-Pierre CAVAILLE, « Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xvi^e-xvii^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002) », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2007-02 | 2007. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/279>.

⁶³² Paolo AMODIO, *Il disincanto della ragione, op. cit.*

⁶³³ Paolo QUINTILI, « Lumières de France de Paris à Rome, Voltaire, Galiani et Diderot : arts, tolérance, droit de l'homme », dans MOREAU Isabelle (dir.), *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*, Lyon, Ens Éditions, 2009, p. 44-65. Selon Quintili « Galiani devient un libre penseur, avec sa philosophie déiste teintée de scepticisme et de libertinage ironique, après avoir rencontré les « Lumières de Paris », dont il n'oubliera jamais, une fois rentré à Naples, la timide mais ferme splendeur idéale » (p. 62).

⁶³⁴ « Je suppose, messieurs, celui d'entre vous qui est le plus convaincu que le monde est l'ouvrage du hasard ; jouant aux trois dés, je ne dis pas dans un tripot, mais dans la meilleure maison de Paris, et son antagoniste amenant une fois, deux fois, trois fois, quatre fois, enfin constamment, rafle de six. Pour peu que le jeu dure, mon ami Diderot, qui perdrait ainsi son argent, dira, sans hésiter, sans en douter un seul moment : *'les dés sont*

et de la correspondance avec Louise d'Épinay, d'autres textes seront mobilisés par nous : les dialogues *Cela revient toujours au même* (1770), le *Croquis d'un dialogue sur les femmes* (1772) et *De l'opinion*, ainsi que certains passages des *Dialogues sur le commerce des blés*. Une fois de plus, l'analyse de ces écrits et des performances orales de l'abbé ne peut négliger la place importante de l'ironie et des procédés paradoxaux utilisés lorsqu'il aborde la question de l'existence de Dieu. Son but est toujours d'amuser tout en discréditant les idées adverses, selon les modalités propres aux controverses philosophiques de son temps.

« *Souliers qui blessent* » ou « *souliers commodes* » : sur la nature de la religion

Que voulez-vous de moi, ma belle dame, en m'écrivant et en réchauffant mon imagination, et ma verve sur des matières qu'il est périlleux de consigner aux hasards du papier. Vous êtes femme, et vous écrivez de Paris, je suis homme, abbé, conseiller, et j'écris de Naples. Cependant ma verve s'était échauffée au point que, depuis hier, que j'ai reçu votre lettre, j'avais commencé un dialogue important sur la question si les souliers sont l'ouvrage des hommes, s'il faut les abolir, ou les conserver. S'ils font plus de bien ou de mal aux pieds. Ces questions décisives pour les cordonniers, auraient été traitées à fond⁶³⁵.

Le 15 septembre 1770, Galiani annonce à Louise d'Épinay un « dialogue important », du fait de son thème – la religion –, mot remplacé dans le texte par les « souliers ». Le choix des deux personnages principaux, Voltaire et d'Holbach – ce dernier apparaissant sous le pseudonyme de Mirabaud –, qui dans ces mêmes années discutaient de leurs vues divergentes sur l'existence de Dieu⁶³⁶, comme la présence du curé présenté comme un « cordonnier », attestent l'utilisation d'un camouflage lexical entre les souliers et la religion. Ce dernier relève en partie de l'ironie, un procédé indissociable du genre littéraire du dialogue, mais témoigne aussi d'une forme de prudence à l'égard de matières jugées « glissantes » par l'abbé. En effet, si Galiani fait précédemment référence au danger d'aborder un tel sujet, la réponse de Louise d'Épinay confirme le péril encouru par la circulation du texte : « Ah, j'ai un regret de ce dialogue commencé sur les souliers ! Achevez toujours, il se trouvera bien quelque voyageur

pipés, je suis dans un coupe gorge '. Ah, philosophe ! Comment ? Parce que dix ou douze coups de dés sont sortis du cornet de manière à vous faire perdre six francs, vous croyez fermement que c'est en conséquence d'une manœuvre adroite, d'une combinaison artificieuse, d'une friponnerie bien tissée ; et, en voyant dans cet univers un nombre si prodigieux de combinaisons et mille et mille fois plus difficiles et plus compliquées, et plus soutenues et plus utiles, etc., vous ne soupçonnez pas que les dés de la nature sont aussi *pipés*, et qu'il y a là-haut un grand fripon qui se fait un jeu de vous attraper ? », André MORELLET, *Mémoires sur le XVIII^e siècle et sur la Révolution*, 2 vol. Paris, 1821-1822, p.136.

⁶³⁵ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (15 septembre 1770), *Correspondance*, op. cit., vol. I, p. 255.

⁶³⁶ Roland VIROLLE, « Voltaire et les matérialistes d'après ses derniers contes » *Dix-huitième siècle*, 1979, vol. 11, p. 63-74.

qui m'apportera ce que vous ne confierez pas à la poste⁶³⁷ ». Après la lettre de l'épistolière, le silence se fait autour de cet écrit, nulle mention de son envoi, jusqu'au 21 novembre 1772 : Galiani informe alors avoir un dialogue à diffuser si Grimm « vient le chercher⁶³⁹ ». Comme celui-ci n'est finalement pas passé par Naples, le texte n'a pas circulé, demeurant dans les papiers du Napolitain⁶⁴⁰.

Le titre complet du dialogue met d'emblée en question le caractère divin et sacré de la religion : *Cela revient toujours au même : ou examen impartial de la grande question si les souliers ont été faits par la nature ou par les hommes, s'il faut en dégoûter les hommes ou les conserver, s'ils sont utiles ou nuisibles etc. etc. etc.* Voltaire y représente le déisme et d'Holbach le matérialisme, tandis que le rôle du curé est de trouver un compromis, il est une sorte de juge à la manière du Président des *Dialogues sur le commerce des blés*. Si dans les autres dialogues, l'abbé apparaît comme l'*alter ego* du Chevalier, dans *Cela revient toujours au même* son identification est rendue difficile par la présence de personnages réels.

Afin de comprendre l'essai de Galiani, il faut remonter à la genèse du dialogue, au moment où l'épistolière informe l'abbé, le 24 août 1770, que Voltaire a réfuté le *Système de la nature* du baron d'Holbach. Sa brochure, intitulée *Dieu, réponse au système de la nature* (1770), s'oppose effectivement au « philosophe éloquent et méthodique » qui s'élève « contre toutes les notions de la Divinité⁶⁴¹ ». Voltaire s'emploie à prouver que, sans un Dieu, il n'est pas aisé d'avoir une idée de l'ordre, une assertion qui dévoile sa foi dans le finalisme. La « religion de Voltaire », pour reprendre un titre de René Pomeau, constitue une religion naturelle : l'image du Dieu horloger montre bien qu'il est nécessaire à l'ordre du monde, lui-même représenté comme la mécanique d'une horloge⁶⁴². C'est à partir de cette réfutation de Voltaire que Galiani choisit de construire son dialogue, en déplaçant la question vers le caractère naturel ou humain de la religion. Mirabaud s'exclame dès le début : « - F.... ! Y a-t-il rien de si absurde que de croire que nos souliers sont l'ouvrage de la nature autant que nos pieds⁶⁴³ ? », Voltaire répond :

⁶³⁷ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (13 octobre 1770), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p.275.

⁶³⁹ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (21 septembre 1772), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. II, p. 158.

⁶⁴⁰ Grimm était revenu à Paris depuis l'Allemagne en janvier 1772 pour ensuite y retourner en 1773.

⁶⁴¹ VOLTAIRE, *Dieu, réponse au système au Système de la nature*, Genève, 1770, p. 3.

⁶⁴² René POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet, 1995. Pomeau met en évidence les sources philosophiques de Locke, Clarke et Newton chez Voltaire. C'est entre 1732 et 1739 que le philosophe se rapproche de leurs théories afin de discuter de l'existence de Dieu. La religion de Voltaire est "naturelle" car la création divine explique l'existence des différentes espèces vivantes. L'idée de Dieu naît ainsi d'une expérience, celle de l'ordre du monde et des bienfaits de la nature. Sur les conceptions de Voltaire, voir également Jean EHRARD, *L'idée de nature en France... op. cit.*, p. 133-138.

⁶⁴³ *Cela revient toujours au même*, publié dans *La Critica*, vol. 2, 1904, p. 81.

Mais tout vous dit que le soulier n'est pas l'ouvrage de l'homme. Tout vous annonce cette importante vérité. Remontez à la plus haute antiquité, vous rencontrerez toujours des souliers ; chez tous les peuples, dans toutes les nations, les plus barbares, les plus civilisées, vous trouverez qu'on a toujours connu les souliers. Pouvez-vous vous persuader qu'une chose si nécessaire, si répandue, si connue, dans tous les temps, dans tous les lieux, dont on ne saurait nommer l'inventeur soit l'ouvrage des hommes ? Il faut attribuer non à l'opinion des hommes, toujours chancelante, incertaine, mais à la nature même et à ses lois ce qui a pu se soutenir dans tous les siècles, chez tous les hommes. *Opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat*, [le temps efface les commentaires sur les opinions, mais il confirme le jugement de la nature] comme dit fort bien Cicéron, dans son dialogue *De natura crepidarum* [De la nature des chaussures]⁶⁴⁴.

La répétition de « tous les siècles » et « tous les lieux » vise à mettre en évidence le caractère naturel de la religion voltairienne, à tel point qu'elle est rapprochée d'un instinct : l'universalité de la religion découle de sa présence attestée chez les peuples « barbares » comme « civilisés⁶⁴⁵ ». C'est précisément cet aspect que Galiani critique déjà dans *De l'opinion*, au sein du paragraphe « Examen s'il a existé une religion naturelle pure et simple, telle que les incrédules modernes la célèbrent » :

L'existence d'une ancienne religion naturelle est un rêve creux (ou peut-être un propos malicieux et insidieux, s'il est permis de penser mal de personne), tel que l'âge d'or. Preuve de l'impossibilité d'une religion naturelle trouvée d'abord par la raison humaine. Dans les croyances religieuses toujours les plus anciennes sont les plus compliquées, les plus bizarres, les plus absurdes. Preuve tirée des religions de tous les sauvages que nous avons découverts. [...] Voltaire a abusé lorsqu'il suppose une religion naturelle. Il a pris la crème, le noyau, la substance du christianisme pour combattre le christianisme avec son écorce que les malheurs du temps, les peuples barbares, etc. lui ont donné et que les chrétiens ont toléré en la regardant toujours comme une écorce. La religion naturelle dans le sens de Voltaire est donc vraie, mais elle est la chrétienne et n'est pas celle qui naturellement est venue dans la tête aux premiers hommes. *Primus in orbe deos deos fecit timor* [C'est d'abord la crainte qui a créé les dieux sur terre]. Le tonnerre, la tempête ; ils ont cru faire alliance avec les êtres qui envoyaient le tonnerre, la tempête. Voilà la première religion. Toute l'histoire ancienne, tous les voyages, l'attestent⁶⁴⁶.

Galiani insiste sur les différentes représentations de la religion, et donc l'écart qui sépare celle des premiers peuples, notamment païens, de la religion chrétienne. Il s'en prend, et ses écrits napolitains en témoignent, à une conception imparfaite de la divinité, proche de la

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p.82. Le vrai titre de l'ouvrage de Cicéron est *De natura deorum*, Galiani utilisant visiblement ici l'ironie.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ *De l'opinion, op. cit.*, p. 155. La citation latine se trouve dans Pétrone (*Satiricon*) et Stace (*Thébaïde*). Elle résume une thèse épicurienne développée par Lucrèce (*De la Nature*, chant V, vers 1218-1221)

superstition, car la notion de Dieu découle pour lui d'un perfectionnement de la raison. Lorsque l'abbé rapproche la religion naturelle de Voltaire au christianisme (« la crème, le noyau, la substance »), il met en évidence une forme de confusion terminologique : le déiste est celui qui croit en Dieu, mais qui nie toute Révélation. En d'autres termes, Galiani considère que la « religion naturelle » de Voltaire désigne une forme primitive de croyance. Comme le souligne Jean Erhard dans son étude sur l'idée de nature en France, c'est dans la première moitié du XVIII^e siècle que « chrétiens et déistes s'accordent à célébrer le triomphe de la religion naturelle⁶⁴⁷ ».

Dans *Cela revient toujours au même*, la discussion sur le caractère naturel ou humain des religions est davantage développée et les contradictions des conceptions voltairiennes soulignées par le personnage de Mirabaud. Celui-ci questionne son interlocuteur sur la possibilité de marcher sans souliers, montrant ainsi la faiblesse d'une religion « naturelle » et, au contraire, l'existence d'une religion comme construction humaine. Le point culminant est atteint lorsque Voltaire, en plein paradoxe, admet avoir porté ses premiers souliers grâce à sa nourrice :

Je ne vous le nierai pas, car je ne suis pas de mauvaise foi avec vous. Les premiers souliers m'ont été donnés par ma nourrice, qu'elle appelait des cocò. Ensuite, mon père et ma mère m'en ont fait chausser des plus grands et des mieux faits ; à présent que je n'ai ni père ni mère ni nourrice, c'est mon cordonnier qui m'en vend, je m'en trouve bien et je ne saurai m'en passer⁶⁴⁸.

La référence au cordonnier qui vend les souliers marque certainement la critique commune à Holbach et Voltaire des pouvoirs ecclésiastiques. Or Voltaire insiste pour octroyer un caractère naturel à la religion en précisant ensuite que l'« habitude » n'est que l'effet de la « nature ». De ce point de vue, l'idée de Galiani se rapproche plutôt du personnage de d'Holbach qui ne cesse de présenter les religions comme une production humaine. Cette question, d'une importance fondamentale, fait l'objet, deux ans après, d'une prise de position de Galiani dans le *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, envoyé à Louise d'Épinay pour être diffusé dans les cercles mondains parisiens. Une partie non négligeable de ce « dialogue féminin » porte sur la définition de la religion, elle y est complètement détachée de la nature. Cet échange entre le Chevalier et le Marquis en témoigne :

⁶⁴⁷ Jean ERHARD, *L'idée de nature en France... op. cit.*, p. 402.

⁶⁴⁸ *Cela revient toujours au même, op. cit.*, p. 82.

Marquis : Et quelle est cette partie de l'éducation qui ne tient point à la nature, et qui est particulière à l'homme ?

Chevalier : La religion.

Marquis : Ah c'est pour cela qu'on la dit surnaturelle, puisqu'elle est hors de la nature.

Chevalier : Sans doute. La nature ne nous en donne aucun instinct ; elle n'appartient à aucune classe d'animaux, nous la devons en entier à l'éducation ; et c'est bien elle toute seule qui distingue l'homme de la bête. La religion fait notre caractéristique. Au lieu de dire que l'homme est un animal raisonnable, il falloit dire l'homme est un animal religieux. Le moral, la justice, la vertu, le sentiment sont un instinct ; la croyance d'un être invisible ne l'est point⁶⁴⁹.

Galiani postule ici l'origine humaine de la religion par le biais du Chevalier et rappelle qu'elle est aussi une spécificité de l'homme. Bien que Galiani ne mentionne pas ouvertement Voltaire dans ce texte, *Cela revient toujours au même* et les échanges de lettres avec Louise d'Épinay permettent d'établir que sa défense du caractère humain de la religion renvoie à la polémique autour des conceptions voltairiennes. La définition que l'abbé donne de la religion se rapproche de celle de la superstition, fondée sur la crainte :

Marquis : Et en quoi vous faites consister l'essence de l'idée de la religion ?

Chevalier : Croire à l'existence d'un ou de plusieurs êtres qui ne sont aperçus par aucun sens, qui sont invisibles, impalpables etc.

Marquis : Et les bêtes ne croient pas en cela ?

Chevalier : Non. Du moins elles ne nous donnent aucun signe. Une bête voit venir un ouragan ; elle en a peur, elle se cache. L'homme voit l'ouragan, croit qu'il existe un être invisible qui cause l'ouragan visible et a peur de l'être qui cause l'ouragan. Telle est la définition générale de la religion qui comprend la vraie et les fausses⁶⁵⁰.

Sa conception de la religion est proche de celle qu'il développe dans les écrits napolitains : l'image de l'homme effrayé par un événement naturel, dont il ignore les causes et qui le conduit à croire en un être invisible, a déjà été utilisée par l'abbé pour critiquer l'idée imparfaite de la divinité chez les premiers hommes. Ainsi retrouve-t-on la distinction entre la « vraie » et les « fausses religions », l'emploi du pluriel renvoyant aux superstitions découlant de la crainte. Cette opposition est reprise par le Marquis :

J'allois vous demander si nous avons gagné ou perdu en cela ; s'il y a une religion bonne et vraie parmi les mauvaises et les fausses ; d'où nous vient la première source de cette idée religieuse, puisqu'elle ne

⁶⁴⁹ *Croquis d'un dialogue sur les femmes, op.cit.*, p. 640.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, 640-641.

tient pas à l'instinct, mais qui se propage par l'éducation ; si c'est par la révélation ou par d'autres voyes ; mais je ne vous en demanderai rien, car si vous définissez l'homme en animal religieux, vous m'avez l'air d'être fort religieux⁶⁵¹.

Les questions soulevées dans ce passage ne sont pas développées par le Chevalier, qui se borne à répondre à la dernière affirmation de manière ironique : « ou fort bête. Je n'avois qu'à choisir ; c'est une affaire de goût ; je le sais bien. J'ai choisi d'aimer être homme. Rousseau en pense autrement. Il préfère marcher à quatre pattes ; c'est son goût⁶⁵² ». Tout en esquivant la question sur sa foi, Galiani oriente la discussion vers Rousseau et son penchant « naturel », le Genevois considérant la nature dans ses attributs de bonté et d'innocence.

En se préoccupant de soutenir à diverses reprises le caractère humain de la religion qu'il fait dépendre de l'éducation, Ferdinando Galiani ne vise pas seulement à prendre ses distances vis-à-vis de Voltaire ou de Rousseau, tous deux déistes. Il entend aussi souligner que de la religion découlent « société, politique, gouvernement, luxe, inégalité des conditions, beaux arts etc. ». L'affirmation du rôle historique de la religion démontre que l'abbé la considère comme une garante de la structure politico-sociale. D'où le besoin d'adhérer à une « vraie religion », dépouillée de toute superstition ou fanatisme. Galiani a déjà exprimé cette idée dans sa jeunesse et la réaffirme des années plus tard dans le traité *De' doveri de' principi neutrali* (1782). La question de l'utilité ou de la nuisance des religions est également présente dans *Cela revient toujours au même*, où les deux personnages discutent des malheurs et bonheurs qu'elle provoque. Tandis que Mirabaud-d'Holbach soutient, évoquant les « souliers », que « tous blessent plus ou moins, tous écorchent les pieds⁶⁵³ », Voltaire déclare avec une pointe d'orgueil être satisfait des siens : « ils me sont commodes, il [*sic*] me garantissent du froid, des meurtrissures, du tranchant des cailloux, il [*sic*] ne me blessent point, il [*sic*] font mon bonheur⁶⁵⁴ ». Insister sur le bonheur à diverses reprises permet à Voltaire de donner à la religion un caractère protecteur : il ne s'agit pas d'une instrumentalisation mais d'une coïncidence entre les besoins de l'homme et la foi religieuse. D'Holbach, qui rejette que « les souliers sont venus avec les pieds », dénonce par là l'instrumentalisation des religions au profit des cordonniers : une critique anticléricale se dessine, dans le sens où « il revient toujours quelque argent aux cordonniers⁶⁵⁵ ». Ce n'est pas un hasard que l'échange des deux personnages se termine sur ces derniers mots de Voltaire : « J'y vois une liaison intime avec

⁶⁵¹ *Ibid.* p. 641.

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ *Ibid.* p.83.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.*

mes besoins, mon bonheur, mon existence, moi-même enfin, et je sens qu'il ne me coûte aucun effort de les aimer⁶⁵⁶ ... ».

Si Galiani semble se cacher derrière le personnage de d'Holbach, lorsqu'il s'agit de faire avouer à Voltaire que la religion est un produit de l'éducation et non de la nature, il se rapproche du patriarche de Ferney quant à la mobilisation de l'idée de bonheur, d'une religion qui peut perfectionner. Or le positionnement de l'abbé dans ce texte n'est pas aisé à définir, ce qui nous amène à formuler des hypothèses. Ses lettres à Louise d'Épinay sont moins équivoques à cet égard : Galiani y critique à la fois les contradictions de Voltaire et le système de d'Holbach. À la lumière de sa correspondance, la conclusion de *Cela revient toujours au même* n'a rien d'étonnant, car le curé déclare : « Je n'ai rien à décider, puisque vous êtes d'accord⁶⁵⁸ ». Pierre Van Bever a interprété cette volonté d'accorder les deux avis comme une expression de la tolérance voltairienne⁶⁵⁹ ; or cette analyse peut être remise en cause par d'autres éléments. Il convient notamment de considérer les affirmations de l'abbé à propos de la brochure voltairienne *Tout en Dieu* :

Sur la brochure de Voltaire, *Tout en Dieu* vous vous étonnez qu'il n'y ait pas employé que vingt pages pour parler de la cause universelle et de ses effets. Moi, je m'étonne du contraire. Qui dit *Tout en Dieu*, dit clair et net que *Dieu est le Tout*, car celui qui dit que le deux et le trois sont dans le cinq, dit que le cinq n'est que le composé de trois et deux. Et tout est dit. Comment diable peut-on trouver de quoi remplir une brochure d'une chose dont je n'ai pas pu remplir vingt lignes qu'en y ajoutant une comparaison. Voltaire a cette fois [joué] de malheur. Il a voulu paraître déiste, et il s'est trouvé athée sans s'en apercevoir. Tant va la cruche à l'eau⁶⁶⁰.

La religion naturelle se transforme ainsi en religion de la nature : Galiani met en évidence le panthéisme qui résulte de la formule voltairienne « tout en Dieu » en s'écartant de de la conception hétérodoxe *Deus sive natura* de Spinoza ; une occasion de plus pour renforcer son idée humaine de la religion, d'une religion qui doit être utile aux hommes, en les améliorant et en les rendant mieux gouvernables. Par ailleurs, la volonté d'accorder les avis des deux philosophes peut tout aussi bien faire écho à la sagesse conciliante du *Zadig* de Voltaire, dans lequel le personnage éponyme s'exclame : « Mes amis, vous alliez vous

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁸ *Ibid.* p. 84.

⁶⁵⁹ Pierre VAN BEVER, « L'abbé Galiani et les signes sociaux », dans Roland MORTIER et Hervé HASQUIN (dir.), *Études sur le XVIII^e siècle*, Edition de l'Université de Bruxelles, 1976, p. 255-263.

⁶⁶⁰ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (20 janvier 1770), *Correspondance, op.cit.*, vol. I, p. 109.

quereller pour rien, car vous êtes tous du même avis⁶⁶¹ ». Tout en conciliant ces deux conceptions différentes, le Napolitain semble également s'éloigner de ces controverses, notamment sur des thèmes délicats et dont une parfaite connaissance demeure difficile à saisir. A bien des égards, ce même écart des philosophes apparaît avec plus de force et d'ironie lors des discussions sur les mécanismes qui régissent la « nature ».

« *Quelque chose d'immense, d'indéfini* » : la nature

L'idée de nature s'articule autour de la question de la finalité : est-elle réductible au mécanisme aveugle du hasard ou ordonnée par Dieu ? L'homme a-t-il encore une place centrale dans cette nature dont les philosophes découvrent la puissance⁶⁶³ ? Situés au cœur de la philosophie matérialiste, ces questionnements visent à construire des systèmes philosophiques cohérents, sans pour autant les structurer en école de pensée ou en « secte ». Dans cette optique, le salon du baron d'Holbach – la coterie holbachienne – est sans doute le foyer le plus important dans l'élaboration des discussions théologiques et matérialistes⁶⁶⁴. Il y régnait une certaine liberté de parole, faite de « beaucoup de disputes, jamais de querelles⁶⁶⁵ », chose que l'abbé Galiani observe de lui-même. En effet, ce dernier fréquente assidument cette « société » durant les années 1760, ce qui ne l'empêche pas de critiquer certains ouvrages du baron allemand. En recevant le *Système de la nature* le 23 juin 1770, le Napolitain donne son avis, une semaine après à Louise d'Épinay :

J'ai feuilleté le *Système de la nature*. Il me paraît de la même main qui a fait le *Christianisme dévoilé*, et le *Militaire philosophe*. Il est trop long, il ne paraît pas écrit de sang-froid et c'est un grand défaut car on croirait que l'auteur n'a pas tant besoin de persuader les autres que de se persuader soi-même. Au fond nous ne connaissons pas assez la nature pour en former le système⁶⁶⁶.

Tout en reconnaissant la plume du baron d'Holbach, auteur de deux autres traités mentionnés, Galiani rejette l'esprit systématique de ce livre, la volonté de fournir une connaissance achevée de la nature. Toutefois, il n'approfondit pas la critique des théories développées, sauf au moment où Louise d'Épinay le sollicite à discuter du fatalisme, celui-ci constituant un point crucial dans la pensée d'holbachienne :

⁶⁶¹ VOLTAIRE, *Zadig, Le souper dans Romans et contes*, éd. Bénac, Paris, Classiques Garnier, p. 33.

⁶⁶³ Voir Colas DUFLO, *La finalité dans la nature de Descartes à Kant*, Paris, PUF, 1996.

⁶⁶⁴ Pierre NAVILLE, *D'Holbach et la philosophie scientifique de son temps*, Paris, Gallimard, 1963.

⁶⁶⁵ André MORELLET, *Mémoires inédits, op. cit.*, I, p. 133.

⁶⁶⁶ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (30 juin 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 196.

Parlons du fatalisme. Il y a une erreur de raisonnement dans ces grands systèmes qui dure depuis qu'on en fait. L'erreur est que tout le monde est d'accord sans qu'on s'en aperçoive. Oui, sans doute ce monde est une grande machine, qui se remue, et va *nécessairement*, mais de combien de roues est composée cette machine ? Voilà ce que personne ne cherche, personne ne définit, personne ne se doute de questionner. Y a-t-il d'autre roue principale outre les lois physiques du mouvement de la grosse matière, et les lois physiques des mouvements de cette matière subtile que nous appelons esprit ? Ces matières et ces lois nous sont-elles toutes connues ? Bref y a-t-il d'autres *esprits* que l'*esprit* humain que nous connaissons ? [...] Il faudrait connaître tous les ressorts⁶⁶⁷.

L'enchaînement des questions révèle la volonté de mettre en évidence la complexité de la notion de « nature » et, par conséquent, l'impossibilité de la figer dans un système précis, comme d'Holbach l'a fait dans son livre. Une fois de plus, le principe de « cela revient toujours au même », ici formulé de manière légèrement différente – « tout le monde est d'accord sans qu'on s'en aperçoive » –, renvoie à l'idée selon laquelle Voltaire et d'Holbach ont la même position à l'égard de la nécessité. Celle-ci est admise par les deux philosophes, le premier l'attribue au Grand Être et le second à la nature. Encore une fois, cette volonté de concilier deux positions différentes témoigne d'une attitude prudente à l'égard d'une notion, telle que la nature, dont la parfaite connaissance échappe à l'homme. Cette même idée apparaît dans les *Dialogues sur le commerce des blés*. Précisons que ce texte attaque les principes des physiocrates, ces derniers ayant placé la « nature » au centre de leurs systèmes (notamment la terre comme source de richesse et les lois naturelles comme garantie d'un ordre parfait). Là encore Galiani présente la « nature » comme une force trop puissante pour être maîtrisée par l'homme :

[...] La nature est quelque chose d'immense, d'indéfini, elle est digne de l'ouvrage de son créateur. Et nous, qui sommes-nous ? Des insectes, des atomes, des riens. Comparons-nous. Sans doute la nature revient fidèlement toujours aux loix que son auteur lui a données pour durer un temps indéfini. Sans doute elle remet toutes les choses en équilibre ; mais nous n'avons que faire d'attendre ce retour et cet équilibre. Nous sommes trop petits ; le temps, l'espace, le mouvement devant elle ne sont rien ; mais nous ne pouvons pas attendre. Ne faisons donc point alliance avec la nature, elle seroit trop disproportionnée. Notre métier ici-bas est de la combattre⁶⁶⁸.

Certes, l'abbé ne nie pas l'équilibre et l'ordre physique de l'univers, en prolongeant la même confiance dans l'ordre naturel tel qu'il l'avait exprimé dans les textes napolitains :

⁶⁶⁷ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (19 août 1770), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p. 238-239.

⁶⁶⁸ *Dialogues sur le commerce des blés*, *op. cit.*, p. 551.

lorsqu'il conseille de « combattre » la nature, il manifeste par-là la confiance dans l'action des hommes, qui n'attendent pas mais qui jouent un rôle actif. Au lieu d'être soumis par les lois nécessaires de la nature, l'homme de Galiani est, une fois de plus, un individu qui peut s'imposer par l'usage de la raison tout en ayant des limites. Le Chevalier s'exclamant dans les *Dialogues* : « La nature ! Ne vous y fiez pas⁶⁶⁹ », il creuse un écart entre celle-ci et l'homme, mieux exprimé dans ce passage :

[...] Concluons donc de ne pas laisser à la nature le soin de nos petites guerilles. Elle est trop grande dame pour cela. Laissons-lui le soin de grands mouvemens, des grandes révolutions des empires, des longues époques, comme elle a celui du mouvement instantané qui se font par des causes extraordinaires, et elle ne va pas plus loin ; [...] car pour les grandes révolutions, elles sont tout à fait l'ouvrage de la nature ; les forces de l'homme n'y peuvent rien ; et bien loin qu'il en soit l'auteur, il en est alors le premier instrument et l'outil⁶⁷⁰.

L'idée que l'homme ne peut pas maîtriser complètement la nature - faite de grands mouvements et de révolutions -, rejoint celle d'une action politique modérée. Galiani affirme par la suite que la politique est la « science de prévenir ou de parer » les mouvements provoqués par des causes extraordinaires, et qu'« elle ne va plus loin⁶⁷¹ ». Il lie ainsi ses conceptions de la nature et de la politique⁶⁷², l'homme devant adopter la même attitude prudente car il est limité dans son action. Un principe similaire sera réitéré, douze ans plus tard, dans le traité *De' doveri de' principi neutrali* (1782). Dans cet ouvrage, l'abbé souligne à nouveau que l'esprit humain limite les tentatives de scientifiques de déchiffrer la nature à travers la physique, la mécanique, l'astronomie, l'optique et la chimie⁶⁷³.

Galiani rejette encore davantage la prétention des philosophes matérialistes ou bien des physiocrates de vouloir connaître parfaitement la nature, en formant un système figé et cohérent. Loin de faire confiance à la « grande dame » de la nature, le Napolitain s'oppose à ces systèmes en pointant les limites de l'action humaine qui ne peut pas atteindre l'« image de son créateur⁶⁷⁴ ».

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 553.

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² Vincenzo FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, op. cit., p. 13.

⁶⁷³ *De' doveri de' principi neutrali*, dans *Opere*, op. cit., p. 664 : « Ma gli sforzi fatti a penetrar con essa nella interpretazion de' fenomeni della fisica, della meccanica, dell'astronomia, dell'ottica, e fin anche della chimica, quantunque felicissimi, non ci potranno far molto inoltrare. Vi porrà sempre ostacolo il nostro limitatissimo intelletto : pure i dotti seguono ad applicarvisi ».

⁶⁷⁴ *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 552.

* * *

L'affrontement de plusieurs conceptions de la « nature » occupe une place centrale dans les luttes idéologiques et philosophiques du XVIII^e siècle. Complexe mais surtout contradictoire, la notion de nature soulève un questionnement fondamental : faut-il la suivre ou la redresser ? Sollicité de participer à ces discussions par ses amis philosophes, Galiani entre en lice durant les années 1760 et 1770, pour dévoiler combien un tel problème recèle d'ambivalences. D'une part, comme il l'avait déjà fait dans ses premiers essais napolitains, il insiste sur la nécessité de combattre tous les penchants naturels de l'homme, essentiellement la « paresse » et l'« habitude » ; il place notamment ces principes à la base de ses théories sur l'éducation des enfants, en montrant combien il est important de combattre leurs « talents naturels » dès le plus jeune âge. D'autre part et de manière contradictoire, lorsqu'il s'agit des femmes, le Napolitain affirme à la fois le caractère irrationnel et pathologique de la nature féminine et le besoin de suivre la nature lors de leur éducation. Il y a certainement une part de provocation dans l'expression de ces idées : que ce soit par l'intermédiaire des procédés littéraires, qu'autorise le genre du dialogue philosophique, ou de la posture de cynique enjoué, qu'il prend dans la correspondance avec Louise d'Épinay. Cependant, qu'il prône une éducation suivant la nature, dans le cas des femmes, ou qui s'en éloigne, dans le cas des enfants, son propos se charge d'implications politiques et sociales : dans tous les cas le souci de l'abbé, qui occupe d'éminentes fonctions dans les institutions du Royaume de Naples, est de maintenir le *statu quo* et de conjurer toute action subversive.

De la même manière, l'affirmation de l'idée selon laquelle la religion est un attribut de l'homme, qui se distingue ainsi des animaux, sert à souligner l'utilité d'un point de vue à la fois individuel et public de la religion. C'est là une critique explicite de la religion naturelle de Voltaire, tout comme l'athéisme matérialiste du baron d'Holbach. Galiani s'éloigne ainsi des conceptions hétérodoxes des philosophes des Lumières, en accentuant le caractère rationnel de la religion, de laquelle découlent à ses yeux les lois de la société. Il se sépare enfin de ses amis sur un autre point : il conteste leur volonté d'ériger la nature en système, de l'étudier dans toutes ses lois et ses manifestations. Venir à bout d'un tel programme excède les capacités de l'homme. Il s'agit moins ici d'une marque de scepticisme que d'une forme de prudence intellectuelle à l'égard d'une notion si vaste qu'elle échappe à toute étude systématique et, par voie de conséquence, d'une forte défiance envers tout type de spéculation philosophique.

Deuxième partie

Pratiques et représentations d'un philosophe entre Naples et Paris

L'étude de la pensée de Ferdinando Galiani serait incomplète si elle ne s'accompagnait de l'analyse des dispositifs mis en œuvre pour la construction d'une trajectoire intellectuelle. Il est question de s'attarder, au cours de cette deuxième partie, sur les pratiques et les représentations de soi de ce philosophe napolitain, dont la philosophie, comme nous l'avons relevé, dépasse la fonction de l'expertise. En effet, les philosophes du XVIII^e siècle gagnent les mondes sociaux, sortent des murs de l'école ou du cabinet, pour aller à la rencontre d'hommes politiques, de scientifiques et d'écrivains avec qui ils partagent à la fois le goût pour la diffusion des connaissances et la construction d'une posture apte à légitimer leur place et leurs fonctions dans la société.

Le philosophe n'a pas seulement un regard critique sur les problèmes de la société, il est tout aussi bien « homme du monde », les deux traits cohabitant sans antagonisme. La mondanité de la philosophie à l'époque des Lumières n'est pas un loisir superflu, elle pèse sur l'évolution de toute la sphère sociale. Il convient alors d'interroger les formes qui véhiculent la pensée critique de Galiani, ainsi que que les procédés dont elle se sert afin de se manifester. S'il est vrai, et Dinah Ribard et Nicolas Schapira le rappellent, qu'« on ne peut pas tout réduire à des stratégies⁶⁷⁵ », on peut tout aussi bien questionner la portée des « stratégies d'auteur » chez Galiani en les définissant. Des pratiques de publications à ses réseaux de sociabilité, du choix du genre littéraire du dialogue jusqu'à l'autoreprésentation complexe en philosophe, Galiani se sert de toute une gamme de moyens afin de se construire une place dans la société et légitimer son rôle de « philosophe ».

⁶⁷⁵ Dinah RIBARD et Nicolas SCHAPIRA (dir.), *On ne peut pas tout réduire à des stratégies*, Paris, PUF, 2013. « Le terme "stratégie", de fait, vient facilement sous la plume, toujours disponible car faiblement défini, prêt à l'emploi mais peu utile, qualifiant sans éclairer. Stratégie d'écriture, stratégie d'auteur, stratégie sociale : les trois emplois de la notion tendent à se recouvrir voire à se confondre », p. 6.

Chapitre 5

Stratégies de publication : se faire connaître en se cachant

« Je n'ai jamais voulu mettre mon nom sur aucun de mes ouvrages » déclare Ferdinando Galiani dans une lettre à Louise d'Epina⁶⁷⁶. En dépit de sa ferme résolution de ne pas signer ses œuvres, il précise à propos de l'un de ses livres que « tout le monde sait » qu'il en est l'auteur. Cette affirmation renvoie à ce que Jean Pierre-Cavaillé qualifie de « jeu de prise et de déprise, d'ostentation et d'occultation »⁶⁷⁷ qui renseigne sur l'ambiguïté des dispositifs de camouflage de l'époque des Lumières. Chez Galiani, l'absence systématique de signature identifiable, de même que le discours qu'il construit autour de cette pratique, méritent une attention particulière : le clair-obscur duquel il se drape, pour ensuite se dévoiler, rend difficile l'analyse de ses intentions. Historiens et littéraires ont montré que l'adoption de dispositifs comme l'anonymat et les pseudonymes s'explique par diverses causalités : la dangerosité de l'écrit, du fait de son contenu hétérodoxe, ou bien la volonté de réserver un savoir à une élite, le cas des libertins érudits l'illustrant parfaitement⁶⁷⁸. Les pratiques de falsification témoignent d'une certaine clandestinité ou dissidence, étant caractéristiques des manuscrits philosophiques clandestins : le secret protège les contenus potentiellement déviants par rapport aux discours dominants, religieux ou politiques⁶⁷⁹. Afin de d'éviter les persécutions, il ne suffit pourtant pas de cacher le nom de l'auteur : le secret concerne également l'écriture qui, à son tour, devient occulte et manifeste, ou pour reprendre la formule de Léo Strauss, devient une « écriture entre les lignes⁶⁸⁰ ».

Ces pratiques de publication évoluent tout au long du XVIII^e siècle, étant indissociables des institutions chargées de l'impression et de l'édition des livres, dans un

⁶⁷⁶ Ferdinando Galiani à Louise d'Epina (13 décembre 1770), *Correspondance*, op.cit vol.I, p. 313.

⁶⁷⁷ Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Dis/simulations, Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 8.

⁶⁷⁸ Sophie GOUVERNEUR, *Prudence et subversion libertine. La critique de la raison d'État chez François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, Honoré Champion, 2005 ; *Lettre clandestine : bulletin d'information sur la littérature philosophique clandestine de l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, n° 8, 1999 ; Bérèngère PARMENTIER, « L'anonymat de l'œuvre (XVI^e - XVIII^e siècles) », *Littérature classiques*, n°80, 2013/1, Paris, Armand Colin ; Nicole JACQUES-LEFÈVRE et Marie LECA-TSIOMIS (dir.), *Écriture, identité, anonymat au XVIII^e siècle*, Nanterre, Université de Paris X, 2006.

⁶⁷⁹ Geneviève ARTIGAS-MENANT et Antony MCKENNA (dir.), *Anonymat et clandestinité aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000 ; Antony MCKENNA (dir.), « Censure et clandestinité aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Lettre clandestine : bulletin d'information sur la littérature philosophique clandestine de l'âge classique*, 1998, n° 6 ; Geneviève ARTIGAS-MENANT, *Du secret des clandestins à la propagande voltaïrienne*, Paris, Honoré Champion, 2001.

⁶⁸⁰ Léo STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2009.

contexte où le contrôle de l'imprimé est encore fort. Les limites floues entre libraires, éditeurs et auteurs, et la naissance des droits matériels et intellectuels sur le livre vers la fin du siècle, jouent aussi sur la manière d'afficher le nom des auteurs⁶⁸¹. Le cacher ou le camoufler sous un pseudonyme est un acte s'incrinant dans toute une série de conditions matérielles – lieux, circulations d'informations, pratiques d'impression – à prendre en compte. Toutefois, l'occultation du nom devient également au XVIII^e siècle une action ludique, une sorte de « coquetterie littéraire » – il suffit de penser à Voltaire –, un *vezzo* des membres de la République des Lettres⁶⁸². Le fait de masquer l'identité de l'auteur n'est pas alors nécessairement liée à la crainte d'une répression, mais dépend davantage d'autres intentions.

En outre, Michel Foucault et Alain Viala ont démontré qu'entre le XVII^e et le XVIII^e siècle le nom d'auteur se met à « fonctionner », se chargeant de plusieurs significations et devenant l'objet d'une attente collective⁶⁸³. Le livre se transforme également, il devient peu à peu une marchandise, ce qui renvoie la dissimulation au rapport entretenu par l'auteur avec son public. C'est dans ce contexte spécifique que s'inscrivent les dissimulations de Galiani. Il n'importe pas seulement d'analyser, quand cela est possible, ses démarches cachées, il faut aussi s'intéresser au discours qu'un auteur – se voulant « philosophe » des Lumières – construit à propos de ses propres pratiques. Parmi les quelques études analysant les raisons possibles du recours à l'anonymat pour *Della moneta*⁶⁸⁴, aucune n'interroge ce procédé de manière globale, en examinant conjointement les diverses façons que Galiani envisage pour se présenter à son public. Or la récurrence de ce procédé invite à élargir le corpus à étudier afin de mettre en relation les différents textes mobilisant un dispositif d'occultation.

La plupart des travaux se limitent à définir la « face cachée » de Galiani comme la marque d'une légèreté ou d'amusement parce qu'il emploie largement la dissimulation dans des textes jugés mineurs. Nous verrons que la prise en compte d'œuvres majeures – *Della moneta* et les *Dialogues sur le commerce des blés* – publiées anonymement, visent à nuancer

⁶⁸¹ Voir les travaux de Robert DARNTON dont notamment Robert DARNTON, *Édition et sédition : l'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991 ; François MOUREAU (préface de Robert Darnton), *La plume et le plomb : espaces de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2006.

⁶⁸² Antoine LILTI, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009, n°1, p. 171-206.

⁶⁸³ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » [1969], *Dits et écrits*, tome I (1954-1969), éd. Daniel DEFERT et François WALD, Paris, Gallimard, 1994, p. 789-821 ; VIALA Alain, *Naissance de l'écrivain... op. cit.*

⁶⁸⁴ Raffaele IOVINE, « Il trattato Della Moneta di Ferdinando Galiani: la dialettica politica a favore e contro la pubblicazione », *Frontiere d'Europa società, economia, istituzioni, diritto del Mezzogiorno d'Italia*, I, 1999, p. 174-236 ; des références à l'anonymat, sans pour autant que cette question soit approfondie, sont également présentes dans l'introduction à *Ferdinando Galiani. Opere, op. cit.*, et dans celle à *Della moneta e altri scritti inediti*, par Alberto CARACCILO et Alberto MEROLA, *op. cit.*

cette lecture. Chez le Napolitain, il s'agit réellement d'une pratique courante, comme l'atteste l'emploi de pseudonymes dans la brochure burlesque *Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento*, dans le traité *Del dialetto napoletano*, ou encore dans une série de lettres au sujet d'un obélisque solaire durant les années 1750. Plus complexe est le cas de *Della perfetta conservazione del grano*, car Galiani signe alors avec le nom de son maître Bartolomeo Intieri. Les longs débats soulevés par le *Socrate immaginario*, comédie dont Galiani est un des auteurs, méritent également qu'on s'y attarde. Pour saisir ces pratiques, les correspondances que le Napolitain entretient avec la République des Lettres sont particulièrement utiles : elles éclairent ses intentions, le type de relation qu'il tisse avec son public et ce qui le poussa à s'attribuer ou à renier certains de ses ouvrages.

Constamment guidé par la recherche de la vérité, Galiani privilégie l'« équivoque » en publiant ses livres : quel en est le sens ? Pourquoi préfère-t-il utiliser une grande variété de noms ? De quelle manière forge-t-il son identité d'« auteur » ? D'un point de vue méthodologique, nous avons choisi de distinguer les différents procédés tels que l'anonymat et le pseudonyme, tout en essayant, à l'intérieur de ces catégories, d'adopter une approche chronologique. Il s'agit non seulement d'analyser les dispositifs, mais aussi d'en comprendre les évolutions au fil des années, en étudiant le lien entre sa jeunesse napolitaine, son séjour parisien et son retour définitif à Naples. Explorer les multiples dispositifs de dissimulation chez Ferdinando Galiani conduit également à questionner les diverses fonctions du « secret » à l'époque des Lumières, tout comme le rapport entre le texte, son auteur et son lecteur, en tentant de saisir si se cacher constitue un enjeu ou un moyen.

5.1 Entre anonymat et dissimulation : prudence ou divertissement ?

L'anonymat est généralement une forme de négation de l'identité de l'auteur, censée produire une rupture entre ce dernier et son livre, et par conséquent avec son lectorat. Dans certains cas toutefois, il détermine moins une rupture qu'un lien, car à bien des égards, l'absence de nom ne signifie pas forcément que l'auteur désire rester inconnu. Le recours à l'anonymat chez Galiani dans les deux œuvres économiques *Della moneta* et *Dialogues sur le commerce des blés* questionne les intentions de l'auteur : la dissimulation est-elle une protection ou participe-t-elle d'autres objectifs ? L'abbé redoute-t-il la censure ou son public ?

5.1.1 Anonymat et dis/simulation dans *Della moneta*

Le traité *Della Moneta* paraît anonymement pour la première fois – faussement daté de 1750 – en 1751, chez l'éditeur Raimondi à Naples. Cette œuvre analyse de manière systématique la nature, la qualité et l'utilité de la monnaie ; issue du débat économique concomitant aux réformes inaugurées par Charles de Bourbon, elle connaît dès sa parution un certain succès dans les États italiens. Alors que la publication anonyme suscite la curiosité du public, l'abbé dévoile son identité à un cénacle d'amis un mois après la sortie du livre. Une rumeur se répand les mois suivants, lui attribuant la paternité du traité.

Galiani se sert bien de l'anonymat pour dissimuler son identité, mais il opère également une *simulatio*, autrement dit, l'emploi d'un masque. Toute dissimulation implique en effet une simulation et Jean-Pierre Cavaillé souligne que cette dernière « consiste à faire apparaître ce qui n'est pas comme étant quelque chose⁶⁸⁵ ». Lors de la deuxième édition, datée de 1780, l'abbé confesse finalement sa dissimulation des années 1750. Ces démarches méritent d'être détaillées, en rapprochant les deux éditions et en travaillant à la fois sur les déclarations de Galiani – qui ne correspondent pas toujours à la réalité des faits – et sur ses affirmations au sein d'échanges épistolaires avec diverses personnalités de son entourage.

⁶⁸⁵ Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Pour une histoire de la dis/simulation. per una storia della dis/simulazione », *Les Dossiers du Grihl*, 2009, n°2, disponible : <https://dossiersgrihl.revues.org/3666> : « Par *dissimulation*, j'entends, de façon tout à fait classique, telle que la définition a pu se cristalliser au début de l'époque moderne, l'action qui consiste à ne pas montrer ce qui est, ou, ce qui est un peu différent, à faire comme si ce qui est, n'était pas, et se distingue de la *simulation* qui consiste à faire apparaître ce qui n'est pas comme étant quelque chose ».

Interroger les raisons profondes qui poussent l'abbé à se démasquer totalement, trente ans après la publication de *Della Moneta*, permet aussi d'en mesurer les enjeux⁶⁸⁶.

Un anonyme loin « de toute ambition » ? Du secret à la propagande

Ce n'est pas une offense à votre égard que le nom de l'auteur demeure inconnu ; il resterait inconnu de tous, même s'il avait révélé aux autres son nom obscur. Qui que ce soit, il montre assurément qu'il est à la fois un sujet plein d'amour à votre égard et un citoyen plein de zèle. La sincérité de l'écriture le prouve ; et qu'il vive à l'écart de toute ambition, il le manifeste en taisant son nom⁶⁸⁷.

Dans la dédicace au roi signée par l'éditeur Giuseppe Raimondi l'accent est placé sur l'humilité de l'auteur, indifférent à tout succès comme à la bonne réception de son ouvrage. Pourtant, l'obscurité supposée du nom, au lieu d'apaiser la curiosité des lecteurs a au contraire pour objectif de la susciter. Pour comprendre la « modestie » de cet anonymat, revenons en arrière, au moment qui précède la publication. Le nom de l'auteur est-il alors si « obscur » ?

Ferdinando Galiani est à cette époque un jeune homme de vingt-deux ans, neveu de Celestino Galiani – Grand Chapelain du royaume de Naples et donc personnage très connu – dont il fréquente le salon, animé par les économistes et érudits parmi les plus importants de Naples. Il est déjà l'auteur d'un opuscule burlesque, co-écrit avec son ami Pasquale Carcani, les *Componimenti vari per la morte di Domenico Iannaccone*. Publié anonymement en 1749, cette brochure avait suscité l'amusement des lecteurs napolitains. Bien que son nom ne soit pas si « obscur », personne ne l'aurait imaginé être l'auteur de *Della moneta*, du fait de son jeune âge et de son penchant pour la « légèreté », lisible dans sa brochure.

Une fois que le manuscrit de *Della moneta* commence à circuler, le « modeste » auteur fait l'objet de diverses louanges. L'économiste Bartolomeo Intieri, maître de Ferdinando durant son adolescence, écrit à son ami Celestino Galiani – chargé de lui communiquer l'ouvrage sans dévoiler l'identité de son auteur – le 13 août 1751 :

J'ai lu, avec une admiration et un plaisir inexplicables, le traité sur la monnaie avec les dernières feuilles que vous avez eu la complaisance de m'envoyer ; et non seulement je l'ai lu, mais de plus j'ai

⁶⁸⁶ Sur ce sujet voir l'article à paraître : Azzurra MAURO, « La 'face cachée' de l'abbé Galiani : prudence ou divertissement ? », séminaire ISECS (International Society for Eighteenth Studies) *Exploring the Early Modern Underground : Freethinkers, Heretics, Spies*, Gotha, 26-30 août 2013.

⁶⁸⁷ *Della moneta*, op. cit., p. 19. (« Non vi offenda che l'opera sia di ignoto autore : forse del pari ignoto sarebbe, se avesse il suo oscuro nome ad altri palesato. Chiunque egli sia, ben si vede essere non meno affezionato suddito che zelante cittadino : mentre la sincerità con cui scrive per tale lo dimostra ; e che lontano viva da ogni ambizione, l'aver taciuto il suo nome lo manifesta »).

écrit à tous mes amis, touché par la force du talent superbe d'un homme, qui, sans doute, a gagné la première place dans ce type d'argument. Pour moi, la manière de raisonner de ce vrai philosophe me semble non seulement nouvelle, mais si bien travaillée, que peu de gens sont capables de lui être comparés. Nous entendrons les acclamations qu'il recevra de son public, qui admirera sa modestie⁶⁸⁸.

Tout en exaltant le traité, Intieri ne semble pas encore connaître l'auteur à cette date. Trois jours après cette lettre, il écrit à Antonio Cocchi, médecin florentin, pour louer l'ouvrage : « nous avons sous la presse un traité sur la monnaie. L'auteur est inconnu, mais qui que ce soit, il me semble un talent de premier rang. Dès qu'il sortira, je vous l'enverrai »⁶⁸⁹.

Della moneta obtient, Fausto Nicolini l'a démontré, l'*imprimatur* le 16 août 1751⁶⁹⁰. L'enthousiasme d'Intieri s'accroît en septembre lorsque Ferdinando, après avoir passé quelques jours dans sa villa de Massa Equana, lui révèle en être l'auteur. Une lettre d'Intieri à Celestino en fait état et donne des détails sur les conditions de rédaction du livre :

Jusqu'à il y a huit jours, je n'aurais jamais cru qu'un jeune de vingt-deux ans soit capable de composer un ouvrage tel que celui sur la monnaie ; [...] mais depuis que j'ai entendu quelques morceaux très difficiles, esquissés par l'admirable talent de Ferdinando, non retiré en solitude mais au milieu de conversations les plus joyeuses et nombreuses de cette grande ville, je vous confesse avec étonnement Monsignor, dis-je, avec étonnement, d'avoir été surpris par l'admirable et grand talent de ce très digne neveu, qui je crois a surpassé tous les autres, je ne parle pas des jeunes de son âge, qui ont existé jusqu'à présent, mais beaucoup d'autres d'âge encore plus avancé⁶⁹¹.

Tout en célébrant le grand talent de Ferdinando et en insistant sur son jeune âge, Intieri met en évidence l'importance des « conversations » dont il a pu profiter lors de la

⁶⁸⁸ Bartolomeo Intieri à Celestino Galiani (13 août 1751), dans Fausto NICOLINI, « Intorno a Ferdinando Galiani », *op. cit.*, p. 4. (« Ho letto, con ammirazione e diletto inesplicabile, il trattato sopra le monete, con gli ultimi fogli che si è compiaciuto mandarmi ; e non solo l'ho letto, ma di più ne ho scritto a tutti i miei amici, tocco dalla forza fattami dal talento stupendo d'un uomo, che, senza dubbio, si è guadagnato il primo luogo di questa sorta di argomenti. A me il modo di discorrere di questo vero filosofo mi sembra non solo nuovo, ma così ben tirato, che pochi son capaci d'esserli paragonati. Sentiremo che applausi riceverà dal suo pubblico, che ammirerà la sua modestia »).

⁶⁸⁹ Franco VENTURI, « Alle origini dell'Illuminismo napoletano. Dal carteggio di Bartolomeo Intieri », *Rivista storica italiana*, 1959, LXXI, p. 416-456 (p. 431). « Abbiamo sotto gli torchi un trattato della moneta. L'autore è ignoto, ma, chiunque sia, parmi un letterato di primo rango. Subito che esce alla luce ve lo manderò ».

⁶⁹⁰ Fausto NICOLINI, « Intorno a Ferdinando Galiani... » *op. cit.*

⁶⁹¹ Lettre de Bartolomeo Intieri à Celestino Galiani (25 septembre 1751), *Ibidem*, p. 5-6. (« Fino a otto giorni fa non avrei creduto che un giovanetto di ventidue anni fosse capace di comporre un'opera com'è quella che forma il libro delle monete ; [...] ma dopo che ho intesi alcuni pezzi di cose difficilissime, abbozzate dal mirabile talento del sig. don Ferdinando, e non ritirato in solitudine, ma in mezzo alle conversazioni più liete e numerose di cotesta gran città, confesso con stupore, monsignore ill.mo, confesso, dico, con stupore d'esser restato sorpreso del mirabile e portentoso talento di questo suo degnissimo nipote, che credo abbia superati tutti gli altri, non dico giovanetti letterati della sua età, che sono finora stati, ma molti altri ancora di età più provetta »).

composition de son traité. En effet, les discussions économiques, scientifiques et érudites du cénacle de Celestino Galiani, dont Bartolomeo Intieri faisait partie tout comme l'économiste Alessandro Rinuccini, ont joué un rôle indéniable dans la maturation des idées de l'auteur qui, malgré ses vingt-deux ans, a publié cet ouvrage avec quelque assurance.

Tandis que Bartolomeo Intieri est dans l'ignorance des intentions du jeune homme jusqu'en septembre 1751, son oncle est au contraire dans la confiance, d'autant plus qu'à Naples la révision des livres et l'obtention de l'*imprimatur* sont délégués à la *Real Camera di S. Chiara* (le plus important organe consultatif et administratif du Royaume) ainsi qu'au grand Chapelain⁶⁹². Les sources épistolaires attestent bien que ce dernier connaît l'auteur de l'ouvrage. Il n'a d'ailleurs cessé de lui recommander une certaine « prudence », comme dans cette lettre que Domenico Sgueglia, secrétaire de Celestino, écrit le 11 septembre 1751 à Ferdinando :

Ce matin à Portici, Monseigneur Celestino a eu une longue discussion sur l'ouvrage avec le marquis Fraggianni : je crois que ce dernier l'a fait parler et il a fait confirmer dans quelles mauvaises circonstances de temps et d'affaires vous aviez composé cet ouvrage. Le marquis Fraggianni ne tarit pas d'éloges sur l'ouvrage, mais recommande lui aussi de garder le secret. Il a également remarqué ces endroits que vous connaissez, qu'il veut qu'ils soient réformés. Et, concernant l'introduction, il n'a pas apprécié cette manière de parler, comme vous le faites là, c'est-à-dire où vous n'avez cure des louanges et des blâmes des lecteurs, etc. : il déduit de cela que vous avez une grande opinion de vous et de vos affaires, et que cela contribuera à rendre le livre odieux à certains. [...] Monseigneur lui a ensuite recommandé de protéger l'œuvre et veut que vous alliez tout de suite remercier ce dernier pour cela [...]. Ici on entend dire que vous êtes l'auteur de cet ouvrage, et bientôt vous verrez d'où viennent ces rumeurs, j'entends par là de Monsieur le Conseiller Romano. En ce qui concerne Monseigneur Celestino, il fait tout son possible pour vous couvrir, mais il ne peut pas le faire avec tous⁶⁹³...

⁶⁹² Elvira CHIOSI, « Chiesa e editoria a Napoli nel Settecento », dans Anna Maria RAO, *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, *Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Universitario Orientale, dalla Società italiana di studi sul secolo XVIII e dall'Istituto italiano per gli studi filosofici*, Napoli 5-7 dicembre 1996, Naples, Liguori, 1998, p. 311-331.

⁶⁹³ Domenico Sgueglia à Ferdinando Galiani, dans Fausto NICOLINI, « Intorno a Ferdinando Galiani... *op. cit.*, p. 8. (« Questa mattina, in Portici, monsignore nostro ha avuto lungo discorso sull'opera col sig. marchese Fraggianni. Credo che il medesimo abbia preso in sermone monsignore, egli abbia fatto confermare in che pessime circostanze di tempo e di cose l'abbiate composta. Il signor marchese non lascia di lodarla sommamente ; ma raccomanda anch'egli segretezza. Ha parimente rimarcato quei luoghi a voi noti, che egli volle si riformassero. E, circa l'introduzione, non ha esso approvato quella maniera di parlare, che ivi fate, cioè ove non curate delle lodi o biasimo de' lettori, ecc. : ricavando da ciò che voi abbiate una grande opinion di voi e delle cose vostre, e che ciò contribuirà a rendere il libro odioso a taluni.[...] Monsignore ha poi raccomandato alla di lui protezione l'opera, e vuole che andiate subito a rendergli el dovute grazie. Comunemente, qui si dice che voi siete l'autore della medesima opera ; e già vedrete onde sia uscita la voce : io intendo dal sig. consigliere Romano. In quanto a monsignore, fa quanto può ad occultarvi ; ma non può farlo con tutti...»).

À cette date, *Della moneta* ayant obtenu l'autorisation de publication depuis un mois, le cercle de ceux qui partagent le secret s'agrandit. Des indiscretions sur l'auteur commençant à circuler, Celestino demande la protection de l'ouvrage au conseiller royal, le marquis Fraggianni, qui apprécie visiblement les apologues et réflexions philosophiques du traité⁶⁹⁴. Pourquoi, dès lors, le chapelain veille-t-il autant à préserver l'anonymat de *Della moneta* et exorte-il ainsi son neveu à la prudence ?

Afin de saisir les raisons de cet impératif de *prudentia*, et surtout les craintes de Celestino Galiani pour son neveu, il faut considérer la situation de l'édition napolitaine. La censure demeure complexe à cause de la multiplicité des lois et des organismes chargés des contrôles, tandis qu'au cours des années 1750, un renforcement de la censure étatique va de pair avec celui des institutions royales⁶⁹⁵. Elvira Chiosi souligne effectivement qu'à partir du règne de Charles de Bourbon, les autorités ecclésiastiques perdent du pouvoir en matière de censure, l'activité éditoriale étant de plus en plus encadrée par des règles visant à assurer une primauté du contrôle royal⁶⁹⁶. Maria Consiglia Napoli évoque à cet égard un « bras de fer » entre l'Église et l'État⁶⁹⁷. Dans ce contexte, Galiani recourt-il à l'anonymat pour se protéger des retombées d'un texte critique envers les pouvoirs religieux et politiques, et développant des théories économiques hétérodoxes ?

Della moneta s'impose clairement comme un manifeste de la nouvelle science économique, dont certains principes contrastent avec la morale catholique traditionnelle : les théories sur le plaisir, l'utilité, le luxe ou encore l'usure, bouleversent une orthodoxie

⁶⁹⁴ Voici l'avis du Marquis Fraggianni intégré dans la *Postface* de la deuxième édition du 1780, *Della moneta*, *op.cit.* («L'ho scorso con molto piacere : e credo che lo stesso accaderà a chiunque ama il metodo, la precisione, la delicatezza nelle idee, la chiarezza, e la eleganza nella dizione. La metria delle monete, che ne fa l'oggetto, ha esercitata la penna di molti autori forestieri. Ma io ardisco dire che niuno vi ha sparso tanto lume quanto il nostro anonimo. Almeno tra' nostri scrittori nazionali egli è il solo che fin qui abbia tracciato il segno, trattando non solamente la storia di questo argomento, ma, ciocché più importa, la pratica, e la pratica tutta adattata alle nostre particolari monete. [...] L'opera in somma è piena di saldi principi e di sensatissime massime nel suo ordine. E quantunque la materia delle monete sua secca e spinosa, in maniera che passa per la metafisica della politica ; pure il nostro autore ha saputo così variarla ed arricchirla anche di opportune digressioni ed esempi, senza uscir mai dal suo proposito, che le ha tolta l'aria di riluttante, e l'ha renduta fruttifera insieme e piacevole »), dans *Opere*, *op. cit.*, p. 276-277.

⁶⁹⁵ Anna Maria RAO, *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII° secolo... op. cit.*, p. 19-20 : « si è spesso attribuita a una occhiuta censura ecclesiastica e statale la presunta scarsa dinamicità dell'editoria napoletana. Ma il peso della censure non stava tanto nel controllo esercitato sui contenuti del libro, oggetto episodico di manifestazioni esemplari del supremo arbitrio regio, quanto nella macchinosità delle norme previste e degli organismi coinvolti : ancora nel 1803 il Cappellano maggiore chiedeva delucidazioni sulle competenze sue proprie e su quelle della Real Camera di S. Chiara.[...] La messa all'Indice, ad esempio, era tutt'altro che un impedimento alla stampa dei libri proibiti : fu il caso di Montesquieu, del catechismo del Mésenguy, di Beccaria. Non solo, ma la stessa farraginosità rendeva più facile l'elusione, come mostra la loro reiterazione nel corso del secolo a Napoli e a Roma ».

⁶⁹⁶ Elvira CHIOSI, « Chiesa e editoria a Napoli nel Settecento... », *ibidem*.

⁶⁹⁷ Maria CONSIGLIA NAPOLI, « Editoria clandestina e censura ecclesiastica a Napoli all'inizio del Settecento », *ibidem*, p. 333- 351.

religieuse opposée à l'économie politique moderne. De surcroît, Bartolomeo Intieri l'évoque dans sa lettre à Celestino, les idées de l'auteur « non retiré en solitude » s'ancrent dans le cercle des *novatores* napolitains. Fervents défenseurs de la science moderne, ces derniers se livrent à la construction d'une pensée rationaliste fondée sur les héritages de Galilée, Gassendi, Locke et Newton⁶⁹⁸ : une fois le dogmatisme aristotélicien remplacé par un cadre épistémologique empiriste, le vieil édifice social s'ébranle. Les milieux ecclésiastiques réactionnaires, inquiets de voir se former une classe intellectuelle dirigeante pouvant s'opposer aux demandes de l'Église, avaient donc tout lieu de recevoir *Della moneta* avec inquiétude⁶⁹⁹. C'est bien en ce sens que peuvent s'interpréter les réticences de Celestino Galiani à l'égard de la révélation de l'identité de son neveu.

Un autre regard sur les réactions soulevées par l'œuvre autorise toutefois une interprétation différente, ou du moins plus complexe, du recours à l'anonymat. Après la décision de Ferdinando de dévoiler sa paternité de l'ouvrage – la rumeur se répandant progressivement dans les milieux intellectuels italiens entre fin 1751 et début 1752 –, le livre fait l'objet de vives critiques. Alors qu'à sa parution certains lecteurs louent la « nouveauté » de ses théories, d'autres manifestent effectivement par la suite des réactions plus mitigées. Les raisons en sont parfois surprenantes : Giuseppe Lami, du périodique *Novelle Letterarie*, change d'avis après avoir découvert le véritable auteur⁷⁰⁰. Le dévoilement du nom cause pour d'autres de l'enthousiasme, comme chez Gaspare Cerati, inspecteur de l'Université de Pise et ami de Celestino, qui souhaite recevoir de l'abbé un exemplaire du traité, sûr de l'excellence du résultat. Il le juge une fois lu « aussi noble et aussi utile au public »⁷⁰¹.

Les changements d'avis entre la publication anonyme et le dévoilement du nom de l'auteur portent à penser que le recours à l'anonymat peut tout autant être lié au contenu du livre qu'à la qualité de Ferdinando Galiani, qui n'est alors connu que comme un jeune homme inexpérimenté, auteur d'un opuscule burlesque. Ainsi n'a-t-il pas suffisamment de notoriété pour susciter au sein de certains cercles – et notamment celui des érudits florentins –, une

⁶⁹⁸ Voir Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura, religione...*, *op.cit.*

⁶⁹⁹ Maria CONSIGLIA NAPOLI, « Editoria clandestina... », *op. cit.*, p. 342-343: « A differenza della censura statale che ostacolava principalmente la circolazione dei libri tra le categorie più deboli (donne, giovani, masse popolari), la Chiesa temeva anche la circolazione dei libri tra i ceti dirigenti.[...] I libri che si stampavano a Napoli, ma anche quelli che venivano da fuori, erano considerati capisaldi della formazione di un ceto dirigente (« Avvocati » e « Ministri Regi »), che avrebbe potuto elaborare un pensiero autonomo rispetto all'ideologia ecclesiastica e trovare motivi forti per opporsi alle richieste della Chiesa. ».

⁷⁰⁰ Pour l'avis de Lami dans son journal voir l'introduction à *Ferdinando Galiani. Opere*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁷⁰¹ Gaspare Cerati à Ferdinando Galiani (20 octobre 1751), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Gaspare Cerati... op. cit.*, p. 39. (« Mi è giunto da pochi giorni il trattato *Della moneta*, del quale ho divorata la lettura con estrema ansietà e compiacimento. Mi congratulo altamente con lei d'un parto così nobile, e così proficuo al Pubblico. Ne farò un'altra lettura per ruminarlo, ed in caso che in alcune poche cose io fussi di sentimento diverso dal suo, potremo giocondamente, e cortesemente altercare, quand'Ella sarà qui »).

réaction favorable, en dehors des réseaux amicaux de son oncle Celestino. Certains accusent même Ferdinando de plagiat, croyant voir la plume de son oncle en ce traité⁷⁰². Une lettre d'encouragement d'Intieri à Galiani témoigne de l'âpreté de certaines attaques :

Je ne sais pas si vous avez bien fait de le confesser. Laissez les déblatérer combien il leur plaît ; car je suis plus que certain qu'ils ne diront rien qui ne leur fasse honte. Ce sont des ânes, ânes et très ânes dans ce type d'affaires. Je relis maintenant le livre, et je le relis avec attention (cela très soigneusement) et d'un œil qui en a fait le tour et qui s'est plongé dans une critique approfondie et envieuse ; et, avec toute cette prévention, je ne trouve aucune chose qui ne mérite des louanges et qui ne soit pas étonnant pour votre âge et la période actuelle⁷⁰³.

Intieri semble ici soucieux de ménager et de soutenir son ancien élève, doutant même du bien-fondé du dévoilement de son identité, en regard de la multiplication des critiques qui le suivent. Craindrait-il pour Galiani, d'autant plus qu'il a contribué, avec Celestino et d'autres, à faire connaître la « nouveauté » du contenu du traité et à en favoriser la bonne réception parce qu'il concordait avec sa propre pensée ? Des années plus tard, dans un rapport du 22 décembre 1782 sur les « contrats à prix convenus », Ferdinando a témoigné du rôle central du réseau d'Intieri dans la maturation de certaines théories du traité :

Il se trouvait que j'avais parlé longuement de l'utilité des mots dans mon livre *Della Moneta* à la page 186. Dans la réédition de mon livre il y a deux ans, j'y rajoutai la note XXI, dans laquelle je protestais contre cette nouvelle et grave confusion que j'avais redoutée et pronostiquée, et qui malheureusement s'était vérifiée ensuite. En deux mots, il ne s'agissait pas de mes pensées, ni de moi en l'âge tendre où je composais le traité ; je n'avais pas une connaissance du Royaume de Naples en mesure de donner de l'autorité à mes pensées : c'étaient en fait des pensées de Bartolomeo Intieri et du marquis Rinuccini, à cette époque-là les plus grands qui y fussent dans l'étude de l'économie publique, et à ceux-ci

⁷⁰² La présence du manuscrit autographe *Della moneta* dans les archives de la Biblioteca della Società Napoletana Storia Patria ainsi que les lettres de Bartolomeo Intieri et de Celestino Galiani suffisent à effacer les doutes concernant l'auteur du traité. Fausto NICOLINI, résume bien les positions des auteurs contemporains de Galiani ainsi que les critiques sur sa paternité (« Intorno a Ferdinando Galiani », *op.cit.*). En s'opposant à l'idée selon laquelle Ferdinando n'est pas le véritable auteur du traité, Nicolini rappelle les positions des critiques ayant considéré une collaboration active de Bartolomeo Intieri à *Della Moneta* : parmi ces derniers, Gaetano AMALFI, *Dubbii sul Galiani. Il Socrate immaginario, della Moneta, Del Dialetto napoletano, Dialogues sur le commerce des bleds*, Torino, Bocca, 1888, p. 25-37.

⁷⁰³ Bartolomeo Intieri à Ferdinando Galiani, dans Fausto NICOLINI, «Intorno a Ferdinando Galiani... », *op.cit.*, p. 6-7. (« Non so se avete fatto bene a confessare. Lasciate che gracchino quanto li pare e piace ; perché sono più che certo che diranno nulla che non li faccia vergogna. Sono asini, asini, asinissimi di tali faccende. Io rileggo adesso il libro, e lo rileggo con attenzione (e questa accuratissima) e con occhio circondato e immerso in una critica d'impegno e di invidia ; e, con tutta questa prevenzione, non ci trovo cosa che non meriti lode e non sia uno stupore dell'età vostra e della presente »).

s'ajoutaient le marquis Fraggianni, le président Ventura et monseigneur Galiani mon oncle. L'autorité de ces hommes valeureux a plus de valeur que bien de ceux qui parlent aujourd'hui⁷⁰⁴.

Les penseurs évoqués – Bartolomeo Intieri, le marquis Fraggianni et Alessandro Rinuccini, le président Ventura et l'oncle Celestino – apparaissent régulièrement dans les correspondances analysées : ils agissent en véritables protecteurs du traité, et partant, de leurs conceptions économiques, assumées par Galiani qui avait bénéficié de leurs enseignements. On peut alors soutenir, avec Vincenzo Ferrone, que grâce à la publication du traité, « le parti de Bartolomeo Intieri et des disciples de Locke et Newton semblait avoir définitivement gagné la partie »⁷⁰⁵.

Suivant ces interprétations, l'anonymat se révèle moins être un acte de « modestie » qu'une précaution pour éviter d'éventuelles attaques des autorités, mais surtout du public, le monde savant étant méfiant envers toute nouveauté, de surcroît dans le cadre d'une bataille encore vive entre *veteres* et *novatores*. Une lecture attentive de la deuxième édition du traité, dans laquelle Ferdinando se prononce sur la dissimulation et ses démarches de publication lors de l'édition de 1750, nuance cependant cette hypothèse.

Le plaisir de la feinte

En 1780, *Della Moneta* est donc rééditée à Naples auprès de la Stamperia Simoniana, cette fois-ci avec le nom de son auteur. Trente ans ont passé depuis la première édition, Galiani est devenu célèbre grâce à cet ouvrage et aux *Dialogues sur le commerce des blés* (1770)⁷⁰⁶. L'abbé a réalisé à cette époque son séjour parisien en ayant tissé des liens forts

⁷⁰⁴ « Sui contratti alla voce », *Opere, op.cit.*, p. 743. (« Io mi trovava aver parlato a lungo della utilità delle voci nel mio libro *Della moneta* alla pagina 186. Nel ristampar il mio libro due anni fa vi aggiunti la nota XXI, in cui declamai contro questo nuovo gravissimo sconcerto che da me era stato temuto e pronosticato, e pur troppo si era poi verificato. Eccone le parole. Non eran quegli miei pensieri, né io in quella tenera età in cui feci il libro conosceva il Regno in modo tale da poter far autorità li miei detti : ma erano questi i pensieri di D. Bartolomeo Intieri, del marchese Rinuccini, i maggiori uomini che nello studio della economia pubblica vi fossero allora, e ad essi si uniformavano il marchese Fraggianni; il presidente Ventura e monsig. Galiani mio zio. L'autorità di questi valent'uomini prevale a quelle di quanti parlano oggidì »).

⁷⁰⁵ Vincenzo FERRONE, *La politique des Lumières. Constitutionnalisme, républicanisme, droit de l'homme, le cas Filangieri*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 305.

⁷⁰⁶ Franco VENTURI, « L'Italia fuori dall'Italia... *op. cit.*, p. 1033: « Il capolavoro di questa disputa, il *Della moneta* di Ferdinando Galiani uscito nel 1751, non venne tradotto allora e tornerà alla ribalta, e soltanto di riflesso, vent'anni dopo, al momento della discussione sui suoi *Dialogues sur le commerce des blés*. [...] Così questa discussione monetaria, nata dalle esigenze della vita economica e politica dell'Italia che usciva dalla guerra di successione austriaca e nutrita dalle esperienze e dagli scritti di John Law, di Melon e di Dutot non giungeva al centro, al cuore della discussione europea di quegli anni, né gli elementi fecondi e originali che pure essa conteneva trovarono modo di allargarsi su un più vasto terreno ».

avec la République des Lettres : il est alors une personne réputée et appréciée, jouissant désormais d'un statut social élevé.

Dans une lettre à Louise d'Épinay, en date du 18 décembre 1773, Galiani évoque la deuxième édition à venir en se plaignant du travail requis. Il sollicite avec une pointe d'ironie l'aide de sa correspondante :

Je dois donc faire une édition plus complète de mon ouvrage. On y demande des notes. J'en ferai ; mais qu'y mettre ? Pourriez-vous m'aider, ou me faire aider à trouver que dois-je ajouter pour plaire, à un ouvrage, que peut-être vous connaissez, car j'en ai parsemé plusieurs exemplaires dans Paris. Vous répondez que vous n'entendez pas l'italien et encore moins la monnaie de mon pays. Mais qu'est-ce que cela fait. Ne fait-on pas des notes sans entendre le texte ? Horace, Aristote, etc. n'ont-ils pas eu une infinité de commentateurs ? Aidez-moi donc, car je me casse la tête à me commenter, et je trouve toujours, que j'ai dit dans le texte, ce que je voudrais dire dans mes notes⁷⁰⁷.

La réédition est composée d'un *Avis* signé de l'éditeur, d'un *Envoi* (*commiato*), de quelques refontes du texte et de trente-cinq notes explicatives, dont l'objectif est de préciser certaines théories. En dépit des plaintes de l'auteur – et en prenant en compte la performativité de la lettre, l'abbé jouant le rôle du cynique qu'il avait adopté dans les salons parisiens –, ces notes et ajouts ont été rédigés sans le secours de Louise d'Épinay. L'objectif de Galiani, selon ses affirmations, est alors de « plaire⁷⁰⁸ ». Loin de se limiter aux explications techniques, le péri-texte est le lieu privilégié du dévoilement, le Napolitain rappelant sa volonté de garder l'anonymat dans l'édition de 1751 :

L'ouvrage *Della moneta* fut publié pour la première fois en 1750, sans nom d'auteur. C'était l'œuvre juvénile de Ferdinando Galiani, qui le rédigea avant son vingt-et-unième anniversaire. Il le composa sans l'aide de personne, et en ayant peu recours aux livres. S'il manqua de l'aide, ce fut parce qu'il souhaita écrire et publier secrètement, se cachant de tout le monde, même de son oncle monseigneur Galiani, pour lui faire une agréable surprise, ce qui fut le cas⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (18 décembre 1773), *Correspondance, op.cit.*, vol. IV p. 98-99.

⁷⁰⁸ Galiani annonce également à Lorenzo Mehus la nécessité d'une deuxième édition du traité, dans une lettre du 7 décembre 1773 : « Pure, io volevo far ristampare il mio giovanile libro *Della moneta* che è reso rarissimo, e lo farò tra poco », publiée par Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Lorenzo Mehus. Carteggio (1753-1786)*, *op. cit.*, p. 105-106.

⁷⁰⁹ *Della moneta, op.cit.*, p. 269. (« Comparve l'opera *Della moneta* la prima volta in luce nel 1750, senza nome d'autore. Era però frutto giovanile di Ferdinando Galiani, che la compose non finito ancora il ventunesimo anno della sua età. Composela senz'aiuto d'uomo veruno, e con poco aiuto di libri. Gli mancò l'aiuto altrui, perché piacquegli scriverla e pubblicarla con segretezza tale da nascondersi a tutti e finanche al suo illustre zio Monsignor Galiani, per sorprenderlo poi gradevolmente, siccome avvenne »).

L'absence d'aide est particulièrement mensongère, Galiani assumant ailleurs que la *Della moneta* soit le produit des réflexions d'un jeune abbé « non retiré en solitude ». Il revient toutefois sur cette composition solitaire, en mentionnant la précieuse collaboration de ses amis Pasquale Carcani et Pasquale di Tommasi, chargés des dernières corrections et de déjouer la censure. Une série de billets de Pasquale Carcani à Ferdinando attestent de son implication dans les démarches secrètes relatives au traité⁷¹⁰. Le reste des affirmations de Galiani semble correspondre à la réalité, son oncle n'ayant lu le manuscrit qu'une fois celui-ci achevé. Dans les lignes qui suivent la précédente citation, un nouvel élément apparaît : le « plaisir » de l'anonymat :

Ainsi l'intéressé put jouir, pendant deux mois et tant que son nom fut inconnu, du plaisir très rare d'entendre le jugement impartial et sincère de toutes les catégories de lecteurs ; de voir les gens savants se tourmenter la cervelle pour tenter, en vain, d'en deviner l'auteur ; celui enfin d'entendre les commentaires élogieux de l'ouvrage par son oncle lui-même, à qui il fut obligé d'en faire la lecture, comme il le faisait pour d'autres nouveaux livres pendant ses heures de repos. Ce fut une récompense à la hauteur de l'effort consenti pour ce labeur qui dépassait les forces d'un tout jeune homme : car, il lui arriva plusieurs fois de voir son oncle très anxieux de connaître l'auteur d'un livre qu'il appréciait infiniment, et d'entendre demander si jamais il pourrait deviner qui c'était. En dépit de tant de requêtes Ferdinando Galiani ne voulu se dévoiler, tant que livre ne fût entièrement lu et jugé [...]. La seule nécessité de ce secret, que nous avons raconté ci-dessus, le força à taire à ce moment-là ce qu'il confessa après, et aujourd'hui, par gratitude, il se fait l'honneur de mettre sous presse, que plus que tout autre livre, lui furent très utiles les discours que pendant beaucoup d'années il entendit de deux hommes très savants et profonds en cette science, comme dans beaucoup d'autres, qui à ce moment là vivaient à Naples et qu'il fréquentait⁷¹¹.

Il est difficile de croire complètement au « très rare plaisir » de la feinte car les échanges de lettres révèlent une préoccupation sous-jacente à la parution de l'ouvrage et qui renvoient aux recommandations de « prudence » de son oncle et du marquis Fraggianni. Galiani n'y fait bien sûr aucune allusion en 1780 ; de surcroît, lorsqu'il rappelle que la

⁷¹⁰ Cf. annexe n°10.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 269-270. (« Così riuscì al medesimo godere del rarissimo piacere per più di due mesi, che si tenne ignoto, di sentirne l'imparziale e sincero giudizio d'ogni ceto di leggitori ; di vedere i dotti tutti tormentarsi il cervello ad indovinarne invano l'autore ; e di sentir encomiar l'opera dal suo stesso zio, a cui fu obbligato farne la lettura, come solea degli altri nuovi libri nelle ore del di lui riposo. Fu questa mercede bastante allo sforzo d'una fatica superiore all'immatura età, che avea intrapresa : perché gli avvenne soventi volte veder lo zio ansiosissimo di conoscer l'autore d'un libro che infinitamente apprezzava, e sentirsi domandare se mai potesse egli indovinare chi fosse. Né a tante richieste volle pur Ferdinando Galiani scoprirsi, finché il libro non fosse tutto letto e giudicato [...]. La sola necessità di quel segreto da noi sopra narrato, lo forzò a tacere allora quel che sempre di poi ha confessato, ed oggi per gratitudine si fa pregio di far pubblicare colle stampe, che a lui furono più d'ogni libro giovevolissimi i discorsi per molti anni intesi di due uomini sapientissimi e profondi in questa scienza, come in altre molte, che allora vivevano in Napoli, ed egli frequentava »).

rédaction de *Della moneta* ne fut pas sans effort en faisant la référence à son « très jeune âge », l'abbé laisse transparaître une certaine forme de prétention, en se présentant comme savant précocément talentueux.

Afin de démêler les raisons de cette dissimulation décrite comme un amusement, la question du jugement « sincère et impartial des savants » semble cruciale. : si l'on croit cette dernière déclaration, Galiani aurait profité de ce « plaisir » durant deux mois, en laissant entendre qu'il n'avait aucune préoccupation à l'égard de son âge et de son inexpérience. Cela peut se justifier par deux raisons : d'une part, l'abbé avait bénéficié des discussions de l'entourage de Celestino, qui lui donnait de l'assurance quant au contenu de son ouvrage (il les définit comme des « autorités ») ; d'autre part, comme nous l'avons vu, il était également protégé par ces derniers ainsi que par d'autres personnalités importantes. De plus, il affirme que les principes contenus dans son livre s'inscrivaient dans un « cercle restreint de personnes », son objectif étant de les diffuser pour les faire connaître. En ce sens, le « plaisir » de se cacher dépendrait de sa confiance dans le résultat de son travail et dans la protection de son entourage. C'est pourquoi nous ne sommes pas en mesure de récuser totalement les déclarations concernant le « divertissement » que lui procura le fait de cacher son nom.

Toutefois, il ne faut pas exclure l'hypothèse d'une tentative de renforcer une identité d'écrivain qui méprise les enjeux de la publication d'un livre : n'écrit-il pas à Madame d'Épinay « que dois-je ajouter pour plaire » ?

Le masque du « vieux sage »

En lisant l'avis ajouté à *Della moneta* en 1780 et à la lumière des lettres qui ont accompagné la publication de 1751, il apparaît que Galiani s'est amusé à cacher qu'il était l'auteur du traité, en protégeant son anonymat derrière des indices - semés à l'intérieur du texte et laissant entrevoir les traits d'une identité de composition.

Parmi les trente-cinq notes ajoutées à la deuxième édition de *Della moneta*, certaines offrent de nouveaux éclairages sur l'anonymat, leur but n'étant pas seulement d'élucider des théories développées trente ans auparavant. Par des allers-retours entre ces ajouts et le texte de la première édition, on saisit mieux les raisons qui ont mené Galiani à recourir à un « masque ». La note III précise notamment que la dissimulation de son nom ne lui paraissait pas suffisante pour se cacher, d'où le choix de se construire en sus une autre identité :

Cette phrase fait allusion à la privation de tout secours et conseil d'autrui, à laquelle je m'étais condamné volontairement afin de préserver le secret. Je veux ici déclarer une fois pour toutes que pour mieux me dissimuler, il me sembla bon de faire croire que l'auteur du livre était un homme grave, d'âge mûr, victime lasse d'une mauvaise fortune, qui en serait venu à éprouver du dégoût pour un monde qu'il connaissait trop bien. Cette feinte, innocemment malicieuse, joua si bien que rien ne fit davantage applaudir le livre et n'empêcha mieux d'en deviner l'auteur. Sans cet avis, on n'entendrait pas la raison de certaines phrases disséminées dans le livre et principalement celle qui se trouve à la fin du paragraphe IV, du livre II, page 157, qui ne convenait pas avec ma situation d'alors ; et Dieu ne veuille pas qu'elle puisse convenir à celle de ma courte vie restante⁷¹².

Le masque du vieux sage désabusé sert ainsi à Galiani à mieux dissimuler son jeune âge tout en gagnant en crédibilité auprès du public. Il était donc conscient qu'en dévoilant son nom, « beaucoup auraient été scandalisés de voir un petit jeune manquer de respect à quelques noms vénérés⁷¹³ ». En effet, les théories économiques développées dans le traité s'opposent à celles de la plupart des économistes contemporains, alors reconnus et « vénérés ». Le jeune âge constitue donc, dans ce monde savant, hiérarchisé et respectueux du principe d'autorité des maîtres, une faiblesse certaine, renforcée par l'insolence qu'il présuppose. Et certains lecteurs, nous l'avons vu, ne restent pas fidèles à leur avis en découvrant l'identité de l'auteur. Porter le masque du vieux sage permet ainsi à Galiani de s'assurer d'une bonne réception de l'œuvre, et de la diffusion de ses idées.

L'édition de 1780 est alors l'occasion de dévoiler cette mise en scène et les procédés de simulation mis en oeuvre. Galiani accompagne son lecteur dans ce parcours de déchiffrement du texte, en indiquant les passages du livre dans lesquels il se donne l'apparence du savant expérimenté. Sa ruse se colore de divers mensonges, comme lorsqu'il écrit :

⁷¹² *Ibidem.*, p. 279. (« Allude questa frase alla privazione d'ogni soccorso e d'ogni consiglio altrui, a cui mi era volontariamente condannato per custodire il segreto. E qui voglio avvertire una volta per tutte che per meglio nascondermi, mi parve conveniente fingere quasicché l'autore del libro fosse uomo grave, di matura età, combattuto e stancato dall'avversa fortuna, e giunto al tedio d'un mondo troppo ben conosciuto ; e valsemi tanto questa finzione ed innocente malizuola, che niuna cosa giovò più a far applaudire il libro, e a non lasciar indovinar l'autore. Senza questo avviso non s'intenderebbe la ragione di alcune frasi sparse nel libro, e principalmente di quella che è alla fine del capo IV del secondo libro, pag. 157, che punto non mi si conveniva allora, e Dio non voglia ch'abbia mai a convenire al tenore del breve resto di mia vita »).

⁷¹³ *Ibidem* p. 278.

Mais il suffit. J'ai dit le reste dans un autre de mes ouvrages, qui porte sur tout l'art de gouverner, que je n'hésiterai pas à publier si la malignité du sort qui m'accable et qui m'écrase presque, me laisse quelque répit, à défaut de changer⁷¹⁴.

[...]

Comme je l'ai signalé précédemment, pour empêcher que l'on devine l'auteur du livre, j'ai voulu employer tous les artifices afin de laisser croire qu'il s'agissait de l'ouvrage d'un homme d'âge avancé. Aussi ai-je donné comme écrit par moi un autre livre sur l'art de gouverner, parce qu'il semblerait en effet impossible qu'un jeune homme de vingt-et-un ans en ait déjà écrit deux. La ruse a réussi⁷¹⁵.

Galiani va plus loin encore, en précisant avoir vraiment eu le projet d'un tel traité :

Comme les esprits juvéniles sont enclins à se lancer dans des entreprises qui excèdent de beaucoup leurs forces, et dont ils ont à peine à prendre la mesure, j'avais vraiment imaginé écrire un ouvrage sur toute la science politique, et j'en avais ébauché ou même élaboré de nombreuses parties. Ce qu'il y avait de moins imparfait a été transporté dans ce livre, et y a pris place sous forme de digressions, comme à propos des taxes, du luxe, et autres [...]. J'ai encore quelques autres choses dans mes papiers, mais je n'ai jamais écrit l'œuvre complète⁷¹⁶.

Si cet ouvrage sur l'art de gouverner reste à l'état de brouillon⁷¹⁷, Galiani précise ce qui l'a dissuadé d'en venir à bout : « l'immensité de la tâche, le danger de dire la vérité, la peur de rougir devant les flagorneurs, le tourment de devoir retenir ma plume⁷¹⁸ » – passage montrant bien qu'une diffusion de ses principes n'était pas sans risques.

La *simulatio* ne s'effectue pas seulement par le biais de mensonges : le Napolitain a recours aussi à des artifices rhétoriques. Le style du traité, sa prose claire et soutenue, qui singent la manière de raisonner d'un érudit expérimenté, aboutissent à un véritable camouflage textuel. Feindre d'être un « vieux savant » répond alors autant à l'impératif de

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 126. (« Basti questo qui. Il restante è da me disputato in altra opera, che comprende l'arte intera del governo, la quale, quando la malignità della sorte che mi opprime, e quasi mi schiaccia, non dico si cangiasse, ma intermettesse alquanto, non dubiterei di pubblicare »).

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 296. (« Siccome ho avvertito qui sopra, per non lasciar indovinar l'autor del libro, mi piacque usar ogni arte a farlo credere lavoro d'uomo d'avanzata età. Perciò detti, come già da me composto, un altro libro sull'Arte del governo, perché sarebbe parso in fatti impossibile che un giovane di ventun'anni ne avesse già fatti due. Linganno riuscì »).

⁷¹⁶ *Ibid.* (« Siccome sono gli animi giovanili proclivi alle intraprese di gran lunga maggiori di quelle delle loro forze, che mal sanno misurare, aveva io veramente imaginato scriver su tutta la scienza politica, e molte parti ne avea o sbozzate o ammanite. Il meno imperfetto fu trasportato in questo libro, e messovi in forma di digressioni, come son quelle su' dazi, sul lusso, ed altre [...] Qualche altra cosa rimane tralle mie carte : ma l'opera tutta non è mai da me stata fatta »).

⁷¹⁷ *Dell'arte del governo*, publié dans *Della moneta*, par Alberto CARACCILO et Alberto MEROLA, *op.cit.*, p. 390-391.

⁷¹⁸ *Della moneta, op.cit.*, p. 297. (« L'immensità del lavoro, i pericoli della verità, il rossore delle adulazioni, il tormento delle reticenze »).

prudence menant à dissimuler son identité, qu'au souhait de communiquer ses idées de la manière la plus efficace et légitime. Cela l'autorise à raisonner en refusant tout principe d'autorité, en dépit des positionnements des savants reconnus. Le masque a donc pour fonction de permettre à l'abbé de développer ses idées selon une réflexion rationnelle, mature et empiriste. En ce sens, l'ingratitude – partiellement corrigée dans l'*Avis* de la deuxième édition⁷¹⁹ – dont Galiani fait preuve à l'égard de ses sources et des auteurs qui l'ont précédé peut être relue à la lumière de la feinte d'un homme mûr possédant tous les outils pour se fier à la seule autorité de sa raison. Bien sûr, le masque a aussi pour effet de confronter le monde savant napolitain à ses préjugés et ses scléroses, face au rejet des nouvelles théorisations et des jeunes savants.

Si l'on tient compte du masque derrière lequel se cache l'auteur, une remarque s'impose à propos de la conclusion de l'ouvrage, considérée par Franco Venturi comme une « fausse note », à cause du scepticisme de l'abbé envers toute réforme⁷²⁰. Se référant aux derniers mots du *Prince* (« car l'antique valeur dans les cœurs italiques n'est pas morte »)⁷²¹, Galiani oppose à Machiavel une autre citation du poète Pétrarque : « l'Italie est vieille et elle tend à la barbarie⁷²² ». À la lumière de la « feinte » avouée par l'abbé, on pourrait se demander si cette note de « pessimisme », visant à dénoncer la quantité innombrable de propositions des partisans des réformes, « causes de déclin » selon lui, pourrait relever en partie de la dissimulation : étant travesti en vieux sage, Galiani se doit de jouer au sceptique vis-à-vis de toute solution. De même, *Della moneta* pourrait se lire, dans certains passages, comme un texte polysémique, à cause des artifices littéraires et de l'ironie déclenchée par cette « feinte » littéraire : lorsqu'on garde en considération la fausse identité, le message peut parfois se transformer. Ces procédés témoignent de ce que Léo Strauss qualifie d'« art d'écrire » dans une situation de contrainte, renvoyant aux techniques, équivoques et désaveux qui enrichissent un texte. Dans son édition de 1780, Galiani crée une complicité avec le lecteur, en orientant son interprétation du traité et en lui montrant les difficultés qu'il pourrait rencontrer.

À bien des égards, l'anonymat de *Della moneta* montre qu'il ne suffit pas à un jeune débutant de cacher son identité pour abuser le « grand public », suciter sa curiosité et faire taire les contradicteurs. Il faut aussi simuler être une personnalité connue et estimée.

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. XXXII.

⁷²⁰ Franco VENTURI, *Settecento riformatore... op. cit.*, p. 502.

⁷²¹ Niccolò MACHIAVELLI, *Prince* [1532], dans *Opere*, éd. par Corrado Vivanti, Torino-Paris, Einaudi-Gallimard, 1997, p. 192.

⁷²² *Della moneta, op.cit.*, p. 265.

5.1.2 L'anonymat des *Dialogues sur le commerce des blés*

En 1750, Galiani se sert de l'anonymat pour se faire connaître, vingt ans plus tard, devenu un auteur célèbre, il publie son second ouvrage économique. Pourquoi alors recourir de nouveau à l'anonymat ? Les *Dialogues sur le commerce des blés* paraissent en effet sans nom d'auteur en 1770, sous la protection du lieutenant de police Sartine et avec une fausse adresse à Londres, alors que le véritable éditeur est le parisien Merlin. La rédaction de cet ouvrage a lieu entre les mois de novembre 1768 et juin 1769. Le 29 mai 1769, Galiani est rappelé à Naples et doit donc quitter la capitale française en laissant le manuscrit inachevé aux mains de Louise d'Épinay et de son ami Diderot, qui acceptent de se charger des dernières révisions et de l'impression. Les démarches pour la publication des *Dialogues*, et la question philologique des corrections effectuées par les deux amis du Napolitain ont notamment été étudiés par Philippe Koch et Fausto Nicolini⁷²³.

On s'intéressera ici surtout à la manière dont l'auteur cache son identité tout en attendant son dévoilement, et à ses préoccupations liées au remaniement de l'ouvrage par des tiers. Ses échanges avec la République des Lettres permettent de documenter ces questions, en gardant à l'esprit que l'abbé était convaincu que la correspondance avec Madame d'Épinay ferait l'objet de lectures publiques ainsi que d'une publication.

Un anonymat notoire ?

La correspondance avec Louise d'Épinay, entamée en 1769 lorsque Galiani retourne à Naples, témoigne de l'intérêt, ou plutôt de l'impatience avec laquelle Ferdinando suit *in absentia* les vicissitudes du manuscrit. En se plaignant d'être loin de Paris, de ses amis et principalement de son œuvre, Galiani réclame des nouvelles concernant le « terrible défilé de la révision » des *Dialogues*. L'épistolière répond à ses réquêtes :

⁷²³ La question philologique des *Dialogues sur le commerce des blés* demeure complexe, du fait que le manuscrit laissé par Galiani à Madame d'Épinay a été corrigé par elle et par Diderot. Philip Koch a démontré que le manuscrit a probablement été recopié, dans un premier temps, par le secrétaire de cette dernière, Mayeul. Le texte est ensuite corrigé avant d'être livré à Merlin (*Dialogues entre M. Marquis de Roquemaure et M. le chevalier Zanobi*. The autograph manuscript of the *Dialogues sur le commerce des bleds* diplomatically edited with introduction, notes and appendices by Philip KOCH, *Analecta Romanica*, Heft 21, Frankfurt am Main, Klostermann, 1968). Fausto Nicolini s'oppose à cette interprétation : selon lui, des deux textes manuscrits, le second a été envoyé par Galiani même, cette dernière copie étant corrigée par Madame d'Épinay et Diderot et par la suite envoyé à Merlin (*Dialogues sur le commerce des bleds giusta l'edizione principes de 1770 con appendici illustrative*, éd. par Fausto NICOLINI, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959).

Je l'ai lu ; j'ai jugé comme lui, je l'ai fait lire à deux hommes de goût sans dire comme vous l'imaginez bien le mot qu'il fallait taire. Ils en ont été ivres exactement ivres. J'y avais trouvé encore quelques endroits un peu lâches, ils l'ont senti de même et m'ont assuré que les trois ou quatre plaisanteries que M. de S[artine] avait remarquées nuiraient en effet à l'ouvrage. Dès le lendemain nous nous sommes enfermés le Philosophe et moi et depuis onze heures du matin jusqu'à minuit sans relâche nous avons lu et corrigé avec le plus grand soin⁷²⁴.

On retrouve ici la démarche caractérisant la publication anonyme de *Della moneta* : écouter les commentaires des « hommes de goût », tout en restant caché. Madame d'Épinay se doit de « faire écran » et de garder la confiance, tandis que l'abbé ne cesse de s'enquérir de sa « bombe » – ainsi définit-il ses *Dialogues*. Il ne mésestime en rien les effets d'un ouvrage critiquant la politique de libéralisation du commerce. Les enjeux, comme pour *Della moneta*, sont politiques et économiques, d'autant plus que les théories des *Dialogues* sont formulées après l'échec des réformes de Bertin, en faveur de la libre circulation des grains en France en-1763-1764, responsables d'une récession économique qui a atteint son paroxysme en 1768-1769. Les lettres de l'abbé ne font toutefois que peu référence à la censure ou aux problèmes d'impression : son entourage s'occupe de toutes les démarches et il se montre surtout inquiet à l'égard de sa réputation.

Dans sa lettre suivante, certainement vexé par la remarque sur les « endroits un peu lâches », Galiani rappelle les circonstances difficiles de la rédaction :

Quand on saura, dans quel affreux état de chagrins, et d'accablement d'esprit ce malheureux ouvrage a été conçu, fait, achevé ; à quel point il est un avorton, on n'aura rien à dire à l'auteur et les éditeurs auront toujours plus de mérite à l'avoir laissé tel quel, que s'ils avaient retouché. J'attends à présent avec impatience les nouvelles du marché, et celles de la réussite de la chose⁷²⁵.

Galiani est soucieux de sa gloire, quand bien même il déclarait dans un courrier précédent ne pas être intéressé par celle-ci (« dont je me fiche⁷²⁶ »). Dans les semaines qui suivent, il s'informe des étapes de la publication ; Madame d'Épinay lui répond promptement et évoque certaines difficultés, comme l'impossibilité de lui envoyer des feuilles pour des relectures, comme il l'avait demandé⁷²⁸. En décembre 1769, son amie lui écrit que l'ouvrage

⁷²⁴ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani, (26 juillet 1769), *Correspondance, op.cit., op. cit.*, vol, I, p. 59-60.

⁷²⁵ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (14 août 1769), *Ibidem*, p. 61.

⁷²⁶ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (17 juillet 1769), *ibid.* p. 57.

⁷²⁸ Le 29 septembre 1769, Madame d'Épinay écrit à Galiani qu'« il n'y a plus que le dernier dialogue à imprimer et quatre ou cinq pages de l'avant-dernier » en ajoutant qu'il faut une « sévère révision » après le « premier tirage » à cause de certaines fautes. *Ibid.*, p. 77-79.

« est annoncé à la société sans nom d’auteur et l’on attend avec une impatience infinie », ajoutant que Grimm propose des corrections pour une seconde édition, dans le cas où le livre aurait du succès⁷²⁹. Dès sa sortie, on s’interroge sur l’auteur des *Dialogues* notamment Voltaire –, des rumeurs commencent à circuler⁷³⁰. Pour autant, il ne s’agit pas réellement ici d’un anonymat « transparent », pour reprendre une expression de Gianluca Mori, autrement dit d’un « résidu d’une mentalité aristocratique » ne rendant pas nécessaire la mention de l’auteur sur le frontispice, tout le monde le connaissant déjà⁷³¹. Mais la circulation relativement rapide d’informations dans la République des Lettres rend « fragile » l’anonymat, comme le souligne Anthony McKenna⁷³². Et, en effet, l’auteur est connu au mois de janvier 1770 ; cette lettre de Galiani le précise :

À propos, puisqu’on sait l’auteur, je me flatte que vous n’aurez pas manqué de dire à mes amis dans quelles circonstances fâcheuses ce malheureux enfant a été conçu, et avorté. Je ne sais pas moi-même ce qu’il est. Je n’ai pas pu le lire une seule fois de sang-froid. J’avais laissé le manuscrit original dans vos mains, ainsi je n’en sais rien. Cela ne fait rien au public, mais j’espère que mes amis le liront avec plus d’indulgence, et en un mot pourvu que la lecture leur retrace le souvenir du son de ma voix, de mon dialogue, de mes gestes. Voilà tout ce que je demande⁷³³.

Notons la demande d’« indulgence » par laquelle Galiani tente de se soustraire aux critiques éventuelles de ses connaissances, public restreint différent du « grand public ». Le Napolitain ne mentionne pas les corrections de Madame d’Epinay et de Diderot, le « monde » parisien en étant informé. L’abbé met en avant sa propre inspiration en définissant l’ouvrage comme son « enfant ». Dans une autre lettre il s’exclame en s’extasiant devant son propre génie⁷³⁴ : « Je le lirai, je m’extasierai et je dirai : “possible que j’aie eu tant d’esprit ! Qui est-ce qui le croira !” »⁷³⁵.

⁷²⁹ Louise d’Epinay à Ferdinando Galiani (24 décembre 1769), *ibid.*, p. 106.

⁷³⁰ Voltaire à Friedrich Melchior Von Grimm, 12 janvier 1770 : « J’ai cru lire, mon cher philosophe, tantôt Platon, tantôt Molière. Je me trompe fort ou le nom de l’auteur commence par un L. Si j’ai tort le temps me l’apprendra. Quoi qu’il en soit je vous remercie du fond de mon coeur de m’avoir fait lire un ouvrage qui m’a autant instruit qu’amusé », *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. par Théodore BESTERMAN, Banbury, Oxford, 1974, t. 35, p.120.

⁷³¹ Gianluca MORI, « Anonymat et stratégie de communication : le cas de Pierre Bayle », dans Anthony MCKENNA (dir.), *Anonymat et clandestinité aux XVII^e et XVIII^e siècles: avec les actes de la journée de Créteil du 11 juin 1999*, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 27.

⁷³² Anthony MCKENNA (dir.), *Anonymat et clandestinité aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 16.

⁷³³ Ferdinando Galiani à Louise d’Epinay (27 janvier 1770), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p. 111-112.

⁷³⁴ Martha WOODMANSEE, « The genius and the copyright : economic and legal conditions of the emergence of the author », *Eighteenth-century studies*, 1984, 17/4, p. 426-27.

⁷³⁵ Ferdinando Galiani à Louise d’Epinay (18 septembre 1769), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p. 71.

Alors qu'il s'attribue la paternité de l'ouvrage lorsque ce dernier rencontre la faveur des lecteurs, il en va autrement lorsqu'il est question de justifier les éventuelles fautes ou lorsqu'il n'est pas sûr du résultat final. Cette lettre à son ami Lorenzo Mehus révèle toute l'ambiguïté de l'attribution :

Il est très vrai que *Les Dialogues sur le commerce des bleds* est une chose à moi, mais en croquis et non pas limée, interrompue par mon départ indésiré de Paris, le manuscrit fut laissé dans les mains d'une femme qui, huit mois après mon départ, l'a fait imprimer sans que j'ai eu le temps de le retoucher. C'est une loi en France, que les livres touchant les matières économiques et politiques s'impriment avec la date d'un Pays étranger bien qu'ils aient passés par toutes les filières des révisions, comme il est arrivé au mien. Vous trouverez quelques exemplaires à Gênes dans les mains de mon ami Pietro Paolo Celesia et ainsi vous l'aurez plus tôt, et peut être à Paris est écoulée l'édition de Merlin qui en fut l'imprimeur⁷³⁶.

L'implication de Diderot est ici ignorée, alors qu'il a bien participé au travail de correction et de *labor limae*. Galiani se montre très soucieux de sa réputation en insistant une fois de plus sur les conditions de rédaction et afin d'excuser les imperfections que des lecteurs attentifs pourraient déceler. *Les Dialogues* ayant circulé par l'intermédiaire de Grimm et de Diderot, le Napolitain, qui est alors une personnalité connue en Europe, se doit de veiller tout particulièrement à la qualité de ses écrits. Le même souci apparaît lorsqu'il justifie la fausse adresse des *Dialogues* par les usages de publication en France⁷³⁷ : l'abbé n'appréciait guère les moyens « clandestins » de publication des imprimées. Il s'agit d'un détail non négligeable : l'anonymat, les fausses adresses et, comme nous le verrons plus tard les pseudonymes, ne signifient pas seulement « clandestinité » ; ces escamotages se chargent d'autres fonctions : ils peuvent être au service de la curiosité, par exemple, en l'éveillant lorsqu'il est question de deviner un auteur en fouillant dans le répertoire des auteurs déjà célèbres. Galiani tient compte de cela. La manière dont il attend le dévoilement de son nom par des tiers, laisse apparaître une volonté de briller en public, notamment dans le cercle restreint de ses amis.

⁷³⁶ Ferdinando Galiani à Lorenzo Mehus (7 mai 1771), Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Lorenzo Mehus Carteggio, op. cit.* (« È verissimo che *Les Dialogues sur le commerce des bleds* è cosa mia, ma sbozzata e non limata, interrotta dalla mia inopinata partenza da Parigi, fu lasciato il manoscritto in mano d'una donna la quale otto mesi dopo la mia partenza lo fece in Parigi stampare senza che io avessi avuto tempo di ritoccarlo. È legge in Francia che libri di materie economiche e politiche si stampino con data di paese straniero quantunque siano passati per tutte le trafilie delle revisioni, come è avvenuto al mio. Ella ne troverà qualche esemplare in Genova in mano del mio amico Pietro Paolo Celesia e così lo avrà più presto, e forse in Parigi è smaltita l'edizione da Merlin che ne fu lo stampatore »).

⁷³⁷ Françoise WEIL, « L'anonymat du libraire-éditeur à la fin du XVIII^e siècle », dans Bérengère PARMENTIER (dir.), *L'anonymat de l'œuvre (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 63-68.

Le « célèbre auteur » des Dialogues sur le commerce des blés

L'anonymat des *Dialogues* a pour particularité de se répercuter sur d'autres ouvrages de l'auteur, où il est préservé, tout en participant à son dévoilement. Une brochure d'histoire naturelle décrivant les matériaux du Vésuve, jugée comme une oeuvre mineure, est ainsi publiée, à l'insu de Galiani, sous le titre : *Catalogo delle materie appartenenti al Vesuvio contenute nel Museo con alcune osservazioni. Opera del celebre autore de' Dialoghi sul Commercio de' Grani, Londra, 1772*⁷³⁸. Le libraire-éditeur masque le nom du Napolitain⁷³⁹, mais précise qu'il est le « célèbre auteur » des *Dialogues* dans son titre et, dans la préface, rappelle sa notoriété auprès des cours européennes, du fait de ses ouvrages de littérature et d'économie politique. Il s'agit là d'une opération commerciale de la part du libraire, tirant profit de la renommée de l'auteur.

Galiani a rédigé le *Catalogo* durant sa jeunesse : dès 1755, il s'intéresse à la géologie du Vésuve, et envoie au pape Benoît XIV une collection de roches d'origine volcanique accompagnées d'une description⁷⁴⁰. S'il qualifie cet ouvrage de « *bagatella* », il juge pourtant qu'il aurait mérité une meilleure édition, plus « méditée⁷⁴¹ » :

Il a été ainsi imprimé à mon insu l'un des manuscrits sur le Vésuve que j'ai écrit il y a dix-sept ans. J'aimerais savoir s'il s'est bien vendu et si le libraire qui l'a publié en a envoyé quelques exemplaires ici à Naples et, dans ce cas, à quel libraire. Je pose cette question, car je me vois dans la nécessité d'en faire publier une nouvelle édition à Naples afin de corriger les erreurs de celle de Florence, ainsi que pour faire quelques ajouts devenus nécessaires au fil des années ; mais je ne voudrais pas causer préjudice à cet imprimeur à qui, quoiqu'il ne mérite aucune compassion pour avoir imprimé un ouvrage à l'insu de son auteur, je suis pourtant redevable pour avoir considéré digne d'impression l'un de mes écrits qui est, à mon avis, imparfait et à peine ébauché. Les circonstances m'ont obligé à l'écrire en tout juste dix-huit jours⁷⁴².

⁷³⁸ *Catalogo delle materie appartenenti al Vesuvio contenute nel Museo con alcune osservazioni. Opera del celebre autore de' Dialoghi sul Commercio de' Grani, Londra, [mais Firenze], 1772. Le manuscrit de cette brochure se trouve à la BSNSP, Ms XXIX, C, 5.*

⁷³⁹ Gateano MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, Milano, Pirola, 1852-59, 3 voll. (vol. 1, p. 184).

⁷⁴⁰ BSNSP, XXX, C, 12, f°3. Pour le remercier le Pape donna à Galiani de nouveaux bénéfices ecclésiastiques.

⁷⁴¹ Ferdinando Galiani à Lorenzo Mehus, 7 décembre 1773, dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Lorenzo Mehus, op. cit.*, p. 105-106 : « Quella bagatella sul Vesuvio da me fatta nel 1755 e costà stampata l'anno passato, anche meriterebbe un'edizione più meditata. Dio mi dia forza e voglia di farla. In verità la società di Cannibali, di Antropofagi, di Ciclopi che mi circonda, mi svoglia affatto dalle lettere, e poi ho tante consulte, e tanto invano ».

⁷⁴² *Ibidem*, (15 dicembre 1773), p. 103-104. (« È stato costi' stampato senza mia saputa un mio manoscritto sul Vesuvio fatto da me fin 17 anni fa. Sarei curioso di sapere se abbia avuto smaltimento, e se il librajò che lo ha pubblicato costi' ne ha mandato qui in Napoli qualche numero di esemplari, ed a qual nostro librajò ne abbia indirizzati. Fo' questa domanda perché mi veggo nella necessità di farne una nuova edizione in Napoli per

Tandis que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle la réclamation des droits d'auteur renseigne sur les rapports, parfois difficiles, entre libraires et auteurs – bien que différents d'un pays à l'autre⁷⁴³ –, Galiani ne semble pas vouloir entamer une telle procédure. Il apparaît plutôt flatté de l'impression de son ouvrage et soucieux de savoir si des exemplaires ont été vendus, indice d'un succès qui le préoccupe. Le Napolitain manifeste également le souhait de remanier un texte écrit longtemps auparavant et reconnaît ses possibles imperfections, ne serait-ce que pour, une fois de plus, se mettre à l'abri des critiques. Là encore il invoque les mauvaises conditions de sa rédaction.

Conscient de sa célébrité, il veille à ce qui est publié, même de manière masquée, car le nom d'auteur engage une mise en rapport des textes de la même plume, ce que Michel Foucault désigne comme la « fonction classificatoire » du nom d'auteur⁷⁴⁴. Chaque texte contribue donc à enrichir l'identité de l'auteur en lui donnant plus de célébrité.

5.2 Pseudonymes : les métamorphoses de Galiani

Dispositif largement employé par les libertins érudits, le pseudonyme entend souvent marquer, encore au XVIII^e siècle, le caractère hétérodoxe d'un ouvrage : il suffit de penser au baron d'Holbach ou à Voltaire, attribuant leurs livres à des libres penseurs décédés depuis quelques années, pour remarquer cette fonction symbolique outre que prudentielle. Plus encore que l'anonymat, le faux nom est susceptible de désorienter et de leurrer le lecteur surtout lorsqu'il appartient ou a appartenu à une personne réelle. Or chez Galiani, ce subterfuge n'est pas utilisé pour publier un contenu subversif, notamment religieux, mais pour faire imprimer des textes littéraires ou économiques. C'est, dans tous les cas, une pratique courante ; ce qui invite à en interroger les raisons et fonctions. Du pseudonyme « Ernesto Freeman » à « Onofrio Galeota », l'abbé ne témoigne pas uniquement d'une passion pour le déguisement, se servant à la fois de noms inventés et de personnages existants. Pourtant les études à ce sujet ont surtout mis l'accent sur la « légèreté » de l'auteur, voyant dans le recours

corriggere gli errori di quella di Firenze, e per far qualche addizione divenuta necessaria dopo il corso di tanti anni ; ma non vorrei far un gran danno a codesto stampatore che sebbene non meriterebbe compassione per aver stampata un'opera senza saputa dell'Autore pure gli sono obbligato per aver creduta degna delle stampe una cosa mia, a parer mio assai imperfetta e soltanto sbazzata. Fui in circostanze di doverla fare in soli 18 giorni di tempo »).

⁷⁴³ Marie-Claude FELTON, *Maîtres de leurs ouvrages. L'édition à compte d'auteur à Paris au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation Oxford, 2014.

⁷⁴⁴ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*

au faux nom une manière de s'amuser⁷⁴⁵. Confronter les différents pseudonymes, tenir compte de la nature et du contenu des textes concernés et les insérer dans une perspective diachronique révèle une situation plus complexe, qui conduit à analyser les repercussions de l'usage des faux noms sur le contenu des ouvrages, mais aussi la manière dont ces identités fictionnelles influencent Galiani lui-même.

Autour d'un obélisque solaire : une discussion érudite d' « Ernesto Freeman »

Galiani a recours au pseudonyme dès sa jeunesse napolitaine. En 1750, un an avant la publication de *Della moneta*, il se cache sous le faux nom d' « Ernesto Freeman », dont il n'a pas été possible de déterminer s'il est inventé ou s'il correspond à une personne réelle. Il ne s'agit pas d'un traité, Galiani étant occupé à la rédaction de son ouvrage économique, mais d'un échange de lettres avec l'érudite florentin Angelo Maria Bandini – collaborateur du journal *Novelle letterarie* avec Giuseppe Lami – et l'abbé Boscovich, professeur de mathématiques au Collegio dei Gesuiti à Rome et expert en astronomie⁷⁴⁶. Cette correspondance s'inscrit dans le contexte de la découverte, en 1748, de l'Obélisque de Sesostri, amené à Rome par Octave Auguste en 30 avant notre ère et placé dans le Champ de Mars. S'ensuivent une multitude de recherches archéologiques, astronomiques et mathématiques et Angelo Maria Bandini publie l'opuscule *Dell'obelisco di Cesare Augusto scavato dalle rovine del Campo Marzio*, à la fois étude historique et descriptive. Cet ouvrage est aussi enrichi de calculs astronomiques et mathématiques tentant d'éclairer la fonction de l'obélisque – s'agit-il d'une méridienne ou d'une horloge solaire ? –, parmi lesquels ceux de Ludovico Antonio Muratori. À sa lecture, Galiani décide, tout en ne dévoilant pas son identité, de s'impliquer dans la querelle en exprimant son propre avis.

Précisons que les lettres d' « Ernesto Freeman » ne sont pas privées : la *Lettera al Sig. Abbate Angelo Maria Bandini sopra il libro « De Obelisco Caesaris Augusti e Campi Martii rudibus nuper eruto Commentarius »*, datée du 4 mai 1750, paraît dans le *Giornale de'*

⁷⁴⁵ Benedetto CROCE, « Opuscoli e disegni giocosi dell'abate Galiani... », *op. cit.*, p. 287-289 ; Augusto PLACANICA, « Ferdinando Galiani e il vero e falso Onofrio Galeota tra bizzarrie vesuviane e catastrofi calabresi », *Studi Storici Meridionali*, 1983, II, p. 49-79 ; Michele MARI (éd. par), *Ferdinando Galiani*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2007.

⁷⁴⁶ Une partie de ces lettres demeurent manuscrites à la Biblioteca Marucelliana de Florence, « Carteggio Bandini », B. I.27.V/8, f°288r-289v ; 290r-293v ; 294r-295v. Une partie de ses lettres a fait l'objet d'une publication d'Alessandro Ademollo : bien qu'il se pose des questions sur l'emploi du pseudonyme par l'abbé, Ademollo esquisse une analyse approfondie en se limitant à la publication de certaines missives de Galiani (Alessandro ADEMOLLO, « Galiani e l'obelisco solare », *Raccolta di scritti varii inviati per nozze Beltrani-Jatta e pubblicati dall'avvocato Niccola Festa Campanile*, Trani, Vecchi, 1880, p. 79-115).

Letterati en 1751. L'objectif est, une fois de plus, de se faire connaître en restant caché : « ça ne me déplaît pas d'être nommé, alors que je resterai toujours (comme je le mérite) inconnu », écrit « Freeman⁷⁴⁷ ». La modestie dont l'abbé fait preuve n'est guère sincère, comme nous l'avons vu à propos de *Della Moneta*. Certes, il était à cette époque inconnu de la plupart des hommes de lettres, ou plutôt connu comme le neveu de Celestino Galiani. Cacher son nom sous un pseudonyme lui permet de faire une entrée prudente dans le monde savant, en éveillant la curiosité, en exprimant ses idées avec une certaine liberté tout en se placant au-dessus des disputes érudites.

Dans la première lettre que Ferdinando envoie à Angelo Maria Bandini, il se présente comme un citoyen de la République des Lettres :

Monsieur, j'ai toujours cru, que les hommes appliqués à l'étude des sublimes connaissances, n'ont pas besoin de se connaître de vue, afin de commencer à avoir société ensemble. L'uniformité du génie, la nature des études qu'ils cultivent, les rendent unis ; puisque, sans se communiquer les découvertes et les difficultés, on ne peut même pas faire un long voyage. Donc ne vous étonnez pas si moi, sans m'être fait connaître, je me présente devant vous⁷⁴⁸.

L'abbé se donne l'allure d'un homme d'expérience, sans pour autant être connu de son correspondant. Sous le pseudonyme d'« Ernesto Freeman », il peut déployer ses vastes connaissances sur la fonction de l'obélisque : il emploie de nombreuses notions mathématiques et historiques, en discutant les passages précis de l'œuvre de Pline l'Ancien qui fait l'objet, selon lui, de lectures erronées.

Giuseppe Bandini, frère d'Angelo Maria, lit la première lettre d'« Ernesto Freeman » en admirant la manière dont l'auteur écrit avec « toute la civilité et la liberté », deux éléments nécessaires pour contrer les érudits impliqués dans la querelle. La critique de ces derniers est d'ailleurs récurrente chez le Napolitain, surtout lorsqu'il s'agit de mettre en évidence leur mauvaise interprétation des textes. Galiani-Freeman est qualifié de « philosophe tranquille, qui aime rechercher la vérité librement, mais sans clameurs ni compétitions⁷⁴⁹ ». Le refus de tout esprit de compétition rappelle la fausse « modestie » dont il fait preuve en

⁷⁴⁷ *Ibidem.*, (24 novembre 1750), publiée par Alessandro ADEMOLLO, *op. cit.*, p. 99 « Non mi dispiace esser nominato, mentre sempre resterò a molti (come merito) ignoto ».

⁷⁴⁸ Ferdinando Galiani à Angelo Maria Bandini, *ibidem*, p. 84. (« Monsieur, io ho sempre creduto, che gli uomini applicati allo studio delle sublimi cognizioni, non hanno bisogno di conoscersi di vista, per cominciare ad aver società insieme. L'uniformità del genio, la natura degli studi che coltivano, li rende uniti ; perchè senza comunicarsi le scoperte e le difficoltà, non può almeno far lungo viaggio. Quindi non s'ammirerà ella se io senza esserle affatto conosciuto me le presenti davanti »).

⁷⁴⁹ Giuseppe Bandini à Angelo Maria Bandini (22 août 1750), *ibidem*.

publiant anonymement *Della moneta*, cette attitude lui permettant dans les deux cas de rehausser son statut de savant.

Le choix même d'un pseudonyme anglais n'est pas anodin : les penseurs d'Outre-Manche sont réputés pour leur profondeur philosophique et leur liberté d'esprit. Cela contribue à capter l'attention du lecteur et participe à la mise en scène de la *libertas philosophandi*, dont témoigne la présence d'ouvrages britanniques dans la littérature clandestine. « Ernesto Freeman » – dont le nom même fait allusion à la liberté de l'homme – l'affirme clairement : « plus j'aime la recherche de la vérité, plus je suis étranger à ces disputes éclatantes des érudits⁷⁵⁰ ». Ce pseudonyme sert donc à Galiani à exprimer sa propre libre pensée, libre puisqu'opposée aux calculs et aux idées de savants bien plus expérimentés que lui. Un *continuum* se dessine entre la fausse et la vraie identité : paradoxalement, sous des apparences trompeuses, il exprime sa véritable manière de penser, sa recherche passionnée de la vérité en dépit des opinions d'autrui, quand bien même il s'agirait d'autorités bien établies. Dans les lettres qui suivent, Galiani insiste sur son statut d'Anglais en faisant, par exemple, référence à un voyage à Pouzzole (*Pozzuoli*), Formies (*Formia*) et Gaète (*Gaeta*), et où il se dit étonné que ses compatriotes préfèrent l'Orient à ces lieux.

En dépit de ces subterfuges, des rumeurs circulent rapidement dans les cercles intellectuels et la tromperie de Galiani est découverte. Des accusations de plagiat se répandent même : on insinue que les lettres de « Freeman » ont été écrites par l'oncle Celestino, reconnu pour ses connaissances scientifiques. Une missive privée de Domenico Sgueglia, secrétaire de Celestino, à Ferdinando, témoigne de la portée de ces critiques :

Je ressens le tempérament de ce pays et je suis de plus en plus certain de l'opinion que j'en ai toujours eu, qu'il est infect, mais finalement il vaut mieux l'envie que la pitié et, aussi longtemps que vous serez obligé d'y rester, faites usage de la prudence qui vous est propre et que je n'ai pas besoin de vous inspirer, car je sais grâce aux lettres qui arrivent ici à notre Monseigneur que votre conduite est fort louable. J'aperçois encore le trait de plume jésuite de Boscovich : mais cela contribuera, au fil du temps, à augmenter l'honneur de Freeman⁷⁵¹.

Le cercle familial de Ferdinando, son oncle Celestino ainsi que son secrétaire, savaient donc que le jeune abbé se cachait derrière « Ernesto Freeman ». La prudence qu'on lui

⁷⁵⁰ Ernesto Freeman à Angelo Maria Bandini (25 octobre 1750), dans ADEMOLLO, *op.cit.*, p. 104.

⁷⁵¹ BSNSP, Ms, XXXI, C, 16, f°86v. (« Sento l'indole di cotesto paese, e mi confermo sempre più nell'antica idea d'infame, che sempre ne ho avuta, ma finalmnte meglio è invidia che pietà, e fin tanto che vi toccherà di starvi, fate uso della vostra prudenza : la quale non occorre, che io v'inculchi, sapendo per le lettere che di costà capitano a Monsignore nostro, che la vostra condotta è lodevolissima. Sento ancora il tratto gesuitesco di Boscovich : ma ciò conferirà col tempo a maggior onore del Freeman »).

recommande, encore une fois, est liée à la jalousie de gens de « ce pays » et aux difficultés qu'un auteur inconnu pouvait rencontrer en se manifestant de manière transparente. À la lumière de cet épisode, on peut interpréter différemment les critiques envers l'auteur de *Della moneta*, une fois son identité dévoilée. Son intervention rusée dans la dispute scientifique, en tant que « Freeman », a pu laisser des souvenirs chez ses lecteurs qui n'ont guère apprécié d'être dupés deux fois. Par ailleurs, on pourrait s'interroger sur les intentions de Ferdinando : participait-il à la querelle pour préparer le terrain pour *Della moneta* ? Ce faisant, il s'est fait connaître des hommes de lettres en montrant l'étendue de ses connaissances. Ou bien testait-il un mode opératoire ?

Toutefois, l'abbé ne mentionne jamais sa participation à cette discussion dans ses lettres adressées à d'autres correspondants. La querelle n'était pourtant pas anodine. Longtemps après, la fausse identité d'« Ernesto Freeman » fait encore parler d'elle et est rappelée par Dorotea Celesia, épouse de Pietro Paolo Celesia, dans une lettre du 30 avril 1778 à Galiani. En lui présentant un voyageur du nom de Freeman et qui désirait connaître des personnalités importantes à Naples, elle écrit : « Il m'a parut d'ailleurs que vous devez avoir un peu d'indulgence pour un Freeman, car il pourroit bien être du même sang que celui qui se distinguait avec éclat il y a à peu près vingt ans, à Rome dans une dispute littéraire, et qui Vous appartenoit, je crois de fort près⁷⁵² ». Tout en ironisant sur le lien de « sang » entre les deux Freeman, cette lettre témoigne de la résonance de la querelle et du rôle que Galiani y a tenu.

La fausse identité crée ici un espace de libre recherche de la « vérité » et de déploiement des connaissances. Elle permet à Galiani de dénoncer les disputes entre les savants, tout en faisant son entrée dans ce monde, qu'il moque et qu'il continue de critiquer, toujours caché sous un pseudonyme, à la fin de sa carrière, dans les années 1770.

Onofrio Galeota : Galiani « poète et philosophe » éclectique

Don Onofrio Galeota est très connu à Naples vers la fin du XVIII^e siècle : personnage assez extravagant, il se présente comme un poète et philosophe all'*impronto* (improvisateur) en publiant, principalement entre 1779 et 1798, de nombreux livres en dépit du peu de moyens dont il disposait⁷⁵³. Vivant modestement, Onofrio Galeota se vante pourtant d'avoir

⁷⁵² BSNSP, Ms XXXI, A, 13, f° 67r-67v.

⁷⁵³ Vincenzo MARTORANA, *Notizie biografiche e bibliografiche degli scrittori napoletani*, Naples, Chiurazzi, 1874, p. 209: « Galeota Onofrio, dalla nobile famiglia Galeota, viveva verso al fine del XVIII secolo, e fu

des origines nobles, d'être un Galeota, une illustre famille de l'Italie méridionale. Il n'est toutefois pas d'extraction aristocratique, comme l'a démontré Benedetto Croce⁷⁵⁴. Sa production est très variée et aborde des thèmes relatifs à la vie napolitaine, mêlant dialecte et italien, prose et poésie. Doté d'une culture modeste, Galeota dénonce très souvent les *mali costumi* (« mauvaises mœurs ») de Naples. Galiani ne choisit pas cette figure par hasard, mais bien parce qu'il est entre deux mondes, exprimant d'une façon populaire une attitude qui le rapproche des savants et des érudits tant méprisés par l'abbé. Et il n'est d'ailleurs pas le seul à convoiter son nom : à partir des années 1770, Galeota devient si célèbre que d'autres écrivains empruntent sa signature pour vendre leurs textes satiriques, quand bien même ses brochures se distinguent par la présence d'une gravure⁷⁵⁵. Pourquoi Galiani en vient-il à usurper à son tour son identité ?⁷⁵⁶.

Dans son opuscule intitulé *Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento che ci spaventò tutti coll'eruzione del Vesuvio la sera degli otto d'agosto 1779, ma (per grazia di Dio) durò poco, (Très effrayante description de l'effrayante frayeur qui nous effraya tous avec l'éruption du Vésuve le soir du 8 août de l'année courante, mais (par la grâce de Dieu) n'a pas duré longtemps)* l'abbé se cache derrière le nom « Onofrio Galeota », « *poeta e filosofo all'impronto* » (« poète et philosophe improvisateur »). La brochure reflète le goût pour les paradoxes et les plaisanteries de l'auteur satirique, mais réduire le choix de Galiani à cette proximité de ton serait réducteur. Ce n'est pas seulement pour s'amuser, contrairement à

contemporaneo del Galiani. Per quanto appare dalle sue opere, era uomo sciocco e semplice ; ma pieno d'entusiasmo, per comparir dotto, e scriveva, e stampava libri, zeppi di corbellerie, composti di latino, toscano - sic ! correggi : Italiano - e napolitano. Appena terminato un ammasso di sconessioni (che, egli, credeva esser cosa importantissima), vi appiccicava un titolo, e lo dava alle stampe, facendo dediche a chiunque gli capitava, fra i piedi. E, perché era, sempre, beffato, spesso impugnava la penna ; e, credendo di sferzare e satirizzare coloro, che l'avevano posto in ridicolo, forniva, egli stesso, nuova cagione di maggior divertimento. Intanto, presentando copie a dritta e a manca, chi per ischerzo, e chi, per compassione, le comprava ; e don Onofrio Galeota faceva quattrini ». Quant à l'origine noble d'Onofrio, Martorana fait une erreur qui sera par la suite corrigé par d'autres recherches telles que celles de Croce.

⁷⁵⁴ Benedetto CROCE, « Don Onofrio Galeota. Poeta e filosofo all'impronto », *Aneddoti e profili settecenteschi*, op.cit., p. 253. D'après des recherches menées à l'Archivio di Stato, Croce identifie la naissance d'Onofrio Galeota en 1732.

⁷⁵⁵ Augusto PLACANICA, « Ferdinando Galiani... », *op. cit.*

⁷⁵⁶ Il n'est pas facile de démêler ses textes publiés sous pseudonyme d'Onofrio Galeota : *Breve componimento in risposta della Comedia intitolata "Lo specchio degli avvocati napoletani in difesa delli Signori Ministri ed avvocati... composto dal Signor D. Onofrio Galeota*, Napoli, 1788 ; *D. Onofrio Galeota fa questa dedica per schiattiglia di quelli birbanti che anno detto che la baronessa Ripa, e il barone Ripa dicevano che no erano nipoti carnali*, Napoli [s.d.] ; *Dissertazione di storia reale, ed universale, di più linguaggi in versi, in prosa, ed in varie scienze, per istruire e dilettere tutt'il pubblico, per l'occasione del viaggio dell'andata e dell'entrata di S.M. il Re*, Napoli, [s.d.] *Emendazione degli errori spropositati di Napoli delle cantate de' sedili con altri soggetti, che li fa conoscere D. Onofrio Galeota uno per uno e ancora fa conoscere con li avvisi quelli che l'hanno maltrattato*, Napoli [s.d.] ; *Eruditissima dissertazione in risposta dell'altra intitolata Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento del Vesuvio... a' 17 di Gennaio 1780*, Napoli, (1780) ; *Guazzabuglio filosofarmonico o sia Miscellaneo verso-prosaico sulla probole, anti-probole, ed aneddoto forense di D. Onofrio Galeota poeta e filosofo all'impronto Fantasianopoli*, (i.e. Napoli), 1785.

ce que Croce avance à plusieurs reprises, que Galiani emploie ce pseudonyme⁷⁵⁷. Si ce livret est resté en marge de la plupart des analyses, à cause de sa « légèreté » et de sa dimension parodique, l'étude de la fonction du pseudonyme dans les stratégies littéraires de l'abbé donne à son contenu davantage de profondeur.

L'opuscule a surtout eu un écho napolitain, en raison du sujet qu'il évoque : l'éruption du Vésuve de 1779. Comme précédemment au XVII^e siècle, cet événement entraîne la production de nombreux discours littéraires et représentations figuratives, visant à ancrer le cataclysme dans l'histoire. Vincenzo Ferrone a montré que l'idée de nature, surtout dans la seconde moitié XVIII^e siècle, n'est pas uniquement un objet de science dans le monde napolitain, elle intègre aussi le discours politique et religieux⁷⁵⁸. L'angoisse soulevée par la catastrophe à Naples est fondée à la fois sur les phénomènes naturels et sur des phénomènes humains. Ceci transparaît, de manière ironique, dans le titre du livre de Galiani, où la répétition d'adjectifs ou de noms – « effrayant », « très effrayant » et « frayeur » – relève autant de la *mimesis* satirique du style d'Onofrio Galeota que d'une parodie critiquant les réactions apeurées de la population. Galiani reconnaît dans sa conclusion avoir utilisé un titre en décalage avec la gravité réelle de l'éruption, le recours à l'exagération étant nécessaire pour susciter la curiosité et la gonfler les ventes de l'opuscule.

Depuis l'Antiquité, divers savants – philosophes, historiens, mythologues et collectionneurs d'antiquités – ont témoigné leur intérêt pour le volcan. Leurs apports sont cependant contestés par Onofrio-Galiani qui leur reproche de ne pas avoir apporté de nouvelles connaissances. En tant que poète et philosophe « simple », Onofrio-Galiani, rejette même la légende de la mort de Pline l'Ancien, en dévoilant une forme naïve de scepticisme : « or, certains disent que le Philosophe Pline (moi toutefois je ne le crois pas), tant il vogua et se rapprocha, qu'il y mourut noyé »⁷⁵⁹.

La première fonction du pseudonyme « Onofrio Galeota » est donc de servir au dénigrement des lettrés, un motif récurrent chez Galiani, en mobilisant la simplicité et la causticité de l'improvisateur. Il exploite la culture modeste d'Onofrio Galeota pour construire un discours dont la spontanéité tranche avec les raisonnements des savants. Le Napolitain

⁷⁵⁷ Benedetto CROCE, « Note sulla letteratura italiana del Settecento. Opuscoli e disegni giocosi dell'abate Galiani », *Quaderni della Critica*, Bari, Laterza, vol. 3, n°7 (1947), p. 27-35.

⁷⁵⁸ Vincenzo FERRONE, *I profeti dell'illuminismo... op. cit.* p. 8: « L'immagine della natura, la percezione e la definizione della realtà acquistano pertanto in questo lavoro il significato di un paradigma generale e complessivo, divenendo una sonda preziosa, uno scandaglio efficace per delineare il disporsi delle costellazioni del sapere, il coagularsi di nuove strutture di pensiero, di interpretazioni collettive condizionate da una comune rappresentazione dell'universo ».

⁷⁵⁹ *Spaventosissima descrizione... op. cit.*, p. 7. (« Anzi certuni dicono che il Filosofo Plinio (io però non lo credo) tanto girò, e si accostò, che ci rimase morto ed affogato »).

montre ainsi l'écart entre l'éruption et les narrations, largement exagérées, qui en ont été faites :

On m'a raconté que, lors de l'éruption de 1631, les livres de l'époque, tous imprimés avec la permission des supérieurs, ont dit que la colonne de feu s'élevait à une hauteur de dix-sept milles. Or, je me dis que ou bien les éruptions qui avaient lieu à cette époque étaient plus puissantes que celles d'aujourd'hui, ou bien les sottises qu'on racontait étaient plus grosses que celles qu'on raconte aujourd'hui. Vraiment, dix-sept milles sont bien dix-sept milles. Maintenant ils ont dit qu'elle s'élevait à une hauteur de trois milles, et je n'y crois pas non plus, et j'affirme que ce fut beaucoup moins, peut-être même pas un demi-mille, mais je m'en remets à ceux qui l'ont mesurée puisque je ne veux pas y perdre ma conscience, et ces affaires de poids et mesures sont des sujets délicats, et combien il y en a qui vont en Enfer à cause d'une demi-canne, que le Seigneur nous en libère⁷⁶⁰.

Galiani œuvre ici en comparant l'éruption spectaculaire de 1631 avec celle de 1779 pour dépeindre un Onofrio Galeota incrédule, doutant de la véracité des descriptions antérieures et contemporaines⁷⁶¹. En exposant les faits comme Onofrio Galeota aurait pu le faire, Galiani relativise par la suite l'éruption et poursuit en brossant un portrait ridicule de la foule apeurée. Le comique de la description est dû à la caricature, même s'il use d'un langage réaliste et s'appuie sur de simples détails. Onofrio-Galiani joue au spectateur : toutefois l'objet de son attention n'est pas l'événement naturel en lui-même, mais la réaction des individus. Galiani critique vivement l'irrationalité de la peur induite par l'éruption : « la foule crie sans savoir pourquoi », et dépeint des femmes quasi possédées qui, peu de temps après, oublient la frayeur et les causes de celle-ci.

Si chaque calamité secoue effectivement la ville, à Naples la répétition des catastrophes renforce l'image d'une ville maudite : l'instabilité de la nature est indissociable de l'instabilité des choses. Tout en assumant un ton burlesque, ce texte renseigne sur les réactions humaines vis-à-vis d'un cataclysme naturel : la référence à la pénitence en dit beaucoup de la place donnée à la religion et à toute une série de rites et usages permettant aux hommes d'apaiser l'angoisse. Afin de montrer l'irrationalité des croyances napolitaines, le

⁷⁶⁰ *Ibid.* p. 15. (« Mi è stato avvisato, che quando fu l'eruzione del 1631, li libri d'allora, stampati tutti con la licenza de' superiori, hanno detto che la colonna di fuoco s'alzò diciassette miglia. Ora, io dico, una delle due, o l'eruzioni che si facevano in quelli tempi erano più grandi di quelle che si fanno adesso, o li spropositi, che si dicevano allora, erano più grandi di quelli che si dicono adesso. Veramente diciassette miglia sono diciassette miglia. Adesso hanno detto che s'alzò tre miglia, e io manco lo credo, e dico che fu meno assai, e forse non fu nemmeno mezzo miglio, però mi rimetto a chi l'ha misurata, perché io non ci voglio rimettere di coscienza, e queste cose di pesi e misure sono materie delicate, e per la mezza canna o quanti vanno all'Inferno, che il Signore ce ne liberi »).

⁷⁶¹ Karen DUTRECH, *Le Vésuve et Siant-Janvier : l'éruption de 1631 et ses représentations à Naples au XVII^e siècle*, thèse de doctorat en Histoire de l'art, Paris (EPHE), 2014.

sarcastique « Onofrio Galeota » énumère avec ironie les « pronostics » pouvant se réaliser suite à l'éruption, alors qu'il s'agit d'un simple événement naturel. Pour Galiani, les habitants avaient moins peur de l'éruption que « de ce qui pouvait arriver ».

Tandis qu'il y participe à sa manière, le Napolitain entend interroger la production pléthorique sur l'éruption. Le mépris de Galiani à cet égard apparaît dans une lettre à son ami florentin Lorenzo Mehus trois mois après l'événement :

Cette abrupte et soudaine giclée de lave liquide que le Vésuve éjecta le 8 août sera célébrée par les plumes de nos écrivains beaucoup plus que s'il y avait eu une vraie et puissante éruption. Jusqu'à maintenant on a mis en lumière les descriptions qu'on en a fait et qui ont été publiées, l'une du Père della Torre, l'autre de l'abbé D. Domenico Tata. Celle du Père della Torre ne mérite sans doute pas d'être diffusée à l'étranger. Celle du Tata, je l'ai donnée hier à un monsieur moscovite appelé Monsieur Kalicshoff, je l'ai prié de vous la remettre puisqu'il sera de passage à Florence. De plus, on attend sur le même sujet une description en italien et en français de D. Michele Torcia, une autre de Monsieur D. Giovanni Vivencio ; le chevalier Amilton en a envoyé une en langue anglaise à Londres pour qu'elle soit publiée. Finalement, sur ordre de la cour, l'abbé da Bottis, maître et professeur d'université en liturgie d'abord et en lithologie ensuite, est en train d'en rédiger une qui aura des prolongements. De mon côté, l'idée de m'élever à ces études si sublimes n'a même pas effleuré mon esprit. Je me suis enfermé dans les purs éléments grammaticaux du dialecte de ma patrie et je considère que ce n'est pas peu de chose que de connaître au moins cela⁷⁶².

Une affirmation hâtive – « il ne m'est même pas passé par la tête de m'élever à ces études si sublimes » – fait renier à Galiani l'écriture de la *Spaventosissima descrizione*. L'opuscule signé « Onofrio Galeota » s'inscrit manifestement dans un contexte napolitain et est produit pour un lectorat local ; il est alors facilement caché à un érudit florentin comme Mehus.

Pour Galiani, le pseudonyme a donc diverses fonctions : évoquer l'éruption du Vésuve sans s'afficher et donc éviter d'être ajouté à la longue liste des auteurs pensant traiter sérieusement de cet objet ; dénoncer les angoisses populaires vis-à-vis d'une manifestation

⁷⁶²Ferdinando Galiani à Lorenzo Mehus (16 novembre 1779), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Lorenzo Mehus op. cit.*, p. 135-136. (« Quel repentino e momentaneo zampillo di lava liquida che butto' fuori il Vesuvio il di' 8 agosto sarà celebrato dalle penne de' nostri scrittori assai più che se fusse stato una vera e grande eruzione. Sinora compariscono in luce le descrizioni di esso fattene e pubblicate, una del Padre della Torre, l'altra dell' Abate D. Domenico Tata. Quella del Padre della Torre non merita certamente di espatriarsi. Quella del Tata l'ho consegnata ieri ad un Signor Moscovito chiamato Monsieur Kalicshoff, il quale passando per Firenze è stato pregato da me di fargliela capitare. Si aspettano inoltre sullo stesso soggetto una descrizione in Italiano e in Francese di D. Michele Torcia, un'altra del Sig. D. Giovanni Vivencio; una in lingua Inglese ne ha mandata a pubblicare in Londra questo Cavaliere Amilton. Finalmente per ordine della Corte ne sta distendendo una l' Abate da Bottis Maestro e Cattedratico prima di Liturgia, e poi di Litologia; e questa verrà corredata di rami. A me non è passato neppure per il pensiero d'innalzarmi a si' sublimi studj. Mi son rinchiuso ne' puri elementi grammaticali del mio dialetto patrio e non mi par poco di saper almeno questo »).

naturelle jugée sans danger et dénigrer la classe des lettrés napolitains sans s'attirer les foudres des uns et des autres. Se cacher sous l'identité d'Onofrio Galeota lui permet également de garder intactes ses responsabilités politiques, à une époque où il est fonctionnaire de l'État bourbonien, en faisant passer la *Spaventosa descrizione* pour un divertissement alors qu'elle possède une forte charge polémique. Un procédé à rapprocher de la « nouvelle identité énonciative » (Jerôme Meizoz) conférée par le pseudonyme, et distincte de l'identité civile⁷⁶³.

L'usurpation d'identité n'est pas sans conséquences : dès que la *Spaventosissima descrizione* commence à circuler, Galiani est reconnu par nombre de ses lecteurs. La familiarité de ses critiques, mais aussi l'absence du portrait d'Onofrio Galeota – présent dans ses véritables opuscules – sèment le doute⁷⁶⁴. Onofrio Galeota, une fois Galiani démasqué, répond à la *Spaventosissima descrizione* par *Eruditissima dissertazione in risposta dell'altra intitolata Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento del Vesuvio. Opera del Signor D. Onofrio Galeota filosofo, ed improvisatore, (5 gennaio 1780)*. L'abbé y est décrit comme un homme envieux des philosophes et des érudits au point de se camoufler derrière eux pour pouvoir exprimer ses idées⁷⁶⁵. Par-delà la dispute littéraire qui en découle entre le vrai et le faux Galeota⁷⁶⁶, il faut remarquer que, dans l'utilisation du pseudonyme, émerge un aspect important : Onofrio Galeota est connu à Naples pour ses satires virulentes et simples, il amuse le public qui achète ses livres. En empruntant son nom et son identité, Galiani écrit ce que les lecteurs attendent d'Onofrio, en critiquant ces mêmes attentes ainsi que le succès que ce poète et philosophe obtient à mi-chemin entre burlesque et sérieux.

⁷⁶³ Jérôme MEIZOZ, *Postures littéraires, Mise en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007.

⁷⁶⁴ Onofrio GALEOTA, *Picciolo componimento composto da D. Onofrio Galeota sotto il titolo del Educazione medicinale per raffrenare e guarire li temerari latrogigni e broglie de' Sartori, nita con li drozzione di una piccola riforma di Napoli appoggiato sotto il titolo della legge di natura quod tibi non vis alteri ne feceris composte maccoroniche e eroiche che per indentarsi da tutti*, Napoli, 1786. Pour confirmer son que son livret est autographe, Onofrio Galeota intègre une Aggiunzione dans laquelle il attaque tous ceux qui empruntent son nom : « Compariscono alla luce molte opere, che non sono di D. Onofrio per non esserci il suo ritratto, e pure ardiscono con tanta temerità con asserire, che son sue ; perciò il detto D. Onofrio dichiara in questo libro, che in ogni opera sua vi dev'essere il ritratto ; acciò siano svergognati, ed ancora vi fa conoscere le genti inutili, le quali nati sono per far male in questa Città [...] ».

⁷⁶⁵ Onofrio GALEOTA, *Eruditissima dissertazione in risposta dell'altra intitolata Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento del Vesuvio. Opera del Signor D. Onofrio Galeota filosofo, ed improvisatore, a' gennaio 1780*, Napoli, 1780 : « Una ridicola operetta intitolata Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento... dà causa al mio scrivere, ed il volerla smentire è tutto ciò, che mi o proposto di fare. Un certo Abbate avendo invidia a tanti scrittori di materie Filosofiche, e Metereologiche si volle provare anch'esso a scrivere per essere annoverato in quell'amplissimo Ruolo ; ma essendo la scrittura riuscita ridicola, ed inetta per non abbruciarla stimo mandarla alla luce sotto il nome di me qui soprascritto... ».

⁷⁶⁶ A ce propos voir Fara AUTIERO, *Galeota in Parnaso. Maschere, poesia e Rivoluzione nella Napoli di fine Settecento*, Naples, Paolo Loffredo, 2016.

Un pseudonyme collectif : « Accademici Amici della Patria »

Del Dialetto Napoletano a été publié à Naples en 1779. Inspiré par un sentiment patriotique, l'ouvrage se fixe comme objet la réhabilitation du dialecte napolitain par une étude minutieuse de sa grammaire et de son lexique. La paternité de cet écrit a été attribuée par Fausto Nicolini à Galiani⁷⁶⁷ ; les manuscrits conservés à la bibliothèque de la Storia Patria de Naples – annotations et documentation recueillie sur le dialecte – confirment la forte implication de Ferdinando dans sa réalisation. Encore une fois, l'abbé use d'un subterfuge pour masquer la véritable identité de l'auteur ; la préface attribue en effet celle-ci à un groupe d'« *Accademici Amici della Patria* » (« Académiciens Amis de la Patrie »). Ce pseudonyme collectif, bien qu'il ne corresponde à aucune institution attestée à Naples à cette époque, n'est toutefois pas totalement infondé, car Galiani a été aidé par Giovan-Vincenzo Meola, Pietro Napoli-Signorelli et Carlo Vespasiano pour le recueil des sources⁷⁶⁸.

A sa parution, *Del Dialetto Napoletano* provoque des réactions virulentes au sein de la *Regia Accademia di Scienze e Belle Lettere* de Naples, fondée en 1778, qui se sent directement visée par le recours au pseudonyme ridiculisant cette académie dont le secrétaire était Michele Sarcone. Une controverse très animée est entamée dès le lendemain de la publication du *Dialetto* : l'objet de la dispute porte sur le sujet même du livre qui, en reconstruisant l'histoire du dialecte napolitain, montre son importance et sa noblesse. Michele Sarcone attaque Galiani dans l'opuscule *Ammonizione caritativa all'autore del libro intitolato : del dialetto napoletano* (1780), alors que Luigi Serio le conteste dans son livre *Lo vernacchio. Risposta a lo dialetto napoletano* (1780). La discussion se poursuit par un échange de lettres dont certaines sont particulièrement violentes et dans lesquelles Galiani déploie toutes ses qualités de polémiste⁷⁶⁹.

La dissimulation de l'auteur est notamment évoquée dans la préface :

L'obscurité dans laquelle nous sommes déterminés à rester n'est pas un effet de modestie : nous ne souhaitons pas non plus nous vanter ici d'une vertu qui frôle la plus profonde inertie. Elle naît

⁷⁶⁷ Ferdinando GALIANI, *Del Dialetto napoletano*, éd par Fausto NICOLINI, Naples, Ricciardi, 1923. Une deuxième édition de *Del dialetto napoletano* est publiée après la mort de Galiani, en 1789. Nicolini montre également que l'Accademia dei Filopatrudi n'a pas existé au XVIII^e siècle : « Si spiega l'invenzione graziosissima dei Filopatrudi : personificazione dell'antiaccademia o magari di quel che sarebbe stata l'Accademia delle scienze se, a plasmarla a sua immagine e somiglianza, avesse provveduto, non Michele Sarcone, ma Ferdinando Galiani », p. XXIX.

⁷⁶⁸ Gaetano AMALFI, *Dubbii sul Galiani...*, *op.cit.* Contrairement à Nicolini, Amalfi soutient l'hypothèse selon laquelle Galiani aurait eu l'idée du livre pour ensuite collaborer à sa composition avec ces autres trois auteurs.

⁷⁶⁹ Pour plus de détails concernant cette question voir l'édition du *Del dialetto napoletano* par Enrico MALATO, p. 331-348.

semplicemente et timidement d'une économie nécessaire. Tout d'abord, ne sachant pas quel accueil nous réserve le public, encombré de préjugés autant sur le dialecte napolitain que sur notre œuvre, et craignant la honte et l'humiliation à la place des applaudissements, nous n'avons pas eu le courage de dévoiler notre nom tant qu'une issue heureuse ne nous en aura pas inspiré l'envie. De plus, et cela a été une raison très importante, on connaît bien l'abus abominable qui règne parmi nous tous, de vouloir que les auteurs nous fassent cadeau de leurs livres : un tel abus a augmenté au point que l'écrivain qui commet l'imprudence de dévoiler son nom peut être certain que, en donnant, il perd un livre ; en le niant, il perd un ami. Or, puisqu'en continuant à publier les ouvrages des écrivains les plus appréciés qui sont devenus rares et de beaucoup d'inédits que nous nous sommes proposés de publier, notre société n'a d'autre but que l'espoir d'une vente fructueuse, il était nécessaire de rester dans l'obscurité pour pouvoir nier face à tout le monde d'être les auteurs, en sauvant ainsi les exemplaires et les amis. Ainsi, ce sera une vente importante ou faible qui nous permettra de comprendre le jugement impartial et sincère du public, et non pas les louanges, les compliments ou les demandes inopportunes de ceux qui souhaitent qu'on leur fasse cadeau de l'ouvrage. Et il est certain que l'édition d'un livre qui a été épuisée aurait pu tout aussi bien avoir été donnée, tandis que, au contraire, il n'est jamais sûr que celle qui a été entièrement offerte aurait été vendue dans sa totalité⁷⁷⁰.

Les raisons de l'« *oscurità* » du nom seraient au nombre de deux : la « timidité » et le besoin d'économiser. Cette déclaration semble être à mi-chemin entre le sérieux et le burlesque, et il est dès lors difficile de connaître le véritable positionnement de l'abbé. Saisir cette citation dans le contexte de publication du livre et dans l'ensemble des pratiques d'occultation de Galiani, permet toutefois d'entrevoir les causes réelles du recours à l'anonymat. La modestie avancée lors de la première édition de *Della Moneta* est exclue cette fois-ci et est même qualifiée négativement. Une certaine « timidité » apparaît pourtant face au public, ce qui suppose une forme de prudence vis-à-vis des réactions du lectorat. Galiani semble de nouveau surtout préoccupé par la bonne réception de l'ouvrage, comme pour *Della moneta*. Les tournures de ces déclarations sont exagérées, en direction d'une *captatio*

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 12. (« L'oscurità in cui ci siam determinati a restare non è un effetto di modestia ; né noi vorremmo far qui pompa d'una virtù che confina colla sepolta inerzia. Nasce solo e da timidità e da necessaria economia. Primieramente, non sapendo quale accoglimento farà il pubblico, ingombrato di prevenzioni contro il dialetto napoletano, e questa nostra intrapresa, e temendone rossore e mortificazione in vece di applauso, non abbiamo avuto coraggio di nominarci, finché l'esito felice non ce lo ispiri. Inoltre, e questa è stata potentissima ragione, è ben noto l'abominevole abuso che regna tra noi di voler tutti avere in dono i libri dagli autori : abuso cresciuto a segno, che quello scrittore che commette l'imprudenza di nominarsi può ben esser certo che donando perde un libro, negandolo perde un amico. Or siccome la nostra società non ha altro fondo, a continuar l'edizione de' più gustosi scrittori divenuti rari, e di molti inediti, che ci siam prefissi di pubblicare, se non che la speranza di una copiosa vendita, era necessario tenerci nell'oscurità per poter negare a tutti d'esser gli autori, e così salvare gli esemplari e gli amici. Oltreacché dalla sola copiosa o scarsa vendita si può ritrarre l'imparziale e sincero giudizio del pubblico, e non più dalle lodi, da' complimenti o dalle importune richieste di chi lo brami donato. Ed è cosa sicura che quella edizione di libro che siasi tutta venduta avrebbe potuto egualmente bene esser tutta donata, come per contrario non è mai sicuro che quella che si è tutta donata di sarebbe trovata tutta a vendere ed a smaltire »).

benevolentiae visant à conquérir la faveur du lecteur. L'« impartial et sincère jugement » du public – formule identique à celle de la deuxième édition de *Della moneta* – sert à l'auteur pour construire une posture d'écrivain sûr de lui, désirant être jugé sur la base d'avis désintéressés. D'un ouvrage à l'autre, les raisons affichées du camouflage diffèrent donc, s'adaptant aux circonstances ainsi qu'à la spécificité des imprimés, mais une permanence se dessine : Galiani cherche avant tout à assurer un accueil favorable à ses écrits.

5.3 S'attribuer ou renier un ouvrage : stratégies de carrière d'un auteur

Galiani affirmant de manière explicite qu'il n'a « jamais voulu mettre son nom » sur ses ouvrages, de nombreux contemporains – de même que l'historiographie – ont interprété cela comme une expression de l'« indifférence » de l'auteur à l'égard de sa gloire littéraire. L'occultation du nom dans deux œuvres en particulier, *Della perfetta conservazione del grano* et *Socrate immaginario*, témoigne de l'inverse. Les échanges épistolaires qui accompagnent ces deux textes renseignent sur la préoccupation principale de Galiani : acquérir une bonne réputation auprès des « sociétés » parisiennes qu'il fréquente à l'époque. Certes, l'abbé est également soucieux de sa réputation auprès des amis italiens, plusieurs lettres l'ayant montré. Cependant on remarque une différence d'intérêts, qui pourrait s'expliquer par celle de son statut social dans l'une et l'autre capitale : alors qu'à Naples Galiani exerce des charges dans les rouages de l'État bourbonien, à Paris il tient particulièrement à être reconnu comme un homme de lettres et philosophe.

Le nom du maître

Le traité *Della perfetta conservazione del grano* paraît en 1754 sous le nom de l'économiste Bartolomeo Intieri. L'ouvrage, analysé précédemment, propose une description détaillée de la machine pour conserver le blé inventée par le maître de Ferdinando. L'inventeur n'en est pas pour autant le vrai rédacteur du livre, comme le suggère cette lettre du diplomate gènois Pietro Paolo Celesia à Galiani, en date de juillet 1753 :

[...] aussi ai-je trouvé un lieu et une personne très autorisée avec lequel parler de l'étuve de Don Bartolomeo à utiliser dans les greniers publics. Ma proposition a été très bien reçue. Pour cela je vous prie, afin que je puisse donner une bonne image de moi au sujet de cet article, de me dire quand vous publierez l'illustration de cette machine, ou si votre écrit apparaîtra tardivement, me satisfaire par lettre

à propos de certains points, pour lesquels je n'écris pas à Don Bartolomeo lui-même pour ne pas déranger sa tranquillité. [...] Je désirerais que votre dissertation de l'illustration de l'étuve soit bientôt ordonnée pour présenter ensemble le modèle, et votre raisonnement [...]⁷⁷¹

Della perfetta conservazione n'étant pas encore publiée, Celesia évoque déjà dans son entourage cette nouvelle machine ainsi que le « raisonnement » de l'abbé. Ce dernier joue le rôle d'intermédiaire entre son maître Bartolomeo Intieri et d'autres personnalités savantes. On voit que Celesia accorde autant de mérite à Galiani, alors connu pour de *Della moneta*, en tant que rédacteur de la description de la machine, qu'à Intieri en tant que constructeur ; Ferdinando et Bartolomeo sont ainsi associés. Quelques mois plus tard, Galiani écrit à l'érudit florentin Lorenzo Mehus, en précisant leur projet commun :

En ce moment je suis occupé à compléter un petit ouvrage sur la conservation du blé, et sur une machine à étuver inventée pour cette fin par D. Bartolomeo Intieri notre compatriote sous le nom duquel l'oeuvre va sortir⁷⁷².

Aucun regret spécifique ne transparaît de la part de Galiani, son indifférence relative envers l'omission de son nom peut être comprise comme la marque d'un respect à l'égard de son maître, Ferdinando reconnaissant la légitimité d'Intieri à figurer comme auteur du livre parce qu'il est l'inventeur de la machine. De ce point de vue, un clivage s'opère entre l'auteur-inventeur, jugé plus important, et l'auteur-écrivain. Cependant, l'abbé ne se cache en rien auprès de correspondants qui n'hésitent pas à louer ses talents littéraires, tel Lorenzo Mehus :

J'attends avec impatience votre ouvrage sur la conservation du blé, et sur la machine à étuver inventée pour cela par D. Bartolomeo Intieri. Déjà je me figure combien elle sera admirable, et elle ne peut pas être autrement puisqu'elle sort de votre plume. J'entends dire qu'à Naples sera également imprimée la

⁷⁷¹ Pietro Paolo Celesia à Ferdinando Galiani, *L'illuminismo a Genova. Lettere di P. P. Celesia a F. Galiani*, Salvatore ROTTA, Firenze, La nuova Italia, p. 87-88. (« [...] pure è trovato luogo e persona autorevolissima colla quale parlare della stufa di Don Bartolomeo da usarsi nei pubblici granaj. La mia proposizione è stata benissimo ricevuta. Perciò vi prego, acciò che io possa dar buon conto di me intorno a quest'articolo a dirmi quando pubblicherete l'illustrazione di questa macchina, o se il vostro scritto starà molto a comparire, soddisfarmi per lettera intorno a certi punti, pei quali non scrivo all'istesso don Bartolomeo per non turbare la sua tranquillità. [...] Desidereri che la vostra dissertazione illustratoria della stufa fosse presto in ordine per presentare assieme il modello, ed il vostro ragionamento che può dare [...] »).

⁷⁷² Ferdinando Galiani à Lorenzo Mehus (7 mai 1754), dans Giuseppe NICOLETTI, *op. cit.*, p. 66. (« In questo mentre mi sono occupato a distendere un'opericciuola sulla Conservazione del grano, e su d'una macchina da stufa inventata a questo fine da D. Bartolomeo Intieri nostro paesano sotto il nome di cui esce l'opera »).

vie de Monsignor Celestino, votre très digne oncle, et si vous pouviez me la joindre à la nouvelle œuvre surmentionnée, je la recevrais avec une faveur très particulière⁷⁷³.

Dans ce monde de savants, c'est chose entendue que Galiani est la plume de *Della perfetta conservazione*, et qu'il en fera d'ailleurs le succès. Les quelques mots du Florentin montrent bien qu'au milieu des années 1750, Ferdinando est désormais connu et reconnu pour ses qualités littéraires, son nom seul suscitant une certaine confiance, et peut-être même des attentes spécifiques⁷⁷⁴. Son implication est telle que certains se montrent même étonnés de ne voir son nom figurer sur le livre, tel l'érudit toscan Prospero Jackson :

Je croyais lire votre nom sur le frontispice du présent discours, puisque vous m'aviez évoqué dans votre lettre que celui-ci avait été un accouchement de votre esprit, et sorti de votre plume, mais je l'ai trouvé publié, sans savoir pourquoi, sous le nom de Bartolomeo Intieri que je connais bien : sans toutefois comprendre la raison, je me rejouis beaucoup, du fait de la matière, qui y est traité, très exhaustive, clairement exposée, et poliment écrite ; et je vous déclare vous êtes très obligé de m'en avoir fait part⁷⁷⁵.

Après avoir informé ses correspondants de l'évolution de la rédaction *Della perfetta conservazione* – ce qui lui permet d'en affirmer la paternité –, Galiani s'emploie à favoriser la diffusion du livre en insistant sur la nouveauté de la machine, mais aussi en adressant des copies à ses amis hors de Naples. Il envoie ainsi à Giovanni Bottari, érudit et philologue romain, quatre exemplaires de l'œuvre et déclare dans la lettre accompagnant le colis : « dans ce livre mon frère et moi nous avons pris part à l'édition⁷⁷⁶ ». L'implication de son frère Berardo est pourtant tue dans ses lettres précédentes à Celesia et à Méhus. Berardo n'est-il

⁷⁷³ *Ibidem*, p. 69. (« Attendo con impazienza l'opera sua sulla Conservazione del grano, e sopra di una macchina di stufa inventata a questo effetto da D. Bartolomeo Intieri. Già mi figuro quanto ella sarà pregevole, e non può essere altramente, mentre esce dalla sua penna. Sento che a Napoli sia pur stampata la vita di Monsignor Celestino suo degnissimo zio, e se me la potesse unire alla mentovata sua nuova opera la riceverei come un favore particolarissimo »).

⁷⁷⁴ Jérôme MEIZOZ, *Postures littéraires... op. cit.*

⁷⁷⁵ BSNSP, Ms XXXI, B, 19, Prospero Jackson à Ferdinando Galiani (5 mai 1755), f°10. (« Io mi credevo di leggere in fronte del presente discorso il vostro nome, avendomelo nell'accennata vostra lettera palesato parto della vostra mente ed uscito dalla vostra Penna, ma l'ho trovato senza saperne il perché pubblicato sotto il nome di Bartolomeo Intieri a me ben noto : senza pero indagarne il motivo io con voi me ne rallegrò sommamente, essendo la Materia, di cui in esso trattasi, molto ben'esauata, chiaramente esposta, e politamente scritta ; e vi professo le mie vere obbligazioni di avermene fatto parte ». Dans une autre lettre du 19 mai 1755 il écrit également : «Da Monsignore Cerati poi, al quale consegnai la cassetta con i libri del Genovesi, e con cui successivamente ebbi discorso dell'opera suddetta, seppi quanta parte voi pure abbiate in essa avuta, ebbene tutta comparisca in essa, e sotto nome dell'Intieri, il che tutto concorda con quanto mi scrivete nella vostra del 22 aprile da me solamente ricevuta in questo ordinario »).

⁷⁷⁶ Ferdinando Galiani à Giovanni Bottari (27 juillet 1754), dans *Opere, op.cit.*, p. 839-840.

intervenir que lors des démarches éditoriales⁷⁷⁷, comme la citation le suggère, ou a-t-il accompagné le projet rédactionnel de Galiani ?

La dimension collective d'un ouvrage, on l'a vu pour l'édition des *Dialogues* de Galiani, n'a rien d'original à cette époque, mais mérite d'être questionnée. Précisons qu'en 1754, Bartolomeo Intieri est âgé de soixante-seize ans. Ferdinando commente d'ailleurs la vieillesse de son maître, tandis que leurs rapports ont tendance à se détériorer. La cause même de leur éloignement réside dans la « dégradation des organes de la machine » d'Intieri, selon les mots de son disciple. Galiani confesse avoir observé chez le vieillard des phénomènes « curieux » tels que d'importantes pertes de mémoire, au point d'oublier la signification des mots étuve et blé⁷⁷⁸. Comment Intieri aurait-il pu, dans ces conditions, rédiger le traité ? Si Ferdinando s'emploie à l'écrire lui-même, en privilégiant le nom de son inventeur, c'est bien à cause d'une déchéance croissante de son maître. Le recours à l'aide de son frère demeure plus difficile à élucider.

Pour autant, Galiani ne se limite pas à un simple travail descriptif de la machine : dans le *Proemio*, il transmet le point de vue d'Intieri au sujet de l'âge d'or, préalablement analysé. Maître et élève s'inscrivent dans l'école de pensée des *novatores* qui voient en leur siècle l'âge du progrès des sciences et des techniques. Même si Galiani est moins optimiste qu'Intieri à ce sujet, il ne laisse pas transparaître ses objectifs. Le Napolitain opère de la sorte une forme de personification de son maître, adoptant son style et sa pensée dans la rédaction *Della perfetta conservazione*. Une lettre de Galiani à Gaspare Cerati en témoigne :

Je me suis donc totalement prêté à ses sentiments, et habillé de son caractère, à tel point que personne ne m'a reconnu, jusqu'aux amis les plus proches on a juré que la préface était de Bartolomeo Intieri, alors que l'ouvrage, si on peut dire qu'il était entièrement de lui, la préface en revanche lui sembla inattendue lorsqu'il la lu. Il voulait absolument mentionner dans le livre la partie que j'avais jouée, mais moi obstinément je ne le voulus pas, pour n'être responsable d'aucun des sentiments exprimés dedans, qui sont vraiment complètement les siens. Je ne sais pas s'il a eu nouvelle de la guerre cruelle faite à cette préface par nos censeurs ecclésiastiques. Elle a été tellement barbare et étrange qu'elle devait le

⁷⁷⁷ « L'écrivain est éditeur dès lors qu'il intervient dans ce qu'on pourrait appeler le "champ éditorial", c'est-à-dire tout le processus qui commence une fois le point final mis au texte et s'achève quand le livre arrive entre les mains du lecteur ; l'écrivain est éditeur quand il prend en charge tout ou partie des fonctions éditoriales (au sens scientifique comme au sens technique), qu'il édite ses propres œuvres ou celles d'autrui : préparation du texte (choix, ordre, état, etc.), annotations, avant et après-texte, choix d'un système d'énonciation typographique (caractères, format, mise en page, illustrations, etc.), impression, diffusion », dans François BESSIRE (dir.), *Travaux de littérature. L'écrivain éditeur. 1. Du Moyen Âge à la fin du XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2001, p. 7.

⁷⁷⁸ Ferdinando Galiani à Giovanni Bottari (3 août 1754), dans *Opere, op. cit.*, p. 842.

convaincre que notre temps n'est pas comme il lui semble. Pour la publier, il a fallu la tronquer et l'estropier en trois ou quatre lieux, à tel point qu'ils n'ont quasiment pas de sens⁷⁷⁹.

La « guerre cruelle » livrée par les censeurs ecclésiastiques, dont on retrouve trace dans les manuscrits de Ferdinando⁷⁸⁰, porte à penser que son refus d'endosser la paternité de l'ouvrage renvoie aussi au souhait de ne pas se compromettre. Ajoutons à cela que sa position change au fil du temps : alors que dans les années 1750 Galiani n'apparaît que préoccupé par la diffusion des découvertes techniques et économiques, quitte à ne pas afficher son nom sur le frontispice, dans les années 1770, il revendique avec force la paternité de l'ouvrage, égratignant quasiment son maître dans cette lettre à Louise d'Épinay :

En attendant j'ai vu avec un grand étonnement sur la *Gazette de France* du 9 novembre qu'on a publié à Paris un ouvrage à moi écrit en italien en 1754, et traduit en français, et je gage que je n'y suis pas même nommé, et que vous n'en savez rien vous la première. Voici le fait. En 1726 avant que je vinsse au monde Barthélemy Intieri Toscan homme des lettres, et géomètre, et mécanicien du premier ordre inventa une étuve à blés. En 1754 il était vieux de quatre-vingt-deux ans⁷⁸¹, et presque aveugle. Je souhaitais que le monde connût cette machine utile. J'écrivis donc un petit livre intitulé *Della perfetta conservazione del grano*, et comme je n'ai jamais voulu mettre mon nom sur aucun de mes ouvrages, je voulus qu'il portât le nom de l'inventeur de la machine : mais tout le monde sait qu'il est à moi, et je crois que Grimm, Diderot, le baron, et peut-être d'autres, l'ont à Paris, et savent cette histoire, aussi bien que l'abbé Morellet⁷⁸².

Une fois de plus, Galiani convoque diverses causalités pour expliquer ses usages de la dissimulation, et adopte des postures bien différentes des années 1750 aux années 1770. De quoi troubler son lectorat, et gêner la compréhension de ses intentions. Quoiqu'il en soit, cet échange et les précédents montrent l'attention qu'il porte à faire reconnaître, dans son entourage – auprès de ceux qui comptent – son statut d'auteur, faisant fi du « grand public ». Et Galiani sait utiliser sa correspondance avec Louise d'Épinay, rouage important dans la

⁷⁷⁹ Ferdinando Galiani à Gaspere Cerati, (2 septembre 1754), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani... op.cit.*, p. 121. (« Io perciò mi sono totalmente prestato a' suoi sentimenti, e vestito del suo carattere, tantoché niuno m'ha riconosciuto, e fin gli amici più stretti han giurato che la prefazione era di Bartolomeo Intieri, quando per contrario l'opera si può dir quasi tutta sua, ma la prefazione gli giunse inaspettata allorché la lesse. Egli voleva in ogni modo far menzione dentro il libro della parte da me tenuta, ma io non volli ostinatamente, per non esser responsabile di niuno de' sentimenti messi dentro, che sono veramente tutti suoi. Non so s'egli l'ha raggugliata della crudel guerra fatta a questa prefazione da' nostri revisori ecclesiastici. È stata tale, e tanta e così barbara e strana che dovea appunto farlo avvedere non essere l'età nostra, quale a lui pare. Per pubblicarla è bisognato troncarla e storpiarla in tre o quattro luoghi, ché non fanno quasi senso »).

⁷⁸⁰ Cf. annexe n°6.

⁷⁸¹ Galiani exagère car Intieri était âgé de soixante-seize ans.

⁷⁸² Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (13 décembre 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 314.

circulation des idées comme des nouvelles littéraires et mondaines. Ici, le « monde » évoqué par le Napolitain est bien celui de la République des Lettres.

Dans la traduction française de *Della perfetta conservazione*, réalisée par Louis-Joseph Bellepierre de Neuve Église, garde du corps du roi, officier de cavalerie et agronome, imprimée à Paris en 1770 chez Saugrain, le nom d'auteur demeure bien celui de la version originale⁷⁸³. C'est pourquoi Galiani affirme avec force son auctorialité :

Or ma belle dame, j'ai tout l'intérêt possible que toute la France sache au moyen des folliculaires que cet ouvrage m'appartient, chose qui ne m'a jamais été contestée, et cela prouvera qu'au vrai je suis l'aîné de tous les économistes : puisque en 1749, j'écrivis mon livre *De la monnaie* et en 1754, celui des grains. [...] Je crois que l'imprimeur ne perdra rien si on saura que le livre est autant à moi que celui qui porte le nom du Chevalier Zanobi⁷⁸⁴.

La volonté de Galiani d'annoncer à « toute la France » qu'il est l'auteur *Della perfetta conservazione*, résulte d'une stratégie de visibilité personnelle : il souhaite donner davantage d'importance à son expérience en matière d'économie politique, et que lui soit reconnue une forme d'antériorité, étant l'« aîné » des économistes. Au même moment, les *Dialogues sur le commerce des blés* paraissent et reçoivent les éloges de certains philosophes, tels que Voltaire, mais également les critiques des physiocrates dont les théories sont contestées et ridiculisées. L'attribution de *Della perfetta conservazione* à Ferdinando, traitant principalement d'économie, lui sert alors à consolider son autorité, en faisant reconnaître ses compétences dans le domaine économique. La référence au Chevalier Zanobi, son *alter ego* dans les *Dialogues*, vise à renforcer l'importance de *Della perfetta conservazione* : les deux ouvrages sont apparentés par le renvoi au même auteur, le dernier paru doit tirer bénéfice du premier. Galiani, dans son rapport à *Della perfetta conservazione*, montre ainsi qu'il y a plusieurs façons d'envisager la relation qui unit un auteur à son texte et qu'en dépit de sa dissimulation apparente, celui-ci peut se revendiquer l'ouvrage par diverses stratégies dont la diffusion d'informations et de rumeurs par le biais épistolaire.

Publier un ouvrage en occultant le nom permet ainsi, dans le cas de Galiani, de s'approprier celui-ci lorsqu'il est question de renforcer son identité d'auteur auprès des amis

⁷⁸³ *De l'art de conserver les grains par Barthelemy Intiery, ouvrage traduit de l'italien par les soins de M.D.N.E., ancien officier de la Cavalerie* (Louis-Joseph Bellepierre de Neuve Église), Paris, chez Saugrain, 1770.

⁷⁸⁴ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (3 décembre 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 314-315.

français : ce « jeu de prise et de deprise⁷⁸⁵ » est également présent dans le *Socrate immaginario*.

La paternité plurielle du Socrate immaginario : entre occultation et ostentation

Le 9 septembre 1775, Galiani écrit à Louise d'Épinay depuis Naples que, tout en étant « excédé d'affaires ennuyeuses », il fait achever sous sa « direction » une pièce comique. Tout en lui promettant de la lui envoyer dès son impression, il livre des précisions à son sujet :

Comme je n'ai rien à vous mander ce soir, je vous parlerai de ma pièce comique. C'est une imitation de D. Quichotte. On suppose un bon bourgeois de province, qui s'est mis en tête de rétablir l'ancienne philosophie, l'ancienne musique, la gymnastique, etc. Il se croit Socrate. Il a pris son barbier dont il a fait Platon (c'est le Sancho Pança) sa femme est acariâtre, et le bat toujours, ainsi c'est une Xantippe. Il va dans son jardin consulter son démon, enfin on lui fait boire un somnifère en lui faisant croire que c'est la cigue. Et grâce à l'opium, lorsqu'il se réveille il se trouve guéri de sa folie. Ce sujet serait digne d'un petit roman bien gai, et c'est à mon avis, le seul qui pourrait être aussi original, que le D. Quichotte, et du goût de notre siècle. Lorsque la pièce sera imprimée je l'enverrai à Caracciolo, et s'il veut se donner la peine de vous en expliquer les phrases, et les plaisanteries napolitaines, vous rirez⁷⁸⁶.

Sous couvert d'un abord comique empruntant ses références aux champs littéraire et antique, l'histoire n'a rien d'innocent, car elle met en scène des personnes réelles. Les cibles de la comédie sont effectivement Don Saverio Mattei – juriste, orientaliste, helléniste, ami et correspondant de Metastasio – et son épouse Giulia Capece Piscicelli, connue pour ses accès de jalousie. Un mois après cette lettre, la mise en scène du *Socrate immaginario*, parue sous le nom du compositeur Paisiello, est jugée indiscreète, le public ayant identifié l'objet de la satire. Six représentations ont lieu – la première au Teatro Nuovo – avant que la censure n'intervienne par ordre du roi.

Des rumeurs circulent à propos de l'implication de Galiani dans la pièce, mais il ne se dévoile pas, même auprès de Lorenzo Mehus :

⁷⁸⁵ Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Dis/simulations...* op. cit., p. 8.

⁷⁸⁶ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (16 septembre 1775), *Correspondance*, op.cit., vol. V, p. 53-54.

Le *Socrate immaginario* appartient autant à moi qu'à Vous, ou à toute personne qui n'ait pas eu la moindre part. Il est un accouchement de Giambattista Lorenzi, homme très connu ici pour ce genre de composition dans lesquelles il s'exerce depuis quinze ans, et il est le seul parmi nous qui y réussisse⁷⁸⁷.

Au lendemain de la suspension du *Socrate*, Galiani renie donc sa participation après l'avoir affirmée auprès de Louise d'Épinay. Pourquoi un tel revirement et en est-ce réellement un ? On pourrait là aussi supposer qu'il souhaite éviter toute répercussion causée par la polémique : le plus sage étant de ne pas s'en mêler et d'attribuer à un autre, le livretiste Giambattista Lorenzi, son écriture. L'abbé veille ainsi à taire sa collaboration à son réseau italien, cependant il ne revient en rien sur sa paternité auprès des cercles mondains parisiens. Peu de semaines après sa lettre à Mehus, il écrit à Louise d'Épinay à propos de sa pièce :

Je vous avais mandé que je m'étais occupé à faire travailler à un opéra comique appelé *Socrate*, et que cela m'avait infiniment diverti. Ensuite, vous êtes tombée malade, et je ne vous en ai plus parlé. Il faut donc vous apprendre qu'il a eu le plus sublime de tous les succès. Il a été défendu du très exprès commandement de Sa M^e après avoir été donné six fois au public, et même une fois à la cour. Cela n'était pas encore arrivé en Italie. En France le seul *Tartuffe* mérita cet honneur. Ainsi mettez *Socrate* au niveau du *Tartuffe* pour le bruit qu'il a fait, pour les cabales, les intrigues, les méchancetés qu'il a enfantées. Telles est ma situation ici, la frayeur qu'excite mon esprit dans les têtes imbéciles⁷⁸⁸.

Paris et Naples – et plus largement son réseau italien – donnent l'impression de fonctionner ici en parallèle, sans connexion pour confondre Galiani. Pour son lectorat d'initiés parisiens, il ne s'attribue pas seulement le *Socrate*, mais se place au centre du scandale qu'il a provoqué. Mentionner le succès et le « bruit » de la pièce, revient à signifier son importance, renforcée par le rapprochement avec le *Tartuffe* et donc avec Molière. L'interdiction qui touche le *Socrate* est cependant levée⁷⁸⁹, et en 1780, le livret est imprimé avec la *licenza de' superiori*. Le nom de Lorenzi figure et non plus celui de Paisiello. Qu'en est-il en définitive de ou des auteurs de cette oeuvre ?

⁷⁸⁷ Ferdinando Galiani à Lorenzo Mehus (28 novembre 1775), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Lorenzo Mehus, op. cit.*, p. 124-125. (« Il Socrate immaginario appartiene a me quanto a Lei, o a qualunque non v'abbia avuto la minima parte. È parto di Giambattista Lorenzi, uomo conosciutissimo qui per quella sorta di composizioni nelle quali da quindici anni si esercita, ed è l'unico tra noi che vi riesca »).

⁷⁸⁸ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (9 décembre 1775), *Correspondance, op.cit.*, vol. V, p. 58.

⁷⁸⁹ Michele RAGO, *Socrate immaginario, op. cit.* : « Ne fanno fede i documenti di due allestimenti scenici, 1776, uno a Venezia e l'altro a Firenze (conservati alla Nazionale di Roma). Forse fu dovuto proprio a questi allestimenti se alla corte napoletana finirono per prevalere i sostenitori del Socrate. Il dramma fu ripreso a Napoli Nel 1780 e il libretto venne stampato con licenza dei superiori ». Voir également Mélanie TRAVERSIER, « De l'érudition à l'expertise : saverio Mattei (1742-1795), "Socrate immaginario" dans la Naples des Lumières », *Revue historique*, 2007, p. 91-136.

La question philologique du *Socrate* est très complexe et se prolonge jusqu'au XIX^e siècle, et l'on juge aujourd'hui possible que plusieurs auteurs aient été à l'origine de ce chef d'œuvre de l'*opera buffa* napolitain⁷⁹⁰. Certaines lettres de Paisiello à Galiani attestent effectivement la paternité plurielle du *Socrate*. Depuis Saint-Petersbourg où le compositeur avait été invité à la cour de Catherine II – il y demeure de 1776 à 1784 –, Paisiello écrit à son ami : « Je ne manquerai pas de refaire toute la musique du troisième acte de notre *Socrate* et très bientôt je vous l'enverrai »⁷⁹¹. L'adjectif « notre », qui précède le titre de la comédie est employé une seconde fois par Paisiello lorsqu'il s'excuse de ne pas avoir eu le temps de réélaborer une partie de la pièce. Bien qu'il soit difficile de saisir l'implication exacte de Galiani, il s'agit certainement d'un ouvrage à six mains. Nous le verrons, l'analyse attentive du contenu de la pièce porte à penser qu'elle est au moins d'inspiration galianienne, par la récurrence de la satire envers les érudits.

D'autres se sont penchés sur les raisons de cet anonymat, dont Michele Rago pour qui Lorenzi s'est présenté comme auteur dans le souci de protéger Galiani. Ce dernier occupait alors le poste de conseiller du Tribunal de commerce, et aurait pu souhaiter être ainsi préservé d'éventuelles retombées. Par ses fonctions, Galiani avait alors une certaine influence dans les affaires de l'État ainsi qu'à la cour de Ferdinand IV. S'il faut tenir compte de l'hypothèse de Rago, il convient également d'inscrire cette dissimulation dans le champ plus large des pratiques d'affirmation ou de reniement de sa paternité littéraire. Ce n'est pas la première fois que l'abbé se cache derrière d'autres auteurs ou s'attribue un ouvrage dans sa correspondance avec Louise d'Épinay et le renie auprès d'amis italiens. Cette démarche paraît répondre à une stratégie visant à renforcer son statut d'auteur auprès de son cercle français.

Postures d'auteurs : le « façonnement de soi »

Chez Galiani, l'occultation n'est ni uniquement une manière de susciter la curiosité par le mystère ni un subterfuge pour déjouer la censure : à bien des égards, le recours à

⁷⁹⁰ Cette hypothèse est soutenue aussi par Michele SCHERILLO dans son édition au *Socrate immaginario : commedia per musica deli abati Ferdinando Galiani e Giambattista Lorenzi, op. cit.* Alors que l'idée du *Socrate* est attribuée par Scherillo à Galiani, la composition est de Giambattista Lorenzi. Scherillo considère que les deux personnages de Don Tamarro (*Socrate*) et de Mastr' Antonio (*Platone*) relèvent de l'invention de Galiani. De la même opinion sont également le premier biographe de Galiani Luidi DIODATI, *Vita dell'abate Ferdinando Galiani...* op.cit. p. 62-68 ; Carlo PASCAL, *Sulla vita e sulle opere di Ferdinando Galiani, op.cit.*, p. 71-83 ; inversement, Gateano AMALFI suggère la paternité de Giambattista Lorenzi : Gateano AMALFI, *Dubbii sul Galiani, op.cit.* p. 1-23.

⁷⁹¹ Paisiello à Ferdinandi Galiani (5 mai 1781), dans *Paisiello in Russia*, éd. par Salvatore PANAREO Trani, Vecchi & Co, 1910, p. 22.

l'anonymat et aux pseudonymes exprime surtout une posture. Alain Viala conceptualise la « posture » dans le sens d'« occuper une position » : elle est un élément de l'*éthos* auctorial, une manière d'être de l'écrivain⁷⁹² – la posture étant constituée par l'ensemble des auto-figurations dans le champ littéraire. À l'occasion de sa revendication du livre *Della perfetta conservazione del grano*, lorsqu'il se définit comme l'« aîné des économistes », Galiani livre à Louise d'Épinay une sorte d'autobiographie littéraire :

[...] Si à cette occasion quelque gazetier voulût dire quelque chose de ma vie littéraire, sachez que je suis né en 1728 le 2 décembre ; qu'en 1748 je devins célèbre par une plaisanterie poétique et une oraison funèbre sur la mort de notre feu bourreau Dominique Iannaccone d'illustre mémoire. Qu'en 1749 je publiai mon livre sur la monnaie. En 1754 les blés en question ; en 1755 je fis ma dissertation sur l'histoire naturelle du Vésuve au pape Benoît XIV, et qui n'a jamais été imprimée ; mais elle est connue à Paris. M. de Jussieu l'a vue, et chez le baron les garçons de la boulangerie la connaissent. En 1756 je fus nommé académicien de l'Académie d'Herculanum et je travaillai beaucoup au premier volume des planches. Je fis même une grande dissertation sur la peinture des Anciens, que l'abbé Arnaud a vue. En 1758 j'imprimai l'oraison funèbre du pape Benoît XIV. (C'est ce qui me plaît le mieux de mes ouvrages). Ensuite je devins politique et en France je n'ai fait que des enfants, et des livres qui n'ont pas vu le jour. Vous connaissez mon Horace et le public connaît mes *Dialogues*. Il y aurait une liste terrible d'ouvrages manuscrits, et achevés qui ne sont pas encore publiés ; mais je songe sérieusement de me presser autant que Voltaire car je crains la mort comme lui. Enfin je vous recommande mon honneur, et ma célébrité. Dans l'enthousiasme où l'on est à présent pour mon *pour et contre* en France, je ne suis pas fâché qu'on sache bien qui je suis, et que ce n'est pas un singe seul avec sa morsure à qui je dois ma célébrité. On verra que je suis un vieux écrivain et un vieux économiste puisque j'ai commencé à imprimer à l'âge de 19 ans, et qu'il y a 22 ans que je babille par la presse, et pour sortir de la presse. Mes manuscrits italiens achevés sont : La traduction en vers du 1^{er} livre de l'Anti-Lucrèce. Quelques poésies – Une dissertation sur les géants, et les hommes d'une stature extraordinaire – Une [dis]sertation sur les rois carthaginois – Plusieurs [dis]sertations sur des matières d'érudition, et deux ou trois oraisons – Une dissertation sur les peintures d'Herculanum – Une sur le Vésuve – Mon Horace français etc. [...] Mille choses à Grimm et à Diderot. Adieu. Augmentez la liste de mes ouvrages par la *Bagarre*⁷⁹³.

Galiani compose alors son autobiographie dans l'espoir qu'une notice soit publiée dans la presse, le faisant ainsi mieux connaître. Son espoir se réalise, car Diderot rédige par la suite la *Lettre à M. *** sur l'abbé Galiani* que Grimm insère dans la *Correspondance littéraire* du 1^{er} janvier 1771, ensuite diffusée dans le *Mercure de France* du 1^{er} juin 1771. Galiani s'adresse moins ici à Louise d'Épinay qu'à un public plus large : cette présentation de

⁷⁹² Alain VIALA, *Naissance de l'écrivain... op. cit.*

⁷⁹³ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (13 septembre 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol, I, p. 315-317.

soi n'est pas innocente, elle a pour objectif l'affirmation de son statut d'auteur. Sa prise de parole sur soi accompagne ainsi une revendication de sa carrière littéraire.

Les ouvrages qu'il mentionne et qu'il s'attribue – bien que certains n'aient pas vu le jour et que d'autres ne soient pas signés de son nom – constituent une représentation littéraire stable de l'auteur pour l'avenir. Il est question de construire une célébrité *hic et nunc*, mais également postérieure⁷⁹⁴ : par cette tirade autobiographique Galiani entend bien structurer un portrait d'auteur, proposant une image de lui-même en tant qu'« écrivain ». « Dès les Lumières la posture est la face publique ou le personnage de celui qui se donne comme écrivain », soutient Jérôme Meizoz⁷⁹⁵. Dans ce processus, deux éléments sont mis en évidence par Galiani : l'hétérogénéité de son activité littéraire ainsi que son expérience, nourrie depuis l'âge de dix-neuf ans. La variété de ses ouvrages – de l'économie politique à l'histoire naturelle jusqu'à l'érudition historique et à la traduction – véhicule une posture de polygraphe. Galiani se veut exhauatif en énumérant également les écrits inachevés, comme la traduction de l'Anti-Lucrèce de l'abbé de Polignac, des poésies ou encore des dissertations érudites caractéristiques de sa formation littéraire. Lorsqu'il rédige cette lettre, en 1770, il se montre donc soucieux de contrôler son image : chaque texte contribue à former son identité et inversement, chaque texte profite de cette identité. Dès les années 1750, la construction de l'« opinion publique » permet aux écrivains d'accéder à une reconnaissance plus large auprès d'un public bourgeois, et les oblige à veiller davantage à leur réputation.

Diderot, à qui Louise d'Épinay ayant transmis cette autobiographie littéraire, s'en tient aux dires de Galiani dans sa *Lettre à Monsieur*** sur l'abbé Galiani*. Bien que le philosophe reprenne essentiellement les déclarations de l'abbé, il apporte aussi sa vision personnelle quant à ses pratiques de dissimulation :

[...] et comme sa fantaisie a toujours été de garder l'anonyme, il n'avoua point cet ouvrage qu'il laissa paraître sous le nom de l'inventeur Intieri : mais personne n'ignora qu'il en était l'auteur, et dans les premiers temps de son séjour à Paris, il m'en fit présent, ainsi qu'à quelques autres hommes de lettres avec lesquels il était en liaison⁷⁹⁶.

Diderot assimile la dissimulation à une « fantaisie » ; la plupart des philosophes français considérant Galiani comme « original », de la même manière qu'ils estiment ses

⁷⁹⁴ Sur la célébrité voir Antoine LILTI, *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750-1850)*, Paris, Fayard, 2014.

⁷⁹⁵ Jérôme MEIZOZ, *Postures littéraires...* op. cit., p. 27.

⁷⁹⁶ Denis DIDEROT, *Lettre à Monsieur*** sur l'abbé Galiani*, dans *Œuvres complètes*, par Roger Lewinter, Paris, Le Club français du livre, 1971, t. 9, p. 6.

pratiques de dissimulations comme effet de son esprit. Galiani était cependant un homme politique et pas seulement le petit Arlequin des salons parisiens. Ses charges de secrétaire de l'ambassade napolitaine, lorsqu'il se trouve à Paris, et de conseiller du Tribunal de commerce, une fois rentré à Naples, témoignent d'une double identité. Et Diderot souligne que « la nécessité de se livrer aux affaires politiques, ralentit sa course dans une carrière où il était entré à l'âge de dix-neuf ans⁷⁹⁷ ». Reconnu dans ses fonctions publiques, Galiani souhaite donc insister sur sa carrière littéraire, tentant de donner plus d'épaisseur à sa posture d'écrivain.

Ainsi, tout en se targuant d'une franche insouciance à l'égard de la paternité affichée de ses textes, Ferdinando est-il en réalité très attentif à la reconnaissance de ses mérites et soucieux d'élaborer une stratégie en mesure de promouvoir son image. En s'éloignant de son statut d'auteur par différentes techniques de dissimulation, il montre au contraire y être fondamentalement attaché. Galiani n'utilise pas seulement diverses méthodes de camouflage, il surjoue aussi cette utilisation

* * *

L'étude des pratiques de publication chez Galiani montre donc un aspect central du paradoxe du « philosophe » : tout en se proclamant comme le défenseur de la « vérité », Galiani est obligé lui-même de recourir à la tromperie. C'est par le biais des artifices de dissimulation que l'abbé vise à faire passer un contenu qui s'écarte de l'opinion dominante. Ainsi nous avons pu relever comment l'occultation n'est pas seulement liée à un contenu potentiellement hétérodoxe d'un point de vue politique ou religieux. L'anonymat et les pseudonymes permettent à l'auteur d'élaborer un rapport strict avec le public : ceux-ci n'indiquent pas une absence ou un manque ; au contraire, il s'agit d'outils publicitaires dont Galiani, comme d'autres philosophes des Lumières, n'ignore pas la fonction. On le voit en mesure de se forger une carrière en aiguillonnant la curiosité, ses masques excitant l'insatiable désir de connaître l'auteur. La variété des pratiques de dissimulation relève moins d'une expérimentation que d'une adaptation aux circonstances dans lesquelles le philosophe se trouve impliqué. Galiani prend des visages nouveaux et imprévus selon les occasions en exploitant ainsi les caractéristiques de ceux-ci. Ainsi, sa « face cachée » et une certaine

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p.7.

insatisfaction à l'égard de son travail, qui transparait dans ses propres déclarations, révèlent-elle combien le préoccupe la réception de ses œuvres.

Loin d'être un auteur qui néglige sa gloire littéraire, comme cela a été souvent dit à son propos, l'analyse de ses tactiques, ainsi que des déclarations qu'il fait à ce sujet, montre bien qu'il est attaché à la reconnaissance du public. La construction de son statut d'auteur se déploie du début à la fin de sa carrière : si dans les années 1750 il se cache pour mieux préparer son entrée dans la République des Lettres, dans les années 1770 et 1780, fort du succès de ses artifices, il essaie de donner plus d'assise à une posture d'homme de lettres reconnu. Bien que les outils d'occultation, employés par souci de modestie ou par crainte d'un danger, relèvent principalement du domaine de la littérature philosophique clandestine et du libertinage érudit, au siècle des Lumières, ceux qui, comme Galiani, y ont recours en avançant dans l'ombre ou le visage couvert d'un masque, trouvent dans la quête de la célébrité un mobile tout aussi puissant.

Chapitre 6

Galiani et la République des Lettres.

Réseaux épistolaires et stratégies de promotion

L'homme est un « animal sociable » : au siècle des Lumières, le concept est sans cesse repris dans les textes philosophiques ainsi que dans les représentations littéraires, théâtrales et artistiques⁷⁹⁸. Il doit beaucoup aux théoriciens du droit naturel qui affirment que l'intérêt rationnel en constitue le moteur principal⁷⁹⁹. Dans le champ de la vie intellectuelle, la vitalité de la République des Lettres, avec son vaste réseau européen de correspondance, ses académies, ses sociétés savantes et ses salons, témoigne qu'il ne s'agit pas d'un engouement seulement théorique⁸⁰⁰. Aussi, afin de ne pas confondre le discours sur la sociabilité et sa mise en pratique, comme si cette dernière était nécessairement le fruit du premier, nous appuierons sur les nombreux travaux qui, dans les sciences humaines et sociales, ont exploré le sujet. A Maurice Agulhon, nous emprunterons la définition qu'il donne de la sociabilité comme une « aptitude générale » des hommes à « vivre intensément » les relations publiques⁸⁰¹, en mettant l'accent sur la façon de se situer dans la société d'une manière active et sur les manières d'agir : l'individu, soucieux de maîtriser son destin, construit des stratégies pour s'inscrire dans un contexte social donné. Nous suivrons Daniel Roche, qui a montré comment l'« idéalisation de l'échange » dans la République des Lettres permet de vivre assez librement ses relations en dehors des hiérarchies institutionnelles. Enfin, la notion de réseau, notamment théorisée par les sociologues Emile Durkheim et Pierre Bourdieu, sera ici mobilisée dans une perspective historique, telle que Jean Boutier l'a élaborée, afin de saisir la trajectoire intellectuelle et sociale de Galiani, ses choix individuels et la façon dont ces dernières ont conditionné son comportement⁸⁰².

⁷⁹⁸ Dans l'*Encyclopédie* l'article « sociabilité » de Jaucourt le définit comme une « bienveillance envers les autres hommes » : « la sociabilité est cette disposition qui nous porte à faire aux hommes tout le bien qui peut dépendre de nous, à concilier notre bonheur avec celui des autres, & à subordonner toujours notre avantage particulier, à l'avantage commun & général », *op. cit.*, tome XV, p. 250.

⁷⁹⁹ Précisons que la « sociabilité » se distingue de la « socialité » : alors que cette dernière fait référence à l'aptitude de l'homme à vivre en société, ce qui sépare l'homme des animaux, la première relève d'une signification plus large, étant donné l'agrément découlant de cette aptitude. La sociabilité évoque aussi l'idée d'un trait de caractère, d'une vertu qui rend l'homme bienveillant avec ses semblables.

⁸⁰⁰ Hans BOTH et Françoise WAQUET, *La République des lettres*, Paris, Belin-De Boek, 1997 ; Marc FUMAROLI, « The Republic of Letters », *Diogenes*, 1988, vol. 36, n° 143, p. 129-152.

⁸⁰¹ Maurice AGULHON, « La sociabilité, la sociologie et l'histoire », *L'arc*, n°65, 1976, p. 76.

⁸⁰² Jean BOUTIER, « Sources, objets, outils. Quelques remarques pour éviter de conclure », dans Yves BEAUREPAIRE et Dominique TAURISSON (dir.), *Les ego-documents à l'heure électronique. Nouvelles approches des espaces et des réseaux relationnels*, Montpellier, Presses universitaires de Montpellier, 2003, p. 535-544. Sur la notion de « réseau » voir également Henry BAKIS, *Les réseaux et leurs enjeux sociaux*, Paris,

Pour étudier les relations intellectuelles de Galiani et les réseaux auxquels il a appartenu, l'historiographie s'est longtemps contentée d'analyser sa fréquentation assidue des salons parisiens et sa longue correspondance avec Louise d'Épinay. C'est une approche réductrice, qui donne un rôle prééminent au modèle français⁸⁰³. Des sources encore inédites – notamment des lettres et un carnet de voyage – mettent pourtant en lumière un parcours plus complexe d'intégration dans la République des Lettres, qui débute dans les milieux intellectuels italiens, s'épanouit dans l'espace mondain français, pour enfin acquérir une dimension européenne. Étant donné le caractère pléthorique de la production épistolaire de Galiani et la variété de ses correspondants, nous avons privilégié dans cette étude les échanges les plus fréquents et les plus durables ; autrement dit, les relations vécues « intensément », selon la formule de Maurice Agulhon.

Il ne s'agit donc pas ici de réaliser une analyse quantitative et exhaustive des réseaux de Galiani – champ vaste et encore inexploré qui mériterait une étude à part entière –, mais d'en révéler certains aspects. Rappelons par ailleurs la dissymétrie forte du corpus à notre disposition qui nous contraint surtout de travailler sur la correspondance passive du Napolitain pour reconstruire ces réseaux et saisir la teneur de ses relations. Conformément à notre problématique, nous nous pencherons sur les stratégies adoptées par Galiani pour forger sa carrière littéraire, notamment durant sa jeunesse napolitaine, et sur la manière dont il maintient des liens avec ses amis français une fois de retour à Naples. Précisons qu'il sera question, tout au long de ce chapitre, de la sociabilité épistolaire, ce qui justifie l'exclusion de l'étude de sa fréquentation des salons, dont il sera question dans le chapitre suivant. Les relations, et les réseaux, étant « dépendants de facteurs contextuels, individuels et structurels »⁸⁰⁴, comment Galiani les articule-t-il ? Autour de quelles pratiques sociables les structure-t-il ? Quels sont les objectifs sous-jacents à sa recherche continue de liens et d'amitiés ? Ces questionnements nous conduiront à observer le comportement social de Galiani, et à analyser le plaisir, mais aussi l'utilité, qui en découlent.

PUF, collection Que sais-je ?, 1993, p. 9-23. Sur les réseaux voir également Claire LEMERCIER, « Analyse des réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005/2 (n°52-2), p. 88-112.

⁸⁰³ Françoise WAQUET, *Le modèle français et l'Italie savante... op. cit.*

⁸⁰⁴ Claire BIDART, Alain DEGENNE et Michel GROSSETTI, *La vie en en réseau. Dynamiques de relations sociales*, Paris, PUF, 2011, p. 5.

6.1 Galiani *faber* de son destin : entre utilité personnelle et utilité publique

Pierre-Yves Beaurepaire souligne que le réseau permet de « rompre l'isolement et d'enclaver des relations profitables en chaîne, livre pour livre, service, pour service, information pour information⁸⁰⁵ ». À bien des égards, la correspondance de Galiani le confirme, notamment dans les années qui suivent la publication du traité *Della moneta* (1750) : l'abbé entend alors pénétrer dans le cercle des hommes de lettres et des savants de la péninsule poursuivant plusieurs objectifs « profitables », qu'il s'agisse de livres, de services, ou d'informations.

Compte tenu que les relations, les réseaux et les cercles s'entremêlent sans se recouvrir complètement, il faut distinguer les réseaux sociaux – autrement dit, l'ensemble des relations se nouant l'une autour de l'autre – des cercles, ceux-ci pouvant être définis comme un ensemble de personnes ayant un centre d'intérêt commun, mais aussi des valeurs et des normes partagées⁸⁰⁶. Nous séparerons également, en rejoignant la distinction formulée par Jean Boutier, Brigitte Marin et Antonella Romano, la République des Lettres des « milieux intellectuels ». Tandis que la première est une sphère publique fondée sur le libre exercice du jugement, la reconnaissance par les pairs et la circulation de l'information et des savoirs, le terme « milieu », plus large, permet de saisir la diversité des jugements des acteurs et la conflictualité de l'échange intellectuel, en insistant davantage sur les relations sociales⁸⁰⁷. En effet, à partir du milieu du XVIII^e siècle, Françoise Waquet l'a montré, la République des Lettres devient le terrain de querelles, d'affrontements et d'ambitions qui infléchissent inévitablement les liens⁸⁰⁸ : la tension entre l'idéal voulu par les savants et la réalité des faits est le trait saillant de ce rêve de cohésion et d'unité. Ces définitions s'avèrent importantes car

⁸⁰⁵ Pierre-Yves BEAUREPAIRE (sous la dir.) *La plume et la toile. Pouvoirs et réseaux de correspondance dans l'Europe des Lumières*, Arras, Artois Presses Université, 2002, p. 12.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁸⁰⁷ Jean BOUTIER, Brigitte MARIN et Antonella ROMANO (dir.), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)*, *op.cit.*, p. 21.

⁸⁰⁸ Hans BOTH, Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, *op. cit.* La première occurrence de l'expression datant de 1417 (sous la forme latine de *Respublica litteraria*, dans une lettre que Francesco Barbaro envoie à Poggio Bracciolini), elle devient courante après 1525. Quant à la définition précise, Waquet explique qu'elle oscille entre deux pôles sémantiques : « dans bien des cas, République des Lettres est un terme collectif désignant les individus qui s'intéressent aux lettres. Cette population a varié dans le temps et, plus précisément, suivant le sens pris par le mot « lettres ». [...] Ainsi la République des Lettres désigne les savants, les érudits, les doctes, ceux qui cultivent le savoir dans son ensemble, les lettres (ou plus ou moins ce que l'on enseigne de nos jours dans les facultés des lettres) aussi bien que les sciences. [...] Il n'est pas toujours possible de trancher entre les divers sens qui viennent d'être indiqués, en particulier dans des expressions usuelles. La mort d'un savant est, par exemple, fréquemment déplorée comme une perte pour la République des Lettres. On dit, tout aussi souvent, d'un savant qu'il a rendu de rands services à la République des Lettres. Le savoir et les savants sont, dans ces deux cas, également impliqués », p. 14-17. Sur le même sujet, voir aussi : Marc FUMAROLI, « The Republic of Letters... », *op. cit.*, p. 131-150.

elles permettent de donner un sens aux attitudes parfois contradictoires de Galiani à l'égard d'autres savants : s'il multiplie les efforts pour s'en rapprocher, il se montre critique et insatisfait, car au plaisir des rencontres et de la fréquentation des lieux où se cultive le savoir se mêlent souvent une forme d'amertume, dont les raisons demeurent à analyser.

6.1.1 Recherche de liens, construction de réseaux et préoccupations matérielles

Dès son plus jeune âge, Ferdinando Galiani a pu profiter du solide réseau, de son oncle Celestino. Au lendemain de la publication du traité *Della moneta* (1751), il juge toutefois nécessaire de rechercher et de construire de nouveaux liens avec les savants italiens : sa correspondance témoigne de cette activité, encore peu renseignée par l'historiographie. Les lettres échangées peuvent être confrontées à un carnet de voyage demeuré manuscrit, un écrit du for privé impliquant une prise de parole sur soi, décisive pour comprendre ses ambitions et impressions sur les différentes rencontres qu'il fait lors d'un voyage dans les États italiens (1751-1752).

Tisser des liens en voyageant : avantages symboliques et matériels

Alors que la formation d'un réseau implique une sortie de l'« isolement », comme le soutient Pierre-Yves Beaurepaire, Ferdinando Galiani n'était pas pour autant isolé avant la publication de son traité économique. L'abbé a pu bénéficier, durant sa jeunesse napolitaine, d'une formation au sein du cercle newtonien gravitant autour du Grand Chapelain du Royaume et de son maître d'économie Bartolomeo Intieri. Détaillant les caractéristiques de ce groupe de *novatores* – leurs intérêts, positions hétérogènes et activités –, Vincenzo Ferrone souligne le lien étroit que la culture napolitaine entretient, surtout dans la première moitié du siècle, avec les milieux intellectuels de Rome et de Florence⁸⁰⁹. Or ces deux villes, Florence en particulier, constituent le point de départ des liens que Ferdinando Galiani construit au fil des années 1750. Et Celestino Galiani joue donc un rôle fondamental d'intermédiaire avec le monde des savants : parmi les nombreux correspondants de l'abbé, les toscans Antonio Niccolini, Antonio Cocchi et Gaspare Cerati, et le romain Giovanni Bottari, sont bien membres du cercle d'amis de son oncle. L'économiste Bartolomeo Intieri contribue, lui aussi,

⁸⁰⁹ Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura, religione,...* *op. cit.*

à la notoriété de son disciple auprès des savants florentins⁸¹⁰. L'abbé ne se contente toutefois pas de cette sociabilité héritée, il se préoccupe aussi de l'élargir, au lendemain de la publication de *Della Moneta*, en faisant un voyage dans les États italiens.

Le 28 novembre 1751, Galiani décide effectivement de partir en compagnie de son ami Pasquale Carcani. À ce moment, il commençait juste à être connu comme l'auteur du traité⁸¹¹. Le voyage aurait servi, selon Franco Venturi, à recueillir des informations et réflexions susceptibles d'enrichir ses théories politiques et économiques⁸¹². Le journal de voyage dans lequel Galiani consigne ses opinions et relate ses rencontres, ainsi que sa correspondance privée avec le secrétaire de la famille, Domenico Sgueglia⁸¹³, témoignent pourtant d'ambitions différentes. L'abbé y paraît bien moins intéressé par l'enrichissement de ses connaissances en matière économique que par la recherche d'une forme de légitimité par le biais de son œuvre. Le fil rouge des discussions avec Sgueglia est clair : Galiani a besoin de faire connaître *Della moneta*. Dès la première lettre, datée du 3 décembre 1751, l'abbé exprime son impatience de parler de son livre lorsqu'il se trouve à Rome : « Ici je n'ai vu personne, je n'ai pas non plus eu l'occasion de parler de mon livre, donc je n'ai parlé d'aucune chose »⁸¹⁴. Dans les jours qui suivent, Galiani rencontre Benoît XIV⁸¹⁵) : dans son carnet, il dit toute sa déception d'entendre le pape évoquer l'opuscule burlesque *Componimenti vari*, co-écrit avec Pasquale Carcani, sans prononcer un seul mot sur *Della moneta*⁸¹⁶. Et dès le début de son séjour romain, il se lamente de l'ennui ressenti et de l'ambiance défavorable d'une ville où il y a « plus d'ennemis que d'hommes ». En mentionnant les mauvaises passions de la nature humaine – un thème très cher à l'abbé –, il suggère que sa présence aurait certainement pu provoquer l'« envie » et la « méchanceté » des autres savants. Cette déception – Galiani définit Rome comme un « maudit pays » – montre bien ses attentes contrariées, son désir de faire reconnaître son statut d'auteur et d'économiste. Bien qu'à Rome il ne trouve pas l'occasion de discourir et de se faire valoir comme il l'aurait souhaité, Galiani entreprend dès ce moment-là de faire parvenir, par le biais

⁸¹⁰ Franco VENTURI, « Alle origini dell'Illuminismo napoletano. Dal carteggio di B. Intieri », *Rivista storica Italiana*, 1959, p. 433.

⁸¹¹ Voir supra, chapitre 5.

⁸¹² Franco VENTURI, *Settecento Riformatore... op.cit.*, p. 504.

⁸¹³ BSNSP, Ms, XXXI, C, 16.

⁸¹⁴ *Ibidem*, f° 1v. (« Qui non ho veduto alcuno, né ho avuto occasione di parlar punto del libro, siccome di niuna cosa ho parlato »).

⁸¹⁵ Galiani lui consacra l'oraison *Delle lodi di Papa Benedetto XIV* à son décès en 1758.

⁸¹⁶ Cet épisode est également mentionné dans son journal intime : « il Papa [...] mi trattenne parlandomi del mio male d'occhi, e delle mie opere avendomi detto che quella di Jannaccone era stata assai graziosa », BSNSP, Ms XXXI, C, 22, f° 60v.

de son secrétaire Sgueglia, son livre aux gens de lettres, en le sermonnant lorsqu'il ne suit pas ses ordres.

En effet, la distribution du livre *Della moneta* reste sa principale préoccupation pendant son voyage : depuis le Grand-duché de Toscane, où il avait déjà tissé des liens avant son séjour grâce à son oncle, c'est sur ce traité qu'il compte pour élargir le cercle de ses relations. Il écrit à Sgueglia, à propos des exemplaires de l'ouvrage, « ici en Toscane, ils sont quasiment inconnus et tous aimeraient l'avoir ; il serait donc très utile afin d'augmenter l'opinion qu'ils ont de moi s'ils le lisaient⁸¹⁷ ». La volonté de se voir reconnu comme un écrivain y est affirmée sans équivoque. Les requêtes qu'il adresse pour l'envoi de ses livres se font de plus en plus fréquentes : « Je vous réplique l'attention de faire vendre les livres *Della moneta*, car ici ils sont très recherchés et très peu vendus ; cela est nuisible pour moi⁸¹⁸ » : « je suis pressé que mes livres commencent à circuler en Italie, et cet inconvénient est nocif à mes intérêts ainsi qu'à ma gloire⁸¹⁹ ». La mention de ses « intérêts » rappelle que la construction de réseaux se justifie aussi bien par des raisons matérielles (vente ou à l'échange des exemplaires du livre) que symboliques.

Galiani n'est pas plus satisfait de son voyage toscan et de sa visite de Sienne, Pise, Livourne, Lucques et Florence, que de son séjour à Rome. Les milieux intellectuels florentins sont surtout férus d'érudition et d'antiquités⁸²⁰. L'abbé exprime dans son journal sa fascination pour la collection de livres et de manuscrits d'auteurs latins de son ami Prospero Jackson⁸²¹, il entre également en contact avec les érudits les plus importants, dont Anton Francesco Gori, mais l'atmosphère qui règne dans le Grand-duché lui déplaît. Les milieux florentins sont en effet traversés par des conflits internes, par des polémiques érudites et philologiques, comme les disputes entre Gori et Giuseppe Lami qui provoquent la scission d'une partie des rédacteurs des *Novelle letterarie* et la création de *Giornale de' Letterati* en 1742⁸²². Galiani dit clairement son sentiment dans une lettre à Antonio Cocchi, médecin

⁸¹⁷ BSNSP, XXXI, C, 16, Ferdinando Galiani à Domenico Sgueglia, 3 avril 1752 (depuis Pise), f°35v. « qui in Toscana sono quasi ignoti e tutti desidererebbero averli ; ciocché gioverebbe assai ad accrescere l'opinione di me se lo leggessero »

⁸¹⁸ *Ibidem*, Ferdinando Galiani à Domenico Sgueglia (17 avril 1752), f°37r. (« Vi replico la premura per far vendere i libri *Della Moneta*, perché qui sono ricercatissimi, e poco venduti ; il che nuoce a me »).

⁸¹⁹ *Ibid.*, Ferdinando Galiani à Domenico Sgueglia (9 maggio 1752), f°42r. (« Mi preme moltissimo che i miei libri comincino a girar per l'Italia, e questo intoppo è nocivo assai ai miei interessi e alla mia gloria »).

⁸²⁰ Voir notamment Jean BOUTIER et Maria Pia PAOLI, « I milieux intellettuali fiorentini », dans Jean BOUTIER, Brigitte MARIN et Antonella ROMANO (dir.), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècle)*, op. cit., p. 331-403.

⁸²¹ BSNSP, XXXI, C, 22, f° 68v. (« Bellissima raccolta di libri in lingua italiana con grande varietà di edizioni e una raccolta di manoscritti d'autori latini »).

⁸²² Voir Jean BOUTIER, « Les membres des académies florentines à l'époque moderne. La sociabilité intellectuelle à l'épreuve du statut et des compétences », dans *Naples, Rome, Florence, op. cit.*, p. 405-443.

florentin, où il juge Florence « indigne⁸²³ ». Ses écrits dévoilent une véritable aversion envers les érudits évoluant dans des milieux qui paraissent à ses yeux dominés par des intérêts particuliers et centrés sur des disciplines et une érudition bien éloignées d'une utilité publique. Néanmoins, sa déception concerne principalement son manque de reconnaissance au sein de ces milieux intellectuels en dépit de la publication de *Della moneta*.

Certains hommes de lettres toscans semblent toutefois sortir du lot, comme ses amis Antonio Cocchi, Anton Francesco Gori, Lorenzo Mehus et Gaspare Cerati⁸²⁴. Ils constituent des appuis importants pour l'abbé qui entame avec les deux derniers une correspondance sur plusieurs années⁸²⁵. Il s'agit de relations épistolaires et amicales fondées sur un sentiment d'estime réciproque ainsi que sur des échanges intellectuels. Aussi contrarié soit-il, Galiani ne renonce pas à promouvoir et diffuser son traité par l'entremise de ces amis. Autant en Toscane qu'à Venise et à Milan, son discours est le même : *Della moneta* constitue une « nouveauté » que les savants essaient de se procurer ; cela contredit pourtant le fait qu'il soit déçu du peu de reconnaissance qu'il en retire. De surcroît, l'abbé affirme que « dans ces deux dernières années seize auteurs nouveaux ont apparus pour dire des sottises⁸²⁶ » : ainsi il ne s'agit pas seulement de favoriser la circulation de son livre auprès des savants, mais d'affirmer l'importance de ses théories économiques, et sa prééminence sur les rivaux qui surgissent dans ce domaine.

Dans les années qui suivent son séjour florentin, les liens qu'il a su tisser se transforment progressivement en un réseau dont un des objectifs est bien de promouvoir et diffuser ses ouvrages : à titre d'exemple, la diffusion du traité *Della perfetta conservazione del grano* – publié, nous l'avons vu, sous pseudonyme, se sert des mêmes canaux mobilisés pour *Della moneta*. Galiani envoie cet ouvrage à Rome à Giovanni Bottari en lui demandant

⁸²³ Ferdinando Galiani à Antonio Cocchi (19 décembre 1752), dans Franco VENTURI, « Alle origini dell'Illuminismo napoletano », *op. cit.*, p. 451.

⁸²⁴ Parmi les relations que Ferdinando hérite de son oncle, et qu'il poursuivra au fil des années, celle qu'il entretient avec Gaspare Cerati se révèle importante. Sa correspondance épistolaire avec lui dure 1751 à 1758, un an avant le départ de Galiani pour Paris. Leur première rencontre a lieu en 1748, lorsque Cerati rend visite à Celestino avec lequel il partage un programme commun de renouvellement des études. Ferdinando le revoit à Pise entre le 21 mars et le 18 avril 1753, durant son voyage en Italie. Voir Giuseppe NICOLETTI, « Nove lettere ritrovate di Ferdinando Galiani a Gaspare Cerati (1752-1755) », *Studi Italiani*, année II, 1990 (3), p. 103-13 ; Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Gaspare Cerati... op. cit.*

⁸²⁵ Voir les lettres publiés par Giuseppe NICOLETTI, « Il primo soggiorno fiorentino di Ferdinando Galiani e il suo carteggio inedito con Anton Francesco Gori », *Studi di filologia e critica offerti dagli allievi a Lanfranco Caretti*, Rome, Salerno, vol I, 1985, p 149-188 ; Giuseppe NICOLETTI, « Due altri corrispondenti toscani di Ferdinando Galiani : lettere inedite di Pompeo Neri e Camillo Piombanti (1752-1753) », dans Giorgio CERBONI BAIARDI (dir.), *Miscellanea di Studi in onore di Claudio Varese*, Manziana, Rome, Vecchiarelli, 2001, p. 551-575 ; Giuseppe NICOLETTI, « Altri amici di Toscana a Ferdinando Galiani : lettere inedite », *Studi italiani*, XVIII, juillet-décembre 2006, (2), p. 135-168.

⁸²⁶ BSNSP, XXXI, C, 16, Ferdinando Galiani à Domenico Sgueglia (17 giugno 1752), f°47r. (« In questi due ultimi anni sedici autori nuovi di monete sono comparsi alla luce a dire delle bestialità »).

de le faire parvenir au florentin Gori, où grâce au livre il élargit ses relations⁸²⁷. Les réseaux sont donc pérennes, mais ils doivent être renouvelés et étendus, pour assurer une bonne diffusion des ouvrages, garantie d'une meilleure reconnaissance de son statut d'auteur, qui est d'autant plus nécessaire que le Napolitain voit se multiplier les accusations de plagiat et les critiques une fois son jeune âge découvert.

L'étude de la correspondance, jusqu'ici inexploitée, de Galiani et de son carnet de voyage renseignent sur la place – et donc la centralité – du livre dans l'établissement des relations entre hommes de lettres. Les réseaux tissés au sein de la République des Lettres montrent qu'ils fonctionnent comme une ressource donnant des avantages symboliques, mais aussi matériels. Si Galiani paraît, surtout dans ses lettres au secrétaire Sgueglia, très intéressé par sa gloire et son profit, cela s'explique notamment par les préoccupations d'ordre économique qui l'assaillent durant ces années et constituent certainement une des raisons de sa recherche active et « cynique » de nouvelles relations profitables.

Maintenir des liens sans tenir ses engagements : difficultés économiques

Ferdinando Galiani est, on l'a vu, très actif dans la quête et la mise en place de liens multiples qui débouchent, dès 1753, sur la constitution d'un réseau relativement important. Il n'en reste pas moins préoccupé par le maintien de ces relations établies, comme le prouve sa correspondance avec le génois Pietro Paolo Celesia. Celui-ci est à la recherche d'un camarade à la hauteur de son propre « génie » pour partager les dépenses d'un voyage à Paris : il propose alors à son ami Galiani de partir avec lui en 1753. Daniel Roche l'affirme : « voyager c'est anticiper », car la mobilité se prépare par des moyens autant intellectuels que matériels⁸²⁸. Ce projet de voyage fait donc l'objet de nombreuses lettres de Celesia, où il désigne Londres comme destination initiale, pour ensuite poursuivre jusqu'en France. Galiani avait envisagé de rejoindre Paris avant la proposition de Celesia ; une lettre envoyée à Domenico Sgueglia le confirme : « depuis Gênes, s'embarquer pour Marseille, puis par là aller à Paris »⁸²⁹, son objectif étant de rester dans la capitale française pendant sept mois. L'*iter gallicum*, très courant au XVIII^e siècle, pour la connaissance de la culture française qui

⁸²⁷ Ferdinando Galiani à Giovanni Bottari, (27 juillet 1754), *Opere, op. cit.*, p. 639.

⁸²⁸ Daniel ROCHE, *Les circulations dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010, p. 71.

⁸²⁹ BSNSP, XXXI, C, 16, Ferdinando Galiani à Domenico Sgueglia, 17 juin 1752, f°48r. (« da Genova imbarcarsi per Marsiglia, e di là andare a Parigi »).

encourage le recours à l'instruction par la mobilité⁸³⁰, révèle une autre ambition chez l'abbé, consolider outre-Alpes le début de notoriété acquise en Italie.

Toutefois, Celesia insiste à plusieurs reprises pour le convaincre de participer au voyage et l'abbé tarde à donner une réponse. Sachant que Galiani avait projeté de partir un an auparavant, ses hésitations renvoient moins à des questionnements sur l'utilité d'un tel voyage qu'à d'autres problèmes. Celesia juge les incertitudes de l'abbé excessives, celui-ci se mure même dans le silence, ce qui ne manque pas d'agacer son ami : « répondez immédiatement à cette lettre ainsi qu'à la précédente du 6 avril dans laquelle je vous explique tout mon plan ; donnez-moi une réponse précise et décisive, car si jamais le diable voulait que vous ne puissiez pas partir au moins je partirai tout seul⁸³¹ ». Galiani finit par se désister et Celesia décide de partir avec un autre compagnon de route : Antonio Menefoglio. Les lettres de Ferdinando manquent pour saisir directement les raisons de son refus, d'autres documents les éclairent néanmoins.

En croisant cet échange avec les lettres que Galiani adresse à Domenico Sgueglia dans les mêmes années, on prend conscience que les préoccupations de l'abbé sont avant tout d'ordre économique. Le 15 juillet 1752, bien avant la proposition de Celesia, Ferdinando écrivait : « en Italie je suis très connu, si jamais l'argent me manquait pour quelques accidents, auxquels on est toujours soumis, j'en trouverai. Mais en France, sans argent, personne ne regarderait mon visage⁸³² ». Ce sont donc bien des contraintes matérielles qui poussent Galiani à différer son voyage, mais aussi à réitérer ses demandes d'argent - auprès de son oncle, dans les lettres envoyées au secrétaire. Un an plus tard, au moment où Celesia fait sa proposition, les conditions matérielles de l'abbé se sont détériorées, à suite du décès de son oncle Celestino notamment. Il écrit à Antonio Niccolini : « Ce matin nous avons lu le testament, et nous nous sommes trouvés [*i.e.* Galiani et son frère Berardo] plus pauvres que ce que l'on aurait cru. Il n'y a d'autres remèdes que de nous recommander à ses amis⁸³³ ». Les amis de Celestino, avec lesquels Galiani avait commencé à tisser des liens avant son trépas,

⁸³⁰ Voir les études de Daniel ROCHE, *Humeurs vagabondes.... op. cit.* ; Lucien BÉLY, *Le voyage à l'époque moderne*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2004.

⁸³¹ Pietro Paolo Celesia à Ferdinando Galiani, (13 avril 1754), dans Salvatore ROTTA, *L'illuminismo a Genova...*, *op. cit.* p. 145. (« Rispondete immediatamente a questa mia lettera e all'antecedente de' 6 aprile nella quale vi spiego tutto il piano ; datemi risposta adeguata e decisiva, perché quando mai il vero istessissimo diavolo facesse che voi non poteste venire io parto immediatamente solo »).

⁸³² BSNSP, Ms, XXX, XXXI, C, 16, Ferdinando Galiani à Domenico Sgueglia, (15 juillet 1752), f°57r. (« Perché bisogna che riflettiate, che io in Italia sono tanto conosciuto, che se mi mancassero i denari per qualche accidente, a cui si è sempre sottoposto, ne troverei. Ma in Francia senza quattrini niuno mi guarderà in viso »).

⁸³³ Ferdinando Galiani à Antonio Niccolini, (28 juillet 1753), dans Giuseppe NICOLETTI, « Un altro recupero galiano : il carteggio inedito con Antonio Niccolini (1752-1755) », *Studi italiani*, IV, 1992, (7), p. 167. (« Questa mattina abbiamo letto il testamento, e ci siamo trovati [*i.e.* Galiani et son frère Berardo] più poveri che non credevamo. Altro rimedio non v'è che raccomandarci ai suoi amici »).

constituent alors un secours important, pour obtenir des faveurs, ainsi qu'un soutien financier. Ce sont donc ces difficultés qui poussent l'abbé à ne pas répondre d'emblée négativement au projet de voyage, préférant le retarder de plusieurs mois.

D'autres raisons ont aussi pu jouer dans l'indécision de Galiani, car ses hésitations pouvaient aussi être stratégiques dans le sens où elles lui ont laissé le temps de consolider la relation épistolaire entretenue avec Celesia. En effet, la recherche de conditions de vie stables implique pour le Napolitain la constitution d'un réseau mobilisable en cas de besoin et une planification de projets pouvant s'avérer coûteux, mais il est aussi conscient de la fragilité des relations : la distance géographique peut jouer sur les liens amicaux au point de les détruire, s'ils ne se renforcent pas dans une relation épistolaire suivie. Les incertitudes de Galiani pourraient donc, en partie, témoigner de sa peur de perdre un ami, *a fortiori*, celui qui constitue un intermédiaire avec d'autres savants italiens, notamment milanais et florentins. Un réseau dense se déploie effectivement à partir de Celesia, élève de Camillo Piombanti à Pise et donc en contact avec le cercle toscan de Lorenzo Mehus, Gaspare Cerati, Angelo Maria Bandini, avec lesquels Galiani était déjà en contact. Et la pérennisation de leurs relations, malgré les difficultés de tout ordre, relève non seulement d'une affinité de caractère, mais aussi d'un intérêt partagé : Celesia constitue un des rouages de la vente ou de l'échange du livre de Galiani, surtout quand il est à Londres, tandis que l'abbé l'informe des nouveautés littéraires ou érudites.

Une fois de plus, les années 1751-1753 sont marquées par la nécessité de construire et de garder des liens forts avec la République des Lettres afin de s'assurer des retombées à la fois symboliques et matérielles. Les préoccupations et les hésitations qui transparaissent dans les lettres de Galiani démontrent la complexité d'une attitude parfois qualifiée d'« égoïste » et « cynique ». Il s'agit moins ici de masquer l'intérêt personnel qui le guide que d'en expliquer les causes en l'inscrivant dans le contexte difficile, en termes de reconnaissance et de conditions économiques, des intellectuels de son temps. Par ailleurs, les liens et les réseaux tissés à titre personnel, ne sont pas pour autant privés de tout intérêt plus large, notamment public.

6.1.2 Stratégies de promotion : sociabilité épistolaire et affiliations académiques

Hans Both et Françoise Waquet soulignent combien l'amitié des « gens des lettres » se caractérise par une « œuvre collective », un objectif et une ambition communs se superposant aux intérêts particuliers⁸³⁴. Dena Goodman soutient également que la sociabilité conserve sa fonction pour assurer production et diffusion des savoirs visant l'utilité publique⁸³⁵. D'une part, il est question de transmettre à la République des Lettres les expérimentations, les résultats et autres actualités en matière scientifique, littéraire ou érudite afin de veiller à une mise à jour de l'information, d'autre part, cette volonté de diffusion des savoirs n'est pas dépourvue d'un intérêt personnel, étant l'occasion de déployer ses propres connaissances dans des matières très variées et de montrer ses propres compétences. Chez Galiani, ces deux objectifs se lient harmonieusement. Les institutions culturelles, comme les académies, constituent un lieu privilégié d'observation de ces dynamiques conjointes : elles contribuent tout aussi bien à la construction et à la consolidation des réseaux qu'à la circulation du savoir, à la fois lieux d'échanges intellectuels et espace de sociabilité. Étant donné que cette forme de sociabilité intellectuelle se différencie de celle qui a cours dans les salons, cette dernière est traitée dans le chapitre suivant. Il s'agit ici de comprendre le rapport entretenu par Galiani avec les académies et la manière dont il s'en sert pour élaborer des réseaux durables.

Transmission des connaissances : entre profit personnel et intérêt public

De l'histoire naturelle à l'érudition littéraire, en passant par la numismatique et l'archéologie, Ferdinando Galiani profite de ses réseaux pour faire connaître ses vastes connaissances. Ses centres d'intérêts étant multiples, le choix a été fait de se concentrer sur les champs récurrents – l'histoire naturelle et les antiquités – dans ses échanges épistolaires et qui se situent au carrefour de la curiosité des savants italiens et étrangers.

Les sciences de la nature figurent parmi les domaines privilégiés par l'abbé qui, dès 1755, recueille une centaine de pierres volcaniques du Vésuve ensuite envoyées au pape Benoît XIV⁸³⁶. Il souligne l'intérêt de sa collection dans une lettre à Gaspare Cerati: « Je m'amuse à former un musée des matières vésuviennes variées, que je pense présenter à S.S.

⁸³⁴ Hans BOTH et Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, op.cit., p. 24.

⁸³⁵ Dena GOODMAN, *The Republic of Letters. A cultural History of the French Enlightenment*, Londres, Cornell University Press, 1994.

⁸³⁶ BSNSP, Ms XXX, C, 12, f°3.

qui l'enverra à l'institut [*i.e.* l'Institut de Bologne]⁸³⁷ ». Au même moment, il adresse au médecin Antonio Cocchi des analyses sur une faible et récente éruption du Vésuve, en espérant que le pape aurait alors déjà transmis sa collection à l'Institut de Bologne, fondé en 1711⁸³⁸. Au-delà de l'intérêt personnel qui se manifeste dans les lettres de l'abbé à Cerati et Cocchi, le mot « curiosité » y apparaît à plusieurs reprises, renvoyant à son désir de sonder, d'éclairer et enfin de classer, par une méthode scientifique, les arcanes du Vésuve :

J'ai voulu faire un don à Sa Sainteté de pierres vésuviennes, et je commençai à les recueillir. Lorsqu'elles furent rassemblées je découvris beaucoup de choses curieuses, qui forment quasiment un système entier, et je peux me vanter avoir vu sur le Vésuve plus que tous ceux qui m'ont précédé. Il a donc fallu étaler sur le papier toutes ces découvertes, et si on les imprime Vs. Ill.ma sera l'un des premiers à les avoir de ma part⁸³⁹.

Galiani s'abstient une fois de plus de toute modestie pour s'autoproclamer supérieur aux autres savants : il ne se limite pas à annoncer la nouveauté de son étude, mais entend ainsi affirmer l'originalité et la profondeur de sa démarche. L'abbé informe également Pietro Paolo Celesia de ses découvertes vésuviennes, toutefois ce dernier n'est pas dupe et comprend bien les intentions finales de son ami :

Je me réjouis du résultat heureux que vos manœuvres ont eu à la cour pontificale, et que, entre autres, vous avez réussi à couillonner un Pape, qui fut curial en matière d'intérêts. Bravo mon Galiani. Je ne doute point que si vous envoyez l'Etna à l'archevêque de Cologne, vu que le Vésuve vous l'avez déjà de préférence dédicacé au Pape, il ne vous fasse premier officiel de la Cour. Vous avez réussi dans le miracle *Dic ut lapides isti panes fiant* [Ordonne que ces pierres se changent en pain]⁸⁴⁰.

⁸³⁷ Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Gaspare Cerati...op.cit.*, p. 79. (« Io mi diverto a formar un museo di tutte le varie materie vesuviane, che penso di far presentare a S.S.^{ta}, che lo manderà all'istituto »).

⁸³⁸ Ferdinando Galiani à Antonio Cocchi (15 aprile 1755), dans VENTURI, « Alle origini dell'Illuminismo... op.cit. », p. 455. (« Dico adunque che fin dall'ultima eruzione del dicembre scorso mi venne voglia di presentar al Papa un museo di pietre vesuviane da mandarsi all'Istituto di Bologna [...] ma nel raccogliere e mettere insieme ho trovate tante materie, così curiose e che formano talmente un sistema unito, e legato, che m'è convenuto fare un piccolo libro sul Vesuvio »).

⁸³⁹ Ferdinando Galiani à Gaspare Cerati (21 avril 1755), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani... op.cit.*, p. 95. (« Volli fare un dono a S.S.tà di pietre vesuviane, e cominciai a raccoglierne. Quando furono messe insieme scoprii molte cose curiose, che formano quasi per intiero un sistema, e posso pregiarmi d'aver veduto sul Vesuvio più di tutti i precedenti. È bisognato adunque stendere in carta queste scoperte, e se si stamperà Vs. Ill.ma sarà dei primi ad averne da me »).

⁸⁴⁰ Pietro Paolo Celesia à Ferdinando Galiani (4 octobre 1755), dans Salvatore ROTTA, *L'Illuminismo a Genova... op. cit.*, p. 198-199. (« Mi rallegro del felice esito, che anno avuto i vostri maneggi alla corte pontificia, e che tra l'altre cose vi sia riuscito di coglionare un Papa, che fu curiale in materia di interesse. Bravo il mio Galiani. Io non dubito punto, che se spedirete l'Etna, all'Arcivescovo di Colonia, già che il Vesuvio lo avete per preferenza dedicato al Papa, egli non vi faccia suo primo ufficiale di Corte. A voi è riuscito il miracolo del *Dic ut lapides isti panes fiant* »). La citation latine finale renvoie au défi que lance le diable à Jésus lors de son jeûne dans le désert (Matt., IV, 3).

Changer « les pierres en pain » : Celesia ironise ainsi sur l'attitude de Galiani cherchant à obtenir des bénéfices ecclésiastiques et des récompenses par le biais de ses recherches. Du reste, le pape, agréablement surpris du cadeau de Galiani, lui concède une aide financière et envoie, comme Galiani l'avait prévu, la collection à l'Institut de Bologne⁸⁴¹. Galiani ne se contente pas d'annoncer ses découvertes et, dans une autre lettre à Gaspare Cerati, s'attarde à décrire les activités du volcan. Il souhaite ainsi susciter l'intérêt de son correspondant tout en démontrant la qualité de son esprit d'observation⁸⁴².

De la curiosité personnelle de Galiani à l'égard du volcan à la « curiosité publique » que Cerati promeut, l'analyse des matériaux volcaniques révèle un souci de prendre part aux progrès scientifiques du XVIII^e siècle en lien avec l'essor de la République des Sciences⁸⁴³. Ceci témoigne d'une conception du savoir dont la finalité est de changer la mentalité des hommes en contribuant à la *pubblica felicità*. Liés par une commune *docta curiositas*, Galiani n'est pas le seul à se tourner vers la géologie du volcan, Francesco Serao, Giovanni Maria della Torre ou encore Nicola Braucci figurant également parmi les auteurs de textes scientifiques sur le Vésuve, à la fois objet de curiosité et de frayeur dans toute l'Europe. À l'heure où d'importantes écoles géologiques et minéralogiques se constituent dans les pays européens, Naples devient, surtout dans la seconde moitié du siècle, une destination privilégiée des scientifiques étrangers : à la fascination envers les sciences de la terre se mêle l'esprit d'expérimentation et de découverte⁸⁴⁴.

Du Vésuve aux villes vésuviennes, la découverte d'Herculanum et de Pompéi représente un autre champ d'études de Galiani. Les fouilles ayant commencé dès 1738 sous l'impulsion de Charles III, c'est surtout entre 1752 et 1754 que des découvertes importantes d'*antichità* sont faites au pied du Vésuve. Cet intérêt s'inscrit dans le programme politique des années 1750 : en 1756, le ministre Tanucci ressemble les hommes de lettres capables d'étudier les vestiges et les *papiri* découverts. Parmi les quinze membres nommés

⁸⁴¹ La collection de pierres envoyées au Pape prend la forme d'une dissertation systématique. Elle sera publiée, sous le titre de *Catalogo delle materie appartenenti al Vesuvio*, Londres (mais Florence) [1772]. Le *Catalogo* sera aussi réimprimé dans *Dei vulcani o monti ignivomi più noti, e distintamente del Vesuvio. Osservazioni fisiche e notizie istoriche di uomini insigni di vari tempi, raccolte con diligenza e divise in due tomi*, Livorne, Calderon et Faine, 1779, t. I, p. 1-149.

⁸⁴² Ferdinando Galiani à Gaspare Cerati, (4 février 1755), dans Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani... op.cit.*, p. 79-80.

⁸⁴³ Pietro NASTASI, *Il Meridione e le scienze... op. cit.* ; Irène PASSERON, « La république des sciences. Réseaux des correspondances, des académies et des livres scientifiques : Introduction », *Dix-huitième siècle*, 2008, vol. 40, n° 1, p. 5.

⁸⁴⁴ Roberto MAZZOLA (dir.), *La circolazione dei saperi scientifici tra Napoli e l'Europa nel XVIII secolo*, Naples, Diogene Edizioni, 2013.

par Tanucci lors de la fondation de l'*Accademia Ercolanense* (1755) pouvant contribuer à l'« utile et l'agréable » publics⁸⁴⁵, on retrouve Alessio Simmaco Mazzocchi, Gian Maria della Torre, Francesco Valletta et bien sûr Ferdinando Galiani⁸⁴⁶. Très investi dans cette initiative, Galiani informe ses correspondants, notamment ses amis de Toscane Antonio Cocchi et Gaspare Cerati, en se réjouissant, avec une touche d'immodestie, de figurer parmi les doctes au sein de l'Académie⁸⁴⁷. Tout en affirmant que l'abbé est à la hauteur du rôle d'académicien, spécialiste d'Herculanum, Cerati glane des renseignements sur les trouvailles réalisées sur les sites antiques. Comme plusieurs études l'ont mis en évidence, le goût de l'antique napolitain se situe au carrefour entre culture locale et culture européenne⁸⁴⁸. Les informations sur les découvertes circulent rapidement dans l'Europe des Lumières et Cerati témoigne de cette avidité en demandant à Galiani de satisfaire sa curiosité et celle de ses amis. Détaillée et précise, la réponse de Galiani ne se fait pas attendre : en décrivant méticuleusement le déchiffrement des *papiri*, l'abbé met en évidence la précision érudite qui guide le travail de l'académie⁸⁴⁹. L'attitude de l'abbé se situe au croisement de l'intérêt personnel – celui de figurer parmi les membres d'une telle initiative – de l'objectif commun : favoriser la circulation des compétences et des savoirs.

Tandis que Tanucci entend faire de l'académie un « ornement » de la culture nationale et réserver au cercle étroit des lettrés napolitains le contenu des richesses mises au jour, souhaitant que les résultats soient jalousement conservés, Galiani montre dans ses lettres une position bien différente visant à partager cet arsenal de connaissances et d'outils méthodologiques. Il se veut effectivement un intermédiaire entre les travaux d'antiquaires et la grand public cultivé, à même de diffuser et d'augmenter les découvertes archéologiques. Les lettres reçues par Galiani et ses rencontres avec des étrangers regorgent de demandes concernant les activités érudites et scientifiques napolitaines, démontrant bien que Naples est au cœur de la curiosité des milieux intellectuels européens. En écrivant à son ami Antonio Cocchi, Galiani résume de manière ironique la mode, alors en vogue, des voyages :

⁸⁴⁵ BSNSP, Ms XXXI, A, 8, f° 11r-v.

⁸⁴⁶ La participation de Galiani débouche sur sa collaboration au volume *Le pitture antiche di Ercolano e contorni, incise con qualche spiegazione*, Naples, Stamperia regia, 1757.

⁸⁴⁷ Ferdinando Galiani à Gaspare Cerati (23 novembre 1755), Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani, Gaspare Cerati. Carteggio (1749-1758)*, *op.cit.*, p. 105 : « il re ha istituita una accademia di 15 soggetti per incombere all'illustrazione de' monumenti erculanensi, evvi il Mazzocchi, il Partillo autore del bel libro della via Appia, vari giovani dotti del paese, e mi hanno fatto l'onore di pormici ancora ».

⁸⁴⁸ Voir notamment *Cultura storica antiquaria, politica e società in Italia nell'età moderna*, sous la dir. de Flavia LUISE, Milan, Franco Angeli, 2012.

⁸⁴⁹ Ferdinando Galiani à Gaspare Cerati (25 février 1755), Giuseppe NICOLETTI, *Ferdinando Galiani... op.cit.*, p. 85-87.

Ceux-ci viennent dans une ville dans laquelle le gouvernement, les caractères et le système politique sont la seule chose digne de l'étude d'un homme, et pourtant ils ne font autre chose que d'aller voir quatre briques et marbres à Pouzzoles et à Portici, quatre pierres brûlantes à la solfatara et au Vésuve, une journée à S. Martino, un soir au théâtre et en huit jours ils ont tout expédié. Ainsi ils s'informent d'une ville de quatre-cent mille âmes, qui est la seule en Italie et peut-être dans le monde qui, depuis deux-milles années n'a jamais respiré un air de liberté, qui a changé de maître plus souvent que toute autre sur terre, et qui montre en soi un merveilleux contraste de nature bénéfique et d'art destructeur, et qui à la fin cède, vaincue par l'infinie force de la nature⁸⁵⁰.

Histoire, art et sciences se mêlent dans l'engouement des étrangers, et leur curiosité s'accompagne d'une véritable nécessité de construire des collections pour les étudier et les exhiber ; Anna Maria Rao souligne que l'Antiquité crée un lien entre sciences de la nature, philologie, archéologie, anthropologie et philosophie⁸⁵¹. Galiani choisit ici de critiquer l'intérêt pour l'antiquité locale, alors que la situation politique et sociale de la ville mériterait selon lui une attention que dédaignent les étrangers.

Les informations sur l'*antiquaria*, ainsi que l'érudition plus généralement, figurent au centre des nombreuses lettres que l'abbé échange, dans les années 1753-1754, avec ses correspondants toscans⁸⁵². La relation épistolaire avec Anton Maria Gori le montre bien : la capitalisation d'informations, concernant notamment l'épigraphie et la numismatique, de même que l'affiliation de Galiani à la *Società Colombaria* témoigne de l'importance des réseaux afin de diffuser connaissance et découvertes. La correspondance avec Filippo Venuti est également de nature érudite, celui-ci considérant Galiani comme un collègue de l'*Accademia etrusca* de la petite ville de Cortone : il se peut que l'abbé en ait été un membre honoraire ou correspondant⁸⁵³. La fréquence de ces échanges révèle la volonté des cercles

⁸⁵⁰ Ferdinando Galiani à Antonio Cocchi, Naples (20 février 1753) dans *Opere di Ferdinando Galiani, op. cit.*, p. 832. (« Costoro vengono in una città in cui il governo, i caratteri e il sistema politico sono l'unica cosa curiosa e degna dello studio d'un uomo, e pure non fanno altro che andare a veder quattro mattoni e marmi a Pozzuoli e a Portici, quattro pietre infuocate alla solfatara e al Vesuvio, una giornata a S. Martino, una sera al teatro e in otto giorni hanno sbrigato tutto. Così s'informano d'un città di quattrocentomila anime, che è l'unica in Italia e forse nel mondo che da duemila anni non ha respirata mai aria di libertà, che ha mutato padrone più spesso d'ogni altra della terra, e che mostra in sé un meraviglioso contrasto di natura benefica e d'arte distruggitrice, che cede alla fine vinta dall'infinita forza della natura »).

⁸⁵¹ Sur l'*antiquaria* voir en particulier Anna Maria RAO, « Antiquaries and politicians in eighteenth century Naples », *Journal of the History of Collections*, 2007, n°19, p. 165-175.

⁸⁵² Sur l'érudition, voir François BRIZAY et Véronique SARRAZIN (dir.) *Érudition et culture savante : de l'Antiquité à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2015.

⁸⁵³ En effet, l'*Accademia etrusca* admit au cours du XVIII^e siècle plus de cent *soci onorari*. Cela témoigne du besoin du rayonnement du monde académique en élargissant son réseau.

toscans d'établir un contact étroit avec la culture méridionale, ce qui contredit l'idée selon laquelle les acteurs de la vie intellectuelle napolitaine demeurent isolés⁸⁵⁴.

Ainsi l'échange d'informations, notamment des nouvelles littéraires, et le don de livres, caractéristiques de la sociabilité épistolaire de Galiani, renvoient-ils à un double objectif : ces pratiques permettent à l'abbé de légitimer ses compétences en renforçant son statut de savant, tandis que les réseaux épistolaires impliquent une réciprocité et une reconnaissance mutuelle entre savants, fonctionnant comme une économie symbolique. Et Galiani ne manque pas une occasion de présenter la transformation du Royaume de Naples en mettant en valeur les initiatives de la monarchie bourbonnienne, basées sur la collaboration du pouvoir royal avec les milieux savants, tout en insistant sur son rôle et ses activités dans le cadre des institutions savantes qu'elle crée. En tirant bénéfice de la sociabilité épistolaire fondée sur le partage d'informations et de connaissances, Galiani peut espérer être affilié à différentes institutions académiques reconnaissant ses compétences.

« *Que les pédants fassent les pédants* »

Françoise Waquet l'affirme, la République des Lettres renvoie à la fois à la communauté des savants et au savoir⁸⁵⁵, et à bien des égards, un savoir précis – l'érudition – fait l'objet d'une critique mordante de Galiani. Son attitude peut paraître paradoxale, car tout en se démenant pour intégrer les milieux savants, en tissant un réseau avec les érudits toscans et en devenant membre de certaines académies, l'abbé récuse les académiciens et le savoir érudit dans certaines de ses œuvres. Comment concilier son positionnement théorique et la réalité de sa pratique ?

Sa critique du monde érudit est précoce : elle figure dès son premier texte, *Componimenti vari in morte del boia Iannacone*, coécrit avec son ami Pasquale Carcani, mais publié anonymement en 1749. Il faut dire que la genèse de cet écrit s'enracine dans une expérience vexante : Berardo Galiani désigne son frère pour présenter un discours à sa place

⁸⁵⁴ Anna Maria RAO, « Gli ambienti intellettuali napoletani », dans Jean BOUTIER, Brigitte MARIN et Antonella ROMANO (dir.), *Naples, Rome, Florence... op.cit.*, p. 35-88 : « L'attenzione agli "ambienti intellettuali" napoletani rende meno netto l'"isolamento" tradizionale assegnato ai "dotti" napoletani che, soprattutto dalla metà del XVIII secolo, appaiono anzi integrati in un tessuto di relazioni molteplici al loro interno e tra capitale e province, di rapporti con l'amministrazione e lo Stato, non solo, ma anche di reti di corrispondenze epistolari che attraversano tutta l'Italia e che particolarmente li legano a Firenze e a Roma. La rivendicazione di libertà e di autonomia - già proclamata nella Repubblica delle Lettere - tende ora a diventare effettiva, con l'apertura di nuovi spazi e riconoscimenti del lavoro intellettuale, dalle scuole ai musei alle biblioteche. », p. 87.

⁸⁵⁵ Hans BOTH et Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, op.cit. p. 11-27.

au sein d'une académie dont Don Antonio Sergio est le président⁸⁵⁶, mais le jeune Ferdinando est rabroué. L'opuscule burlesque naît donc d'un sentiment d'humiliation le poussant à tourner au ridicule la mode des éloges funèbres, un procédé répandu dans les académies pour vanter la gloire immortelle du disparu. En reproduisant le style de ces discours par la parodie, les *Componimenti* livrent une critique cinglante des académiciens, faisant écho à celle de D'Alembert au sujet des panégyriques funèbres des académiciens de province⁸⁵⁷. Comme les exemplaires de l'opuscule de Galiani et de Carcani circulent dans la ville, les membres de l'académie ne manquent pas d'être offensés à leur tour.

Loin de constituer un simple divertissement pour le lecteur, les *Componimenti* présentent, *in nuce*, une récusation de l'érudition pour l'érudition, développée de manière plus explicite dans d'autres textes, comme le discours sur l'amour platonique, où les lettrés sont jugés malheureux parce qu'isolés du monde et entièrement consacrés aux études. Galiani oppose à l'idéal de l'*otium* la nécessité de l'activité dans toutes ses formes, un *negotium* en faveur de l'utilité publique. Elvira Chiosi soutient bien que l'académisme traditionnel ne paraît plus exercer, à partir du milieu du siècle, un rôle important dans la formation d'une classe dirigeante, comme celle de Naples sous le règne de Charles de Bourbon⁸⁵⁸. C'est en ce sens qu'il faut lire la critique de Galiani, qui vise alors précisément les académiciens, engoncés dans « l'inutilité » de leurs activités rhétoriques ou érudites.

L'érudition académique fait aussi l'objet d'une critique virulente dans un texte méconnu : *Ragguaglio di Parnaso sotto i 13 maggio 1765*⁸⁵⁹. La publication de la *Lettera* de Winckelman (écrite en allemand et traduite en français) sur les fouilles d'Herculanum, Pompei et Stabia, constitue l'élément déclencheur d'une discussion animée, l'historien de l'art et antiquaire allemand se moquant des sujets littéraires traités par les érudits napolitains⁸⁶⁰. Le marquis Berardo Galiani, frère de Ferdinando, rédige alors une réponse à cette attaque, les *Considerazioni sopra la Lettera dell'abate Winckelmann*. Bien qu'il n'ait pas envisagé de publier le texte mais de le faire circuler dans un cercle restreint, Daniele Zarillo, homme de lettres et philologue, le fait à son insu, élargissant ainsi la dispute à d'autres

⁸⁵⁶ Les rencontres de cette académie se déroulaient dans la maison du Marquis Giovannantonio Castagnola. Enrico ERRICO, *Scritti due inediti di Ferdinando Galiani*, Napoli, Jovene, 1878.

⁸⁵⁷ Daniel ROCHE, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris - La Haye Mouton Editeur, École des Hautes Études en sciences sociales, 1978.

⁸⁵⁸ Elvira CHIOSI, « Le istituzioni accademiche a Napoli nel Settecento. Continuità e mutamenti », dans BOUTIER Jean, MARIN Brigitte et ROMANO Antonella, *Naples, Rome, Florence*, Rome, École française de Rome, 2005, p. 105-122.

⁸⁵⁹ BSNSP, Ms, XXXI, A, 9 *Ragguaglio di Parnaso sotto i 13 maggio 1763 – intorno le lettere dell'Ab. Winckelmann*, f° 200r-206v. Une partie du *Ragguaglio* a été publié dans Franco STRAZZULLO, *Il Ragguaglio...* op. cit.

⁸⁶⁰ BSNSP, Ms, XXX, C, 6, *Osservazioni di Ferdinando Galiani sulla lettera Winckelmann*, f° 149-155.

érudits. Sans prendre un parti précis, Ferdinando Galiani s'adresse à son tour à tous les intervenants en composant une satire de son époque suivant le modèle des *Ragguagli di Parnaso* (1612-1613) de Traiano Boccalini. Comme le canon littéraire l'impose, Apollon y joue le rôle du juge au cours d'une dispute savante et reconnaît que la raison principale de la « briga » est « l'ambizione », chacun désirant apparaître supérieur à l'autre⁸⁶¹. La satire contre les savants atteint son paroxysme lorsque le dieu conseille à tous les érudits et antiquaires d'éviter de publier des ouvrages à un âge avancé, d'abandonner toute spéculation abstraite ou encore de s'abstenir de traiter ce genre de sujets. Winckelmann n'est pas non plus épargné, Apollon lui conseillant de se renseigner avant d'écrire. Le ton est particulièrement mordant, car Galiani n'hésite pas à user des termes « ignorance » ou « misère des talents » pour désigner les érudits concernés. Agacé par ces derniers, Apollon prononce la sentence finale : « que les pédants fassent les pédants ».

Dans le *Ragguaglio di Parnaso*, Galiani dénonce à la fois à l'individualisme des érudits, dont l'ambition est au service de leur réputation personnelle et donc éloignée de l'utilité publique, et l'érudition en tant qu'accumulation de connaissances sans horizons pragmatiques. Or l'adaptation de cette branche du savoir aux besoins de la *res publica* demeure une préoccupation constante de l'abbé. De la fin des années 1740 aux années 1770, sa critique de la pédanterie et des disputes dans le monde érudit se poursuit et se radicalise même dans la dernière décennie. C'est que La République des Lettres se transforme au fil du XVIII^e siècle : Didier Masseau soutient qu'à mesure qu'on se rapproche de sa fin, elle devient un lieu conflictuel, signe d'une profonde mutation culturelle⁸⁶². Galiani est d'ailleurs le protagoniste, dans les dernières années de sa vie, de controverses intellectuelles se manifestant par une guerre de pamphlets, qui témoigne d'une atmosphère tendue où président les rivalités personnelles⁸⁶³. En 1778, l'érudit Saverio Mattei parle d'une « crise académique » dans sa *Dissertazione dell'utilità o inutilità delle accademie* : en se désolant de l'absence

⁸⁶¹ BSNSP, Ms, XXXI, A, 9, f°184.

⁸⁶² Didier MASSEAU, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1994.

⁸⁶³ Des affrontements *ad personam*, se traduisant en une guerre pamphlétaire dont le ton est violent, l'opposent à Luigi Serio (en occasion de la publication du *Del Dialetto napoletano*) ou encore à Saverio Mattei (suite à la mise en scène du *Socrate immaginario*). Il se peut que la faiblesse de la structuration institutionnelle de la vie intellectuelle napolitaine, comme le dénonce Mattei dans sa *Dissertazione*, ait pu favoriser ces rivalités personnelles. Voir notamment Mélanie TRAVERSIER, « De l'érudition à l'expertise : Saverio Mattei (1742-1795), « Socrate imaginaire » dans la Naples des Lumières », *Revue historique* 2007/1 (n°641), p. 91-136. Disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-historique-2007-1-page-91.htm>.

d'une structure réglée et collective, il critique l'esprit d'indépendance des gens de lettres à Naples⁸⁶⁴.

En dépit de ce positionnement très critique envers les académiciens et la détérioration de la sociabilité savante, Galiani fait partie de plusieurs académies. Ce qui peut passer pour paradoxal témoigne au contraire de sa prise en compte du mécanisme d'affiliation intellectuelle que permettent les académies. C'est au sein du monde académique, en plein essor à l'époque des Lumières, que se modèlent le sentiment d'appartenance à une communauté de savants, qui ont en commun un ensemble de pratiques et de discours⁸⁶⁵. L'académisme est avant tout intégration et reconnaissance dans un choix culturel commun, en vertu duquel les participants se perçoivent comme unis, ce qui peut faciliter la solidification des réseaux.

Dynamiques d'affiliations et de légitimations académiques

Durant les années de sa jeunesse napolitaine, Galiani participe à l'*Accademia degli Emuli*, au sein de laquelle il rédige son discours académique sur l'amour et celui sur la monnaie au temps de la guerre de Troie. Cette académie n'est pas tout à fait officielle, elle est plutôt une assemblée de jeunes gens, qui se réunissent chaque jeudi, après déjeuner, d'abord dans la maison de Girolamo Pandolfelli, puis dans celle de Girolamo Centomani, de 1745 jusqu'en 1750⁸⁶⁶. Parmi les participants figurent Berardo Galiani, Giulio Mattei, Coletti Sterlik, Filippo Giunta, Pietro Orimini, le Chevalier Perfetti, Gennaro Simeone, Carmine Ciccarelli et Pasquale Carcani, un des plus proches amis de l'abbé. L'*emulatio* pourrait renvoyer à une imitation de l'encyclopédisme humaniste ou à un des principes sur lesquels reposent les relations entre ses académiciens. La production littéraire des *Emuli*, telle qu'elle apparaît dans *Delle rime piacevoli* (1747) de Giambattista Marchitelli est marquée par un goût

⁸⁶⁴ Saverio MATTEI, *Dissertazione dell'utilità o inutilità delle accademie*, dans *Saggio di poesie latine e italiane*, Napoli, 1780.

⁸⁶⁵ Sur les académies, voir en particulier James E. McClellan, « L'Europe des académies », *Dix-huitième Siècle*, 1993, vol. 25, n° 1, p. 153-165 ; Daniel ROCHE, *Le siècle des Lumières en province... op. cit.* ; sur les académies italiennes voir Jean BOUTIER, Brigitte MARIN et Antonella ROMANO (dir.), *Naples, Rome, Florence... op. cit.* ; Hans Erich BODEKER, « Académies », dans Vincenzo FERRONE, Daniel ROCHE, *Le monde des Lumières, op.cit.*, p. 260-266.

⁸⁶⁶ Minieri RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Sala Bolognese, Forni, 1990. Voir également, Enrico ERRICI, *Scritti due di Ferdinando Galiani, op.cit.*, p. 9-10 : « Un'adunanza di giovanetti, che con libertà di stabilimenti, con privato consiglio, non per sovrana autorità, si soleva raccogliere sotto nome di Accademia degli Emuli ogni giovedì dopo pranzo, prima in casa del fu Signor Girolamo Pandolfelli, poi in quella del Signor D. Girolamo Centomani dall'anno 1745 al 1750 o poco più. Applicavansi cotesti giovineti allo studio delle leggi, ed alla coltura delle belle lettere, ed aveano per istituto far qualche lezione Accademica ». Dans l'étude sur les « milieux intellectuels » italiens, qui consacre une partie à l'analyse à Naples, l'Accademia degli Emuli apparaît dans le répertoire des académies napolitaines, voir Jean BOUTIER, Brigitte MARIN, Antonella ROMANO, *Naples, Rome... op. cit.*

pour le parodique. Tandis que les *Emuli* ne sont qu'un cénacle libre et informel, Galiani devient membre, peu d'années après, d'académies de premier plan, officielles et bien structurées.

Les institutions italiennes les plus importantes, l'*Arcadia* et la *Crusca*, comptent effectivement Galiani parmi leurs talents. L'abbé est admis à la première en 1755⁸⁶⁷ et à la deuxième lors de son premier séjour florentin en 1752⁸⁶⁸. Le recrutement dans ces académies est assez homogène, regroupant des intellectuels qui voient ainsi consacrée leur carrière littéraire. Leur caractère officiel, qui les conduit à édicter des normes en matière littéraire et lexicale, implique une dépendance à l'égard du politique : jouissant d'un statut privilégié, elles sont à la fois un lieu de reconnaissance et de protection. Alors que nous n'avons pas plus d'informations sur le processus d'intégration à l'*Arcadia* et la *Crusca*, nous savons en revanche que Galiani s'implique de manière relativement active dans d'autres académies, notamment florentines.

C'est par le biais de son ami toscan Anton Maria Gori qu'il est intégré à la *Società Colombaria* de Florence⁸⁶⁹ le 5 avril 1752 sous le nom académique « *Il Piacevole* », une appellation rappelant ses traits de caractère⁸⁷⁰. Cette société, très attentive à choisir ses membres, se caractérise par une spécialisation sur les matières touchant l'histoire, les antiquités et la philologie⁸⁷¹. La correspondance de Galiani avec Gori, un des éminents représentants de la culture érudite toscane, fourmille de discussions concernant notamment l'épigraphie, car la *Società Colombaria* entend bien faire de Galiani un contributeur actif de ses recherches sur l'antiquité. Gori témoigne d'ailleurs de manière réitérée, au-delà des formules d'usage clôturant ses lettres, des sentiments d'estime et de gratitude des membres la *Colombaria* à l'égard de l'abbé ; le Napolitain est reconnu comme un « esprit plein d'érudition et de bonne critique⁸⁷² ». Répondant aux demandes pressantes de Gori, Galiani s'engage à rédiger une dissertation pour le troisième tome des *Memorie della Società Colombaria*, sans pour autant jamais l'achever. Ce n'est pas la première fois que Galiani

⁸⁶⁷ BSNSP, XXXI, A, 8, f° 3.

⁸⁶⁸ Giuseppe NICOLETTI, « Il primo soggiorno fiorentino di Ferdinando Galiani... *op. cit.*, p. 376 : il précise que Galiani n'apparaît pas dans le *Catalogo degli Accademici della Crusca* mais dans le *Diario dell'Accademia della Crusca cominciato da Schernito e continuato dal Ripurgato, e dopo la morte di questo Divagato* où on lit que Galiani avait participé à une séance du 29 avril 1752, p. 376.

⁸⁶⁹ La *Società Colombaria* a été fondée en 1735 dans la maison de Giovanni Girolamo de' Pazzi, qui la préside jusqu'en 1743.

⁸⁷⁰ Giuseppe NICOLETTI, « Il primo soggiorno fiorentino di Ferdinando Galiani... », *op. cit.*, p. 375.

⁸⁷¹ Jean BOUTIER, « Les membres des académies florentines à l'époque moderne... », *op. cit.*, p. 413.

⁸⁷² Anton Francesco Gori à Ferdinando Galiani (12 juin 1754), dans Giuseppe NICOLETTI, « Il primo soggiorno fiorentino di Ferdinando Galiani... », *op. cit.*, p. 397.

promet la composition d'un ouvrage sans tenir parole, mais cet engagement peut être compris comme un moyen de rester en contact avec la *Società*.

Les relations de Galiani avec les milieux florentins se consolident après la création de la *Reale Accademia Ercolanense*, une académie d'État qui, Elvira Chiosi le rappelle, représente une étape importante dans le projet d'affirmation de la monarchie bourbonnienne et un moment unique dans l'histoire de la connaissance de l'antiquité et de l'archéologie moderne⁸⁷³. Galiani en devient membre et profite des relations qu'elle permet avec d'autres savants italiens, en même temps qu'il obtient ainsi une forme de reconnaissance de ses correspondants. Avec Gori, il poursuit sa correspondance, soucieux de montrer la variété et l'étendue de ses connaissances et de justifier par là même sa présence dans la *Società Colombaria*.

Dans les manuscrits de Galiani, se trouvent aussi d'autres diplômes, comme celui de l'« *Accademia degli Speculatori di Lecce*⁸⁷⁴ », spécialisée dans l'amélioration des sciences, de l'agriculture et du commerce, qui le reçoit au titre de ses compétences économiques. Ses papiers mentionnent aussi des proverbes, oscillant entre le sérieux et le plaisant, au sujet d'une « *Accademia dei Fredduristi* » (Accadémie des Frigorifiés) dont les noms des académiciens – on compte Filippo Giunta, également membre des *Emuli* – renvoient ironiquement au froid. Les réunions auraient eu lieu dans la maison du ministre Tanucci. Les sources manquent pour en dire plus sur cette académie, ne serait-ce que pour attester son existence réelle.

Un constat s'impose : les affiliations aux académies sont plus fréquentes durant les années de la jeunesse napolitaine de Galiani, période qui coïncide avec la construction de son statut d'économiste. Parmi ses correspondances figure toutefois une lettre datée de 1782 provenant du mathématicien Jean Albert Euler, secrétaire de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg), le nommant comme l'un de ses membres, en faisant référence à sa « protectrice » Catherine II⁸⁷⁵. Grimm, qui dans ces mêmes années se trouve en Russie à la cour de la tsarine, a certainement joué les intermédiaires après avoir tant apprécié les lettres de l'abbé ainsi que ses *Dialogues sur le commerce des blés* (1770). L'appartenance de Galiani

⁸⁷³ Elvira CHIOSI, « La reale Accademia Ercolanense... », *op. cit.*, p. 495-517. Chiosi met également en évidence la fermeture de l'Académie à l'égard des étrangers, surtout celle de Tanucci : « Ma il presidente dell'Accademia ercolanense - come la maggior parte dei suoi contemporanei - restava estraneo anche all'entusiasmo di quanti vedevano nei ritrovamenti campani l'eccezionale possibilità di aprire squarci insospettati sulla vita reale degli uomini antichi, conosciuta finalmente negli aspetti del quotidiano e non più soltanto attraverso astrazioni letterarie », p. 508.

⁸⁷⁴ BSNSP, Ms, XXIX, C, 3, Diploma dell'Accademia degli Speculatori di Lecce concessa a De Marco, Acton, Galiani, Vivenzio, f°90.

⁸⁷⁵ BSNSP, Ms, XXXI, A, 13, f° 119 ; réponse de Galiani (21 mai 1782), f° 117-118.

à cette dernière académie témoigne de la montée en puissance de sa notoriété, s'étendant de la petite société informelle locale de sa jeunesse à une prestigieuse académie étrangère, en fin de carrière et après son séjour parisien : la géographie de ces liens académiques permet ainsi d'évaluer l'étendue spatiale de sa renommée.

Au-delà de ces grandes lignes concernant la sociabilité académique de Galiani, on mesure le travail qu'il reste à fournir pour connaître plus en détail ses relations avec les académiciens, la manière dont il entre dans ces institutions et les liens qu'il y entretient en particulier. Il s'agissait ici d'intégrer les affiliations académiques aux stratégies mises en œuvre par le Napolitain pour concrétiser des liens et construire des réseaux au sein de la République des Lettres. Qu'il s'agisse de la diffusion d'un de ses livres, de solliciter un soutien financier, des bénéfices ou des recommandations, Galiani exploite l'ensemble des canaux susceptible de l'aider à réaliser ses objectifs, conscient de la nécessité de s'assurer des appuis matériels et symboliques. Tout en critiquant certains milieux intellectuels, en particulier académiques, il n'hésite donc pas à s'y engager afin de profiter des avantages qu'ils procurent, *a fortiori* quand ces institutions lui octroient une visibilité européenne. Ceci porte à penser qu'il y a une grande part de stratégie individuelle dans les liens de sociabilité que Galiani tisse au fil des années ; or si son intérêt personnel est souvent à l'origine de ses démarches, il n'en demeure pas moins que ses relations témoignent également de formes d'attachements et d'amitiés.

6.2 Amitiés épistolaires : entre plaisir d'écrire et (in)constance

Si la correspondance est l'instrument privilégié de la communication intellectuelle, de l'échange d'informations et de la construction des réseaux, elle est également un lieu d'expression de l'estime et de l'amitié. La sociabilité épistolaire ne répond pas seulement à l'utile, mais aussi au plaisir d'écrire et d'entretenir un lien amical. Or l'amitié, Stéphane Van Damme le rappelle, s'avère difficile à saisir d'un point de vue historique, le piège étant de céder à une « psychologie de l'échange⁸⁷⁶ ». Il faut dès lors analyser les recours au registre de l'amitié dans les lettres de Galiani en les confrontant aux codes de politesse plus ou moins structurés qui le régissent, et mesurer s'il s'en écarte ou s'y conforme.

Les nombreux travaux, qui ont été consacrés à sa correspondance avec Louise d'Épinay et à ses échanges, moins suivis, avec ses amis français – Diderot, le baron

⁸⁷⁶ Stéphane Van Damme, *A toutes voiles vers la vérité...* op. cit., p. 230.

d'Holbach ou encore Madame Necker – ont contribué, au fil des siècles, à donner l'image d'un Galiani particulièrement lié à la sociabilité parisienne⁸⁷⁷. Certes, la fréquentation des salons pendant sa « période française » a été particulièrement suivie ; cependant, afin de dépasser ce lieu commun historiographique, il convient d'élargir l'horizon des correspondants avec lesquels Galiani est en contact pendant plusieurs années. Ceci revient à inscrire, pour la première fois, la relation épistolaire entretenue avec l'amie parisienne dans un *continuum* avec les échanges qui la précèdent ou la suivent⁸⁷⁸. Parmi les correspondances n'ayant guère fait l'objet d'analyses ou de publications, figurent des échanges suivis avec le comte Punghino, Gaspare Cerati, Lorenzo Mehus, Pietro Paolo Celesia ou encore le prince Trivulzio *alias* Lucullo. Ces lettres s'inscrivent dans un cadre amical et intellectuel, dominé par des sentiments d'affection et d'intérêt, deux dimensions juxtaposables. Il s'agit de dégager les caractéristiques de ces relations en précisant leur nature – sont-elles hiérarchiques et figées ou plus dynamiques ? –, mais surtout de donner un sens à la connivence entre plaisir d'écrire et intérêt personnel.

6.2.1 Verve et paresse : se faire désirer

« Vous me fermez la bouche en me disant que la fatigue vous gêne, et que chaque jour vous devenez paresseux, mais vous aimez écrire des lettres⁸⁷⁹ ». Souvent ses amis le taxent de « paresseux », d'« inconstant » ou encore d'« indifférent », des plaintes fréquentes qui ne les empêchent pas de rechercher sa compagnie épistolaire lorsqu'il rompt la régularité de ses courriers. Galiani se fait-il attendre ? Ses paresse dans le suivi des échanges témoigne-t-elles d'un sentiment de supériorité, d'un rapport hiérarchique entretenu avec ses correspondants ? Afin d'étudier ce propos, il convient de tenir compte du concept de « configuration » mis en valeur par Norbert Elias, ceci permettant de considérer le caractère dynamique des liens, sur la mobilité des rôles⁸⁸⁰. Pierre-Yves Beaurepaire insiste également sur le biais que constitue

⁸⁷⁷ Paul BEDARIDA, « La correspondance française de l'abbé Galiani », dans CERULLI Enrico (dir.), *Convegno Italo-Francese sul tema : Ferdinando Galiani. Problemi Attuali di Scienza e di Cultura*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1975.

⁸⁷⁸ Luciano Guerci e Furio Diaz constatent la nécessité d'une édition critique intégrale de la correspondance de Ferdinando Galiani en utilisant à la fois les documents de la BSNSP ainsi que les lettres conservées dans d'autres archives et bibliothèques.

⁸⁷⁹ BSNSP, XXXI, C, 9, Lucullo à Ferdinando Galiani (8 mars 1758), f° 40. (« Voi mi chiudete la bocca con dirmi che la fatica dà fastidio, e che ogni giorno impigrite, ma amate scrivere lettere »).

⁸⁸⁰ Roger CHARTIER, « Conscience sociale et lien social », dans Norbert ELIAS, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 7-29.

une lecture verticale des relations, en préférant mettre en lumière l'interdépendance des épistoliers⁸⁸¹.

Un esprit éclairé « trop bien instruit, trop bien placé »

Bien avant qu'il n'entame sa correspondance avec Louise d'Épinay, Galiani entretient des amitiés épistolaires importantes – à la fois durables et centrées sur des thèmes cruciaux – avec plusieurs membres de la République des Lettres. Dans ces échanges, il recourt fréquemment à l'ironie, un trait caractéristique de ses échanges amicaux, qui lui permet de se représenter comme un « esprit fort ». Cette stratégie s'avère aussi persuasive que profitable, comme en témoigne sa correspondance avec le comte Punghino, issu d'une famille noble de Messine⁸⁸². De cet échange, qui dure de 1748 à 1752⁸⁸³, ne demeurent que les lettres du comte (la plupart sont écrites en français) à l'exception d'une lettre de Galiani à propos de la nature de l'amour, et d'une autre contenant ses dissertations sur l'Antéchrist. Bien que l'abbé tarde visiblement à répondre aux lettres, la durée de ce « commerce » semble attester de son importance. Malheureusement nos recherches n'ont pas pu établir suffisamment de renseignements sur cette amitié, notamment au sujet des circonstances de leur rencontre, de l'âge ou encore du statut de Punghino, des données qui auraient été importantes afin de mieux cerner le caractère de leur amitié épistolaire.

Bien qu'on ne sache pas si le comte a été lui aussi un auteur, il n'en demeure pas moins qu'il est amateur de la philosophie et des belles lettres : on le voit donner des conseils à l'abbé lorsque ce dernier lui envoie des sonnets, discuter des thèmes importants comme l'idée de « nature » ou bien celle de l'« amour ». La relation épistolaire, de nature philosophico-littéraire, est justifiée par le désir de Punghino de se tenir au courant de la production de l'*Accademia degli Emuli* et, plus précisément, de celle de Galiani. Pour autant, le comte est un partisan de la culture humaniste traditionnelle : ses conceptions de l'amour platonique et son aversion pour la monnaie, le luxe et toute sorte de vice découlant de la société moderne, sont clairement en décalage avec les principes de Galiani.

⁸⁸¹ Pierre-Yves BEAUREPAIRE (dir.), *La plume et la toile... op.cit.* p. 7-24.

⁸⁸² BSNSP, Ms, XXXI, C, 12. Selon les renseignements que donne Punghino dans une lettre du 27 avril 1751, il est issu d'une famille aristocratique de Messine. Il déclare être fils naturel du comte Giuseppe Toccoli et de la comtesse Teresa Malaspina Toccoli ; de même il affirme avoir été *arrogato* en tant que fils au comte Neri de Lapi, avec la condition de porter le nom de ce dernier sans pour autant renoncer au sien.

⁸⁸³ *Ibidem*. Dans sa première lettre Punghino prie Galiani d'adresser ses lettres à Monsieur Guglielmo Allen, comte d'Angleterre, mais dans une lettre suivante du 12 août 1748, il stipule une autre adresse, auprès de Joseph Torre « *Capitain du Reg. Royale de Palermo* ». Dans une lettre du 6 septembre 1748, Punghino invite Galiani à envoyer également les lettres à Guidi.

Tout en se préoccupant des modalités de leur correspondance, autrement dit du pacte épistolaire, Punghino se fie entièrement à Galiani en il lui demandant de choisir les thèmes à aborder. Le Napolitain est ainsi placé dans une position dominante pour fixer les règles de leurs échanges, d'autant plus que le comte se présente, dès le début de leur relation, comme un « esprit faible » :

Ce sont les qualités inventées pour mettre à gênes des esprits faibles comme le mien, mais ce sont des bagatelles pour les esprits forts, tel que le vôtre, qui foulent encore plus tout ce qu'il y a de plus sûr ce (ou et) font un système à part, ou ils dédaignent de faire. [...] A tout ce préambule je vois que vous croyez de vous apercevoir que je ne sçais pas assez ce que je dois dire : mais arrêtez de grâce votre préjuges et regardez de quelle façon je m'en vois le dissiper et le faire évanouir⁸⁸⁴.

Punghino va plus loin encore en sollicitant l'avis de Galiani pour son « sublime esprit trop bien instruit et trop bien placé⁸⁸⁵ », tout en reconnaissant sa propre infériorité intellectuelle, se disant dépourvu de « sens commun ». En se dévalorisant, Punghino renforce l'effet de son admiration : « c'est pour tirer profit de vos sages sentiments, et des lumières de votre talent, de votre esprit trop éclairé⁸⁸⁶ ». On pourrait voir ici une simple exagération des formules discursives rhétoriques d'usage, mais le comte considère bien la pensée de Galiani comme étant supérieure à la sienne. Punghino n'a de cesse de flatter la posture philosophique de Galiani : « du reste Monsieur, je m'en puis rapporter à vous qui connaissez mieux qu'aucun autre la vérité des choses » et celui-ci se plaît à jouer le rôle d'un esprit éclairé dévoilant la « vérité ». L'épistolier lui manifeste toute sa reconnaissance : « vous m'éclairez de forces matières qui pour moi sont enveloppées dans un voile épais d'obscurité impénétrable⁸⁸⁷ ». Ces propos montrent combien Punghino, se jugeant clairement inférieur, tire finalement profit de cette relation qui lui permet d'acquérir des connaissances. Les acteurs de l'échange construisent un équilibre : l'abbé tire une reconnaissance symbolique, là où le comte s'enrichit et affine ses conceptions philosophiques. À bien y regarder, ces bénéfices sont toutefois interchangeable. Punghino y trouve effectivement, à son tour, une reconnaissance symbolique, car un esprit fort comme l'abbé lui prête attention. Et en retour, celui-ci envoie au comte Punghino des passages de son traité *Della moneta* en requérant son avis. L'admiration du comte pour Galiani ne l'empêche d'ailleurs pas d'exprimer ses idées avec force lorsqu'il est d'un avis contraire. Ainsi dans ce commerce épistolaire, imprégné

⁸⁸⁴ *Ibid.*, Punghino à Ferdinando Galiani (26 août 1748), f°8v.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, f°9v.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, Punghino à Ferdinando Galiani (13 septembre 1748), f°157r.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, Punghino à Ferdinando Galiani (22 juillet 1749), f° 71r.

d'ironie, de verve et d'esprit, la diversité des jugements ne constitue pas un obstacle aux échanges, mais anime au contraire la vivacité du débat intellectuel. Dans la République des Lettres, la controverse constitue, comme le souligne Van Damme, un facteur de recomposition des savoirs⁸⁸⁸.

On peut déduire des affirmations de Punghino que Galiani exerce perpétuellement son « humour » à l'égard de toute sorte de sujet. Le comte reconnaît la force extraordinaire du caractère de son « esprit éclairé » à la fois « plaisant » et « sérieux », conformément au principe horatien de l'*utile miscere dulci*. Ce mélange influence sa manière de penser : « elle vous est toute particulière, elle est admirable, elle est inimitable⁸⁸⁹ ». À bien y regarder, ce n'est pas seulement la démarche philosophique de l'abbé, cette recherche inépuisable de la « vérité » et de dénonciation des préjugés, qui suscite l'admiration : Galiani travaille tout aussi bien à une représentation de soi en affirmant une supériorité. Lorsque l'abbé demande « vous aimez mon raisonnement ? Moi je l'aime beaucoup⁸⁹⁰ » - après avoir exposé ses réflexions sur l'Antéchrist - il souligne lui-même, à mi-chemin entre vanité et ironie, la force et l'originalité de son raisonnement. Parallèlement, le comte insistant souvent sur son « ignorance » - alors qu'il démontre un bagage intellectuel solide -, on peut se demander si ces rôles ne relèvent d'une forme de jeu, ou chacun de deux correspondants met en scène une représentation ironique.

A titre d'exemple, on retrouve une trace de cette attitude de Galiani de se faire remarquer et admirer dans une lettre de son ami Camillo Piombanti. En demandant à l'abbé un exemplaire de *Della moneta*, le correspondant milanais mentionne également le livre de Broggia sur le même sujet : par la suite, il s'excuse auprès de Galiani d'avoir fait une association entre les deux ouvrages, dont le mérite de celui de l'abbé est supérieur. Par une comparaison des plus flatteuses, il corrige en précisant que « Galiani est à Platon ce que Broggia est à Plotin⁸⁹¹ ». Ces traits de caractère se retrouvant également dans la correspondance de Galiani avec Louise d'Épinay, il est important de remarquer que, dès le plus jeune âge, Galiani adopte une posture de « philosophe » et d'esprit supérieur dans ses lettres à divers amis, assuré qu'il est déjà de la supériorité de sa pensée et en sur-jouant le rôle qu'il s'est composé.

⁸⁸⁸ Stéphane VAN DAMME, *A toute voile vers la vérité...* *op. cit.*, p. 229.

⁸⁸⁹ BSNSP, Ms, XXXI, C, 12, Punghino à Ferdinando Galiani (17 juin 1749), f°60r.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, (Dissertation sur l'Antéchrist), f°98v (« Ditemi vi piace questo raziocinio ? a me piace sommamente »).

⁸⁹¹ Giuseppe NICOLETTI, « Due altri corrispondenti toscani... », *op. cit.* p. 561.

Paresse et silences épistolaires

Si les échanges avec Punghino se caractérisent par une dynamique d'autocélébration et de reconnaissance, parfois suivis de discussions vives, ce ne sont pas les seuls dans lesquels Galiani recueille éloges, mais aussi critiques, de ses correspondants. Pietro Paolo Celesia et le prince Trivulzio sont également en relation avec l'abbé. Les témoignages d'amitié et les louanges qu'ils lui adressent sont aussi accompagnés de reproches, la « paresse » de Galiani n'étant pas le moindre, qui peuvent conduire à des périodes de silence épistolaire.

Ainsi en est-il de la correspondance avec Celesia, évoquée plus haut au sujet d'un projet de voyage à Paris : les envois de lettres sont relativement réguliers entre 1752 et 1755 ; ils s'interrompent ensuite, puis reprennent de 1759 à 1765. Galiani et Celesia sont liés par l'« amitié la plus géniale », selon l'expression du Génois, qui a fait sa connaissance en tant que neveu du Grand Chapelain du Royaume de Naples. L'épisode du pseudonyme d'Ernesto Freeman, sous lequel l'abbé participe à une dispute érudite⁸⁹², le rappelle ensuite à son bon souvenir. Si l'« esprit » de l'abbé et le plaisir de sa conversation à distance sont particulièrement goûtés par Celesia : « J'aime votre bon cœur, je suis amusé par votre esprit », son inconstance l'est moins : « je tâche de ne pas être vexé par vos irrégularités⁸⁹³ ». L'épistolier, y voit une marque d'égoïsme : « Mais comment obtenir cela de vous qui êtes un homme très désintéressé par les choses d'autrui⁸⁹⁴ ? ». Nonobstant les paresse et longueurs de Galiani, le lien ne s'affaiblit pas et se prolonge jusqu'à ce que Celesia parte en voyage avec Menafoglio à Londres, puis à Paris en 1753. Le Génois regrette d'ailleurs l'absence du « *fulminante ingegno* » (ingéniosité fulminante) et de sa « *soave conversazione* » (agréable conversation) dans les lettres qu'il lui envoie d'Angleterre. Le Napolitain répond en moquant sa description enthousiaste de l'esprit de liberté et des mœurs des Anglais ; Celesia le taxe alors de jalousie, poursuit ensuite ses échanges de manière distante, pour enfin s'excuser :

Mais vous, qui vous êtes un homme aguerri, je suis sûr que vous vous n'êtes pas alarmé pour une semblable bagatelle, et qu'en interprétant de la même manière mes dires, vous avez trouvé de la mauvaise humeur et non pas une mauvaise intention. L'amitié que j'ai pour vous est fondée sur une juste estime, sur la convenance des caractères et sur les bons offices que vous m'avez rendus et que je désire moi-même vous retourner en échange. Tels sont les fondements qui permettent un édifice solide,

⁸⁹² Cf. supra, chapitre 5.

⁸⁹³ *L'Illuminismo a Genova, op. cit.* p. 78. « Amo il vostro buon cuore, mi diverte il vostro spirito, e schivo di esser seccato dalle vostre irregolarità ».

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 109. « Ma come ottenere ciò da voi che siete uomo nelle altrui cose disinteressatissimo ? ».

et c'est mon grand intérêt de le conserver parce qu'être votre ami me rend la vie d'un quart plus chère⁸⁹⁵.

Estime, compatibilité de caractères et faveurs : tels sont les fondements du lien amical entre les deux correspondants. Parmi les « faveurs », rappelons que Celesia se charge de diffuser *Della moneta* en Italie, mais aussi à Londres. Sans participer de l'opposition entre esprit faible et esprit éclairé qui marque l'échange avec le comte Punghino, leur relation se caractérise par la reconnaissance des qualités intellectuelles de Galiani et de son caractère « aguerri », qui apparaissent également dans la correspondance avec Louise d'Épinay. Cela n'empêche pas pour autant Celesia de se plaindre lorsqu'il le juge nécessaire, ou de soutenir un avis contraire à celui de son ami. Là encore, on retrouve une configuration régie par un certain équilibre des forces, produit d'une adaptation permanente du positionnement des deux acteurs.

La correspondance entre Galiani et le Milanais Lucullo renvoie également à cette configuration épistolaire et amicale singulière. Sous ce nom se cache un « *letterato Ambrosiano* », en réalité le prince Trivulzio, noble milanais, comme l'a démontré Salvatore Rotta⁸⁹⁶. Il est probable qu'ils se soient rencontrés lors de son voyage à travers l'Italie, à l'occasion d'une étape à Milan en 1751. Les nombreuses lettres de Lucullo suggèrent une implication forte de Galiani dans cet échange truffé de nouvelles littéraires et théâtrales, et par l'envoi de livres. Dans l'une d'elles, le prince déclare vouloir être un correspondant exact, car le Napolitain l'a distingué par le surnom de « Lucullo⁸⁹⁷ ». On comprend dès lors que c'est l'abbé qui décide, là aussi, des règles de l'échange épistolaire, comme de l'utilisation de pseudonymes littéraires ; Galiani prenant celui de « Plutarco⁸⁹⁸ ». La paresse apparaît à nouveau comme un trait saillant du comportement de l'abbé, le Lombard le lui reproche avec ironie : « vous êtes paresseux pour écrire, et donc vous êtes fertile en expédients pour vous

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 174. « Ma voi che siete uomo agguerrito son sicuro che non vi sarete allarmato per una simile bagatella, e che equamente interpretando i miei detti, vi avrete trovato del cattivo umore ma non del cattivo animo. L'amicizia che ho per voi è fondata sopra giusta stima, sopra la convenienza dei caratteri e sopra i buoni uffici che mi avete resi e che io desidero di contraccambiarvi. Tali fondamenti permettono un solido edificio, ed è mio grande interesse il conservarlo poichè l'essere vostro amico mi rende di un quarto più cara la vita ».

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁹⁷ *Alias* Lucullus, général romain, ami de Sylla qui a laissé le souvenir de la vie fastueuse qu'il menait dans sa villa.

⁸⁹⁸ Il n'est pas indifférent de noter que Plutarque, dans la *Vie de Lucullus*, s'est montré très critique envers le luxe de ce dernier. BSNSP, Ms, XXXI, C, 9 (f° 1r-90r). D'autres lettres de Lucullo demeurent également dans Ms, XXXI, C, 13, f° 104r-106v.

excuser toujours comme vous pouvez de cette paresse enracinée en vous et plus nuisible à vos amis que les sauterelles et criquets d'Égypte⁸⁹⁹ ».

Ces récriminations sont d'autant plus fondées que l'espacement des lettres de Galiani est encore plus important que dans sa correspondance avec Punghino et Celesia : « C'est une chose indigne de mon Plutarco de me laisser pendant quatre mois sans ses lettres : je ne peux pas m'habituer à cette indifférence⁹⁰⁰ ». Ce relatif abandon peut s'expliquer par la multiplication des correspondants de Galiani après son voyage en Italie, les nouveaux échanges épistolaires ayant pour objectif la diffusion de ses différents ouvrages. Lucullo se dit d'ailleurs impatient de lire l'opuscule de Galiani sur les « intestins » du Vésuve, se montrant prêt à le faire connaître à ses amis. Il s'agit toujours, pour le Napolitain, d'utiliser la voie épistolaire pour assurer sa célébrité.

Inégaux au premier abord, ces échanges ne le sont pas pour autant, car dans ces correspondances de nature amicale et intellectuelle, chacun semble trouver son intérêt. On ne saurait toutefois nier la dimension utilitariste et cynique de ces pratiques de sociabilité, l'amitié se confondant avec l'intérêt personnel. Aux côtés d'une dimension stratégique, fondée sur le besoin de diffuser ses livres, d'être reconnu et gratifié pour cela, se manifeste également une « fiction sincère⁹⁰¹ » de l'amitié : Galiani élabore un personnage qui n'est pas dupe de l'intérêt sous-jacent à toute relation amicale ; il met en avant cette conscience de l'action intéressée de l'amitié avec verve et ironie, par le biais d'un jeu littéraire. Selon Corrado Viola, la lettre devient à cette époque une « *scrittura dell'io* » (« écriture du moi ») et l'épistolier, consciemment ou non, transmet toujours une image de soi : il compose une sorte d'autobiographie par le biais d'un personnage imprégné par cette projection de soi⁹⁰². La conscience de l'autoreprésentation paraît ici cruciale. Il s'agit alors moins d'une inégalité effective que d'une mise en scène de sa supériorité, autrement dit d'une représentation de soi qui atteint son paroxysme quelques temps plus tard dans la correspondance avec Madame d'Épinay.

⁸⁹⁹ *Ibidem*, f°27r. (« Voi siete pigro nello scrivere, e perciò siete fertile in espedienti per iscusarvi sempre che potete di quella vostra radicata pigrizia nociva a vostri amici più delle cavallette e delle locuste d'Egitto [...] »).

⁹⁰⁰ *Ibid.*, f°52r. (« È un'indegnità del mio Plutarco il lasciarmi quattro mesi senza sue lettere : io non posso avvezzarmi a questa indifferenza »).

⁹⁰¹ Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 191.

⁹⁰² Corrado VIOLA (dir.), *Le carte vive. Epistolari e carteggi del Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, p. XVIII.

6.2.2 Vanité et « humeur de chien » : la correspondance avec Louise d'Épinay

La lettre, au XVIII^e siècle, est un des attributs des « gens du monde », car elle prolonge les conversations salonniers. La correspondance de Galiani avec Louise d'Épinay correspond pleinement à ces pratiques : entamé en 1770 lorsqu'il rentre à Naples, l'échange contribue à rompre l'obstacle de la distance géographique jusqu'à la mort de l'épistolière en 1782. Il n'est en rien privé, puisque les lettres du Napolitain sont lues à l'entourage de l'amie parisienne ; souvent la « compagnie » se réunit pour en savourer un nombre important, parfois « une demi-douzaine » dans la même soirée⁹⁰³. Conscient de cette publicité, Galiani « travaille » sa correspondance avec Louise d'Épinay pour entretenir sa réputation mondaine comme ses liens amicaux et rester ainsi en relation avec le « monde des salons » : « j'aimerais que mes lettres fussent lues et vues de tous mes amis », afin d'en « conserver » le souvenir⁹⁰⁴.

Antoine Lilti rappelle que la circulation des lettres est régie par des règles complexes qui « nécessitent une perpétuelle négociation entre les attentes du correspondant, les impératifs mondains, et les codes culturels⁹⁰⁵ ». Point de contact avec le « monde » parisien, Madame d'Épinay se présente tout au long de la correspondance sous les traits d'une bonne intermédiaire, préoccupée par le respect de l'assiduité de l'échange. Et Galiani, prompt à se montrer paresseux avec d'autres correspondants, est des plus réguliers avec elle : le rythme hebdomadaire, la précision dans le recueil des lettres et leur numérotation témoignent d'une attention spécifique et du souhait de les publier.

La plupart des études sur cette correspondance se sont focalisées sur son usage mondain. La thèse de Melinda Caron l'analyse au prisme de la sociabilité et de la logique mondaine qu'elle sous-tend, l'accent est ainsi placé sur l'objectif de Galiani : le besoin de conforter sa notoriété dans la République des lettres⁹⁰⁶. Anne Chamayou étudie quant à elle les caractéristiques du pacte épistolaire des deux correspondants, en affirmant la primauté de Galiani, au point que Louise d'Épinay se serait effacée pour suivre les règles édictées par lui⁹⁰⁷. Or cette interprétation peut être nuancée lorsqu'on inscrit leur amitié dans un *continuum* avec les échanges épistolaires précédents. Sans vouloir nier les spécificités de ce

⁹⁰³ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (13 octobre 1770), *Correspondance, op.cit.*, vol. I, p. 274.

⁹⁰⁴ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (30 octobre 1772), *Correspondance, op. cit.*, vol. II, p. 134.

⁹⁰⁵ Antoine LILTI, *Le monde des salons : Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, p. 293.

⁹⁰⁶ Melinda CARON, *Les pratiques d'écriture et de sociabilité de Louise d'Épinay à la lumière de ses contributions à la Correspondance littéraire et de ses lettres à Ferdinando Galiani (1755-1783)*, thèse de doctorat en Littérature et civilisation françaises, Université de Paris IV, 2009.

⁹⁰⁷ Anne CHAMAYOU, « Une initiation épistolaire. Une première année de correspondance entre l'abbé Galiani et Mme d'Épinay (1769-1770) », dans Daniel ODON HUREL (dir.), *Regards sur la correspondance (de Cicéron à Armand Barbès)*, Rouen, Presses universitaires de Rouen, 1996, p.113-122.

« commerce épistolaire », qui le distinguent clairement des autres, il s'agit ici de montrer combien, tout en se présentant comme un esprit fort, Galiani laisse transparaître des faiblesses et des préoccupations derrière la mise en avant de sa posture supérieure. Les peurs, lisibles dans certaines lettres, pourtant réélaborées en une autoreprésentation de philosophe cynique, conduisent à revoir l'idée d'une supériorité de l'abbé.

Masquer son affection : une « grande supériorité » ?

Lorsque Galiani entame ses échanges avec Louise d'Épinay, il bénéficie de la réputation solide d'être une figure originale dans le monde des salons. Les nombreuses flatteries de ses correspondants, lui reconnaissant un véritable talent épistolaire, ont en outre contribué à forger en lui une conscience de ses mérites. Dans la tradition historiographique, leur pacte épistolaire repose essentiellement sur le passage suivant :

Vous savez bien, ma belle dame, que notre correspondance après notre mort commune sera imprimée. Quel plaisir pour nous ! Comme cela nous divertira ! Or je travaille de toute ma force à faire en sorte, que mes lettres l'emportent sur les vôtres, et je commence à me flatter d'y réussir. On remarquera dans les vôtres un peu trop de monotonie d'amitié. Toujours tendre, toujours affectueuse, toujours caressante, toujours applaudissante. Au contraire les miennes auront une variété charmante : quelquefois je vous dis des injures ; quelquefois des sarcasmes, j'ai de l'humeur de chien, et même quelquefois je commence sur un ton et je finis d'un autre, et toujours je me porte bien. Voilà surtout ma grande supériorité⁹⁰⁸.

Bien qu'il faille nuancer ces propos empreints d'ironie, l'amitié relève pour Galiani d'un « changement de ton », comme l'attestent ses correspondances avec le comte Punghino, Pietro Paolo Celesia ou encore avec « Lucullo ». De ce point de vue, la correspondance avec Louise d'Épinay prolonge ce type de lien amical, en rien caractérisé par une excessive effusion de sentiments. Le cynisme apparaît toutefois ici particulièrement exagéré. S'il contribue à la vivacité du style, il révèle aussi une forme de peur que leur relation puisse se distendre. Ceci se lit nettement dans les passages où Louise d'Épinay raconte sa maladie.

La mauvaise santé de cette dernière est effectivement un leitmotiv de la correspondance, surtout à partir de 1775. Son état de santé est narré de plus en plus fréquemment avec des descriptions minutieuses de ses maux physiques, notamment des coliques dont elle souffre alors constamment. Si elle s'attarde autant sur sa maladie, c'est pour se justifier-: « si je ne vous écris pas toujours aussi longuement que je le voudrais, ni aussi

⁹⁰⁸ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (5 juin 1773), *Correspondance, op. cit.*, vol. IV, p. 21.

gaiement que vos lettres m'inspirent, prenez-vous en à ma santé et à mes affaires⁹⁰⁹ ». Le fait d'être une intermédiaire, et de se représenter comme telle, la conduit à expliquer son style laconique par une santé fragile empêchant une écriture plus travaillée. Parfois le récit de son état colore d'une tonalité plus sombre ses lettres, ce qui provoque le mécontentement de l'abbé. À première vue, il fait preuve d'indifférence à l'égard de la souffrance de sa correspondante, en la adoptant un mode badin :

Je suis bien fâché que tout ce qui est sorti de vos reins vous ait causé et vous cause tant de souffrance. Il y a bien plus de pierre, et de pierrailles, qu'on ne pense dans ce monde. Nous tenons cela de famille, car nous descendons, ne vous en déplaise, de ces pierres que Deucalion et Phyrre se jetaient derrière les épaules. Et c'est peut être depuis cette époque que *se jeter la pierre* est un acte humain.

Galiani ironise ainsi constamment sur la santé de l'épistolière, en recourant parfois à des comparaisons avec un mythe, comme celui de Deucalion et Phyrre, afin de rendre plus léger et enjoué le ton de l'échange. N'oublions pas non plus que si l'abbé ne s'attarde pas à commenter l'état de Louise d'Épinay, c'est aussi parce qu'elle lui demande, dans certains cas, de ne pas répondre sur ses « chagrins personnels », à cause des lectures qui sont faites de ses lettres dans leur cercle d'amis⁹¹⁰. Vu sous cet angle, le cynisme de Galiani relève moins d'une réelle indifférence que d'une attitude visant à démystifier la maladie : l'appréhender par la boutade c'est rechercher un effet de connivence amusée⁹¹¹.

Parmi ses plaisanteries à l'égard de la maladie, certaines renseignent sur les exigences du lien amical chez Galiani : « Votre lettre est aussi longue que charmante. Dieu vous donne toujours des coliques, puisqu'elles vous font accoucher d'aussi belles épîtres⁹¹² ». Longueur et charme, tels sont les objectifs de l'échange, ce qui amène l'abbé à manifester son agacement dans le cas contraire :

Votre santé me *chagrine* plus qu'elle m'*inquiète*, vous êtes dans un âge critique, vous souffrez depuis longtemps, vous n'êtes pas morte. Ergo, vous n'en mourrez pas, ergo vous parviendrez à l'extrême

⁹⁰⁹ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (9 août 1770), *ibidem*, vol. I, p. 226.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 320 : « Bonjour mon cher abbé, ma santé n'est pas trop bonne, j'ai de courbature de corps et d'esprit. Ne me répondez pas sur mes chagrins personnels afin que je puisse montrer vos lettres à nos amis, ou mettez-y quelques lignes à part ce qui n'en vaut pas trop la peine cependant ».

⁹¹¹ Sur ce thème, voir Azzurra MAURO, « Malattia, scrittura dell' «io» e cinismo nella Correspondance Ferdinando Galiani – Louise d'Épinay (1769-1782) » (actes du colloques « Pharmakon, malattia del corpo malattia dell'anima »), *Humanitas*, Morcelliana, Brescia, p. 9-30.

⁹¹² Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (11 août 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 230.

vieillesse des gens qui pensent, qui est de dix ans plus courte que celle des gens qui végètent. Parlons donc de choses gaies⁹¹³.

Au-delà de l'effet sarcastique recherché, l'abbé est bien chagriné par la souffrance de son amie et l'encourage à la gaieté, cette même gaieté qui, comme nous le verrons bientôt, constitue la quintessence de la culture française. La lettre amicale s'avère ainsi le lieu de l'allégresse, tout en étant liée au plaisir d'écrire. Or Madame d'Épinay ne se limite pas à un rôle subalterne, comme l'historiographie l'a souvent avancé. Cette lettre témoigne bel et bien d'une réaction de sa part face à l'attitude de l'abbé :

C'est une grande question, mon cher abbé, de savoir si c'est moi qui suis maussade quand je vous écris, ou si c'est vous qui l'êtes quand vous me lisez. [...] je m'attendais à recevoir des remerciements même de ma maussaderie et je ne reçois que des injures. Cela n'est pas généreux. Je vous assure qu'une autre que moi n'aurait pas écrit du tout et aurait fait une grimace affreuse au seul aspect d'une plume et d'une écriture, moi je n'ai vu que l'inquiétude que vous causerait mon silence et j'ai écrit. Faites-moi réparation et taisez-vous⁹¹⁴.

Loin d'entretenir avec l'abbé une relation asymétrique, Louise d'Épinay montre ici être capable d'un certain ascendant et dévoile toute l'« inquiétude » de son correspondant. Malgré son ironie, sa gaieté et ses bons mots, Galiani laisse transparaître, pour qui le connaît assez, une peur sous-jacente. Il craint, plus qu'il ne le laisse paraître, la souffrance de sa correspondante au-delà d'un attachement qu'on ne peut exclure, mais qu'il est difficile de saisir précisément. C'est que le contenu même de la correspondance en est altéré. En effet, lorsque son amie raconte ses maux, la lettre est inévitablement moins joyeuse, mais contient surtout moins d'anecdotes mondaines, de nouvelles sur le monde des philosophes, sur les parutions littéraires, et surtout moins de louanges à son égard, tandis que Galiani aime être informé de sa réputation mondaine et littéraire après le succès des *Dialogues sur le commerce des blés*.

Rien n'est toutefois figé dans leurs relations, car dans les dernières années de leur échange, les rôles s'inversent parfois :

Eh bien, me voilà, me voilà, mon cher abbé, reprenez votre gaieté, votre plume et faisons revivre notre correspondance, mais plus d'apathie ; car j'ai la main tremblante, je ne vois goutte et je suis encore un

⁹¹³ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (16 janvier 1773), *Ibidem*, vol. III, p. 182.

⁹¹⁴ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (22 novembre 1770), *Ibid.*, vol. I, p. 302.

tantinet hébétée [,] si vous êtes apathique de votre côté, nos lettres seront pitoyables, et que dira la postérité de nous que l'on aura vu si brillants dans l'art, vous de dire les choses, et moi les riens⁹¹⁵.

Louise d'Épinay se soigne alors avec de l'opium et Galiani vient de lui adresser une lettre moins joyeuse que d'habitude. En jugeant « pitoyable » la manière d'écrire de l'abbé, elle l'invite à travailler davantage son style et le ton de sa conversation *in absentia*. L'autoreprésentation des deux personnages retrouve alors un équilibre, l'art de « dire les choses » s'équilibrant avec celui de dire « les riens ». Ainsi, tout en admettant une certaine théâtralisation de Galiani, cette correspondance se caractérise par un dynamisme des rôles, ce qui révèle aussi le caractère de l'échange. La peur de l'abbé à l'égard de la souffrance de son amie parisienne dépend aussi d'autres considérations, car Louise d'Épinay représente le « monde » parisien tout entier.

« Si je vous perdais, je perdrais Paris entière »

Pierre-Yves Beaurepaire soutient que le « champ épistolaire » n'est pas un monde clos, mais s'inscrit dans des relations sociales qui ouvrent les portes de la République des Lettres ou qui, en l'occurrence, aident à maintenir un réseau amical⁹¹⁶. La correspondance entre Louise d'Épinay et Galiani joue le rôle de point de jonction entre lui et leurs amis parisiens : Diderot, Grimm, le médecin Gatti, le baron et la baronne d'Holbach, Madame Geoffrin, D'Alembert ou encore Julie de Lespinasse. Et quand Galiani manifeste de l'inquiétude à l'égard de la santé de Louise d'Épinay, il ne considère pas uniquement l'aspect littéraire de leur correspondance : sa crainte concerne de façon plus générale la perte de contact avec le monde parisien qu'occasionnerait son décès prématuré.

Dès le début de leur échange, l'abbé ne cache pas le rôle dont il charge son amie ; bien qu'il soit très lié au baron d'Holbach, à Diderot et à D'Alembert, son « commerce » avec eux s'avère sporadique, s'amenuisant rapidement dans les années qui suivent son retour à Naples⁹¹⁷. Cette détérioration du lien épistolaire a ses raisons : Galiani choisit Louise d'Épinay comme correspondante officielle, elle devient effectivement son intermédiaire avec l'« honorable compagnie » parisienne. Lorsqu'il l'informe avoir reçu une lettre du baron

⁹¹⁵ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (9 novembre 1778), *Ibid.*, vol. V, p. 202.

⁹¹⁶ Pierre-Yves BEAUREPAIRE, *La plume et la toile... op.cit.*, p. 28.

⁹¹⁷ Fausto NICOLINI, *Amici e corrispondenti francesi dell'abate Galiani... op. cit.* ; Fausto NICOLINI, « Lettere inedite del D'Alembert... op. cit. », p. 747-759. Fausto NICOLINI, « Lettere inedite di J. B. Suard all'abate Galiani... », *op. cit.*, p. 461-469 ; Fausto NICOLINI, « Lettres inédites du baron et de la baronne d'Holbach à l'abbé Galiani... op. cit. », p. 20-40.

d'Holbach en lui demandant : « si vous pouviez lui faire savoir que je n'ai pas de temps de lui répondre ce soir, vous me feriez plaisir⁹¹⁸ », il faut y voir moins une forme de négligence qu'une référence implicite à leur pacte épistolaire. Bien qu'il déclare souvent de ne pas avoir le temps d'écrire des lettres, Galiani aime en recevoir de la part des philosophes, au point de leur reprocher leur inconstance et leur paresse. Il inverse donc les rôles en nommant Diderot le « paresseux Philosophe » et Grimm n'est pas épargné dans les plaintes qu'il adresse à Louise d'Épinay :

Fi donc ! Parce que vous n'avez pas le temps de m'écrire, faut-il que je reste sans lettres ? Et la chaise de paille [*i.e.* Grimm], et le Philosophe [*i.e.* Diderot], et le marquis [*i.e.* le marquis de Croisemare] ne peuvent-ils pas recevoir un ordre absolu de vous de m'écrire à votre place ? Ici, il n'y a que moi qui vous connaisse ; ainsi, si je ne puis pas vous écrire, personne ne peut me remplacer. Mais à Paris, j'avais cent amis ! Sont-ils donc tous morts, ou ont-ils cessé de m'aimer ? [...] S'ils ne m'écrivent pas, je ferai le méchant, et je ne leur écrirai plus. Craignez donc mes menaces (ce n'est pas à vous que je parle, vous qui avez tant d'affaires et si peu d'argent, c'est à mes amis riches et fainéants)⁹¹⁹.

Ironie et cynisme toujours, mais on entrevoit aussi dans sa lettre une peur d'être oublié ; entretenir le lien épistolaire revient bien à vivifier son souvenir. Notons également le jeu des surnoms : Grimm généralement appelé le « Prophète » (pour avoir pris la défense de la musique italienne dans *Le Petit Prophète de Boemischbroda*), tandis que Diderot est surnommé « Philosophe ». Un procédé enjoué qui rappelle ses échanges avec ses amis italiens. Par endroits, on remarque presque une sorte de correspondance dans la correspondance, Galiani s'adressant directement à ses amis :

Lorsque j'écrivis ma première lettre à Panurge [*i.e.* Morellet], j'ai écrit aussi au baron, et il ne m'a pas répondu. Pourquoi ? Panurge me l'aurait-il débauché ? S'il m'a fait cela je ne lui pardonnerai de ma vie. J'aime le baron plus que Panurge et même plus que mes *Dialogues*. Je l'adore ; je ne veux perdre son amitié pour rien au monde. Je vous prie donc de cet éclaircissement [*sic*]⁹²⁰.

Au-delà des exagérations typiques de l'écriture de l'abbé, la peur de la perte et la crainte d'être oublié apparaissent donc sans équivoque. La correspondance, régulière et constante, est alors un moyen de consoler les « maux de l'absence ». Sous le voile de l'ironie et d'un cynisme grinçant affleurent des tournures mélancoliques révélant les préoccupations

⁹¹⁸ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (15 septembre 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 255.

⁹¹⁹ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (3 août 1771), *Ibidem.*, vol. II, p. 156-157.

⁹²⁰ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (9 juin 1770), *ibid.*, vol. I, p. 185.

de Galiani quant à la pérennisation de son réseau parisien. Louise d'Épinay en est bien le chaînon central, elle incarne Paris, et le monde des philosophes, comme le montre ce passage dont le ton paraît sincère :

Ce que vous me mandez à propos de votre santé est si réjouissant, si consolant pour moi, que vous ne sauriez pas l'imaginer. Vous voyez que tout mon Paris, mon cher Paris, se trouve réduit à vous toute seule à présent. Si je vous perdais, je perdrais Paris entière⁹²¹.

Galiani sait aussi délaissier le cynisme pour emprunter un ton amical afin de mieux exprimer son attachement. L'intérêt personnel qu'il peut tirer de l'échange avec l'épistolière parisienne cohabite sans antagonisme avec une sorte d'attendrissement. Les dernières années de la correspondance sont d'ailleurs marquées par un recours de plus en plus fréquent au champ lexical de l'affection, sans pour autant négliger l'omniprésente ironie.

A bien des égards, Galiani met en place un nouveau type de communication philosophique amicale, caractérisée par une topique épistolaire, éloignée de toute effusion, qui se veut cynique mais qui laisse également apparaître des préoccupations et des inquiétudes dont la plus importante est la perte de sa correspondante et des « comités » que l'abbé fréquentait durant son séjour à Paris. En mobilisant un registre de l'amitié très varié, qui va de la gaieté jusqu'à l'emploi des injures, l'abbé se présente, dans ses relations amicales, comme un esprit fort, un « philosophe », qui ne se laisse dominer par aucune forme de pathos mais qui, lorsqu'il a peur de perdre ses amitiés parisiennes, dévoile ses sentiments dans quelques tournures affectives.

* * *

L'inépuisable activité épistolaire de Galiani constitue un outil privilégié pour construire des relations sociales et travailler au développement de ses réseaux. L'élargissement de l'étude, bien que limité, à d'autres correspondances que l'échange bien connu avec Louise d'Épinay, ouvre des pistes qui méritent d'être encore explorées et approfondies. La recherche de la reconnaissance, symbolique et matérielle, et d'une légitimation au sein de la République des Lettres témoigne des difficultés qui découlent de la construction d'une telle trajectoire sociale et de la nécessité, pour atteindre ce but, d'entretenir une sociabilité épistolaire régulière. Au sein de celle-ci, les limites entre les intérêts

⁹²¹ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (7 janvier 1775), *Ibid.*, vol. IV, p. 212.

personnels de tout type et l'amitié s'avèrent floues, les motivations se croisent et se superposent. Le lieu commun historiographique d'un Galiani cynique a toutefois pu être nuancé en étudiant les dynamiques internes de ces relations, ainsi que les contradictions et faiblesses que le comportement de l'abbé dévoile. Bien que la nature de ses relations amicales et intellectuelles soit variée, certaines caractéristiques de sa manière de les concevoir ont pu être dégagées. Tout en aimant s'attribuer un rôle supérieur, par le biais d'un registre lexical et stylistique fondé principalement sur une désinvolture qui peut friser l'impolitesse, Galiani laisse entrevoir le besoin vital de certaines amitiés, parmi lesquelles celle qu'il entretient avec Louise d'Épinay. En se construisant constamment une autoreprésentation de philosophe désintéressé et indifférent à toute sorte d'effusion émotive ou d'attachement, l'abbé fascine ses correspondants, autant italiens que français. Cette image de soi est construite en miroir - Galiani se regarde et se compose dans ses correspondances - tout en travaillant la dimension performative. La lettre permet à l'épistolier de se dire, de se dessiner et d'être ce qu'il élabore.

Chapitre 7

« Je n'en saurai faire que des dialogues »

Il était impossible que la gaieté française, toujours pétillante, toujours variée, ne saisît insensiblement les étrangers⁹²².

« Je n'en saurai faire que des dialogues », écrivait Galiani à Madame d'Épinay au lendemain de son séjour parisien, revendiquant sa disposition « naturelle » à en écrire⁹²³. Pourtant son œuvre est marquée par une évidente variété de genres – de la dissertation académique au traité, de l'héroïcomique à la harangue, sans oublier la comédie théâtrale et les pamphlets – qui donne davantage l'impression d'une propension à la polygraphie, trait saillant de l'écriture *settecentesca*. Cependant, cette *varietas* ne doit pas être attribuée uniquement à un goût pour l'éclectisme et l'expérimentation. Le recours à un genre littéraire plutôt qu'à un autre n'est pas anodin, *a fortiori* s'il est accompagné par un métadiscours qui justifie et légitime son utilisation, comme c'est le cas pour le dialogue.

L'essor de ce genre littéraire à l'époque des Lumières est tel qu'on peut parler de « siècle du dialogue »⁹²⁴. De nombreuses études ont démontré comment, tout en étant un phénomène européen, son succès est surtout lié à l'esprit de conversation français⁹²⁵ : s'il a trouvé dès le XVII^e siècle d'éminents représentants en Le Mothe le Vayer ou Fontenelle, les salons ont ensuite beaucoup contribué à sa diffusion, comme le soutiennent Benedetta Craveri et Antoine Lilti⁹²⁶. Cette forme favorite des Modernes n'est pourtant pas un genre seulement mondain. Roland Mortier souligne que le dialogue constitue, après 1630, la forme littéraire la plus adaptée à l'expression de la libre pensée, de par la liberté de l'échange, la place donnée aux apories du doute ainsi que les conclusions qu'il laisse ouvertes⁹²⁷. Les opinions des interlocuteurs, n'étant pas figées, se prêtent d'autant plus au déploiement de la polémique.

⁹²² Louis-Antoine CARACCIOLI, *De la gaieté*, Avignon, chez Louis Chambeau, 1762.

⁹²³ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay, (12 mai 1770), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p. 165-166.

⁹²⁴ Stéphane PUJOL, *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005.

⁹²⁵ Les études sur ce thème étant très nombreuses, nous renvoyons en particulier à Fabrice CHASSOT, *Le dialogue scientifique au XVIII^e siècle : postérité de Fontenelle et vulgarisation des sciences*, Paris, Garnier, 2011 ; Suzanne GUELLOUZ, *Le dialogue*, PUF, Paris, 1992 ; Claire CAZANAVE, *Le dialogue à l'âge classique : étude de la littérature dialogique en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007.

⁹²⁶ Benedetta CRAVERI, *L'âge de la conversation*, Paris, Gallimard, 2002 ; Antoine LILTI, *Le monde des salons... op. cit.*

⁹²⁷ Roland MORTIER, « Variations on the dialogue in the French Enlightenment », *Studies in Eighteenth century culture*, 1986, 16, p. 227.

Outil philosophique ainsi que miroir d'une esthétique mondaine, le dialogue demeure pourtant un genre qui n'est pas strictement codifié⁹²⁸. Maurice Roelens insiste, en effet, sur son caractère composite et en distingue quatre espèces : les dialogues d'idées des morts, les dialogues critiques et satiriques, les dialogues philosophiques et enfin les dialogues relevant de la vulgarisation scientifique⁹²⁹. Enfin, et ce depuis l'Antiquité, le dialogue offre un cadre idéal à l'expression de l'ironie : la littérature dialogique du XVIII^e siècle, de Diderot à Voltaire, présente un riche éventail d'emplois ironiques, constituant ainsi un langage commun, une sorte de *koiné* partagée par les écrivains des Lumières. L'ironie n'est pas un simple divertissement, elle a une fonction corrosive et subversive.

Or, le rapport de Galiani au dialogue et le discours qu'il construit sur ce genre n'ont jamais fait l'objet d'études approfondies. L'historiographie place l'accent sur la radicalisation de son scepticisme durant la période française, y voyant la conséquence de l'emploi de ce genre⁹³⁰. D'autres analyses se sont focalisées sur la « nécessité de plaire », le dialogue servant surtout à séduire son lectorat⁹³¹. Tout en considérant ces deux approches, il s'agit de rendre la complexité de cet usage en interrogeant la manière dont Galiani se confronte au problème de l'expression des idées par ce biais et, plus particulièrement, par l'adaptation d'une philosophie à la grammaire de la culture mondaine. Bien que nous n'ayons pas noté de rupture brusque entre la pensée de sa jeunesse napolitaine et celle de sa maturité française, l'abbé laisse supposer une césure lorsqu'il expérimente ce genre à Paris. Que vise-t-il en revendiquant avec insistance son aisance dans l'art du dialogue ? Le registre linguistique français convient-il mieux à sa recherche de la « vérité » ? Quels sont les procédés mis en place grâce à celui-ci ?

Aux *Dialogues sur le commerce des blés* (1770) succèdent *Cela revient toujours au même* (1770) ainsi que le *Croquis d'un dialogue sur les femmes* (1772), construits sur le même modèle et tous écrits en français. Le premier texte, connu pour l'importance de son sujet, est aussi le seul qui ait été imprimé ; les deux autres sont de courts textes philosophiques envoyés par Galiani à Louise d'Épinay. Nous ajouterons à ceux-ci la *Bagarre*,

⁹²⁸ Stéphane PUJOL, *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle... op.cit.* p. 35 : Pujol remarque qu'« il n'existe pas un art poétique du dialogue, parce que le dix-huitième siècle ne produit pas non plus de théorie particulière ».

⁹²⁹ ROELENIS Maurice, « Le dialogue d'idées au XVIII^e siècle », dans ABRAHAM Pierre, DESNÉ R. (dir.) *Histoire littéraire de la France*, vol. 6, (1715-1794 deuxième partie), Paris, Éditions sociales, 1976, p. 259-290.

⁹³⁰ Voir Paolo QUINTILI, « Lumières de la France, de Paris à Rome. Voltaire, Galiani, Diderot : arts, tolérance, droits de l'homme », dans *Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*, Isabelle MOREAU (dir.), Lyons, ENS, 2009, p. 44-64.

⁹³¹ Giovanni MACCHIA, « Galiani et la nécessité de plaire », dans Enrico CERULLI, *Convegno italo-francese sul tema Ferdinando Galiani...*, op. cit., , p. 69-78.

ouvrage méconnu du fait de sa circulation dans un cercle restreint autour de l'amie parisienne. S'il ne s'agit pas d'un dialogue, il s'en rapproche en étant conçu pour une lecture orale, deux voix se mêlant.

Nous aborderons ces ouvrages en mobilisant des approches issues aussi bien de l'histoire littéraire (pour mieux cerner l'appropriation d'un tel genre) que de l'histoire sociale (afin d'étudier les pratiques mondaines autour de celui-ci). Notre objectif étant de « lier l'anthropologie des manières à l'histoire des idées⁹³² » et de comprendre, à l'aide de textes de qui s'inscrivent dans une tradition typiquement française tout en prenant des caractères originaux sous la plume de Galiani, comment un genre littéraire comme le dialogue est susceptible d'infléchir et de moduler la pensée d'un auteur.

⁹³²Daniel ROCHE, « République des lettres ou royaume des mœurs », *op.cit.*, p. 300.

7.1 Le « langage le plus dialoguant » : un style léger pour des sujets « graves »

Pour moi, je n'en saurai faire que des dialogues, ou des comédies en prose, ou des tragédies en vers. C'est-à-dire toujours des dialogues ; et cela est naturel. Le langage d'une nation qui parle plus qu'elle ne pense, d'une nation qui a besoin de parler pour penser, et qui ne pense que pour parler doit être le langage le plus dialoguant⁹³³.

Le dialogue n'est pas une exclusivité française : c'est une tradition italienne, qui plonge ses racines dans le *Quattrocento* et se prolonge jusqu'au XVII^e siècle, lorsque des philosophes, comme Giordano Bruno ou le libertin Giulio Cesare Vanini, et même des savants, comme Galilée, en font usage pour exprimer une libre pensée⁹³⁴. Toutefois, pour Galiani, ce qui constitue la spécificité française du genre c'est avant tout sa légèreté, à l'instar de celle qui donne tout son charme à la conversation salonniers, où l'on « ne pense que pour parler ». Mais parce qu'on a tout autant « besoin de parler pour penser », il reconnaît un autre caractère au dialogue qu'on pratique en France, c'est le lieu « naturel » de la genèse de la pensée rationnelle. Singulier paradoxe : la légèreté du propos mondain et la gravité de la raison philosophique se trouvent ainsi rapprochées, voire nouées ensemble, dans la forme du dialogue.

7.1.1 La légèreté : un « caractère national »⁹³⁵ français ?

Une des principales raisons du succès de la légèreté est d'ordre sociologique, étant donné qu'elle est véhiculée par la conversation, et possède donc une dimension mondaine. L'*Encyclopédie* aborde la légèreté d'un point de vue physique, comme la « privation ou défaut de pesanteur dans un corps » ; une référence à l'homme « léger » suppose pourtant une

⁹³³ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (12 mai 1770), *Correspondance*, op.cit., vol. I, p. 165-66.

⁹³⁴ Les trois textes les plus célèbres de l'époque de la Renaissance sont *Il cortegiano* de Baldassarre CASTIGLIONE (1528) ; *Galateo* de Giovanni DELLA CASA (1558) ; *Civil conversazione* de Stefano GUAZZO (1574). Voir à ce propos Floriana CALITTI, *L'arte della conversazione nelle corti del Rinascimento*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2003 ; Beatrice ALFONZETTI et al., *Per civile conversazione. Con Amedeo Quondam*, Roma, Bulzoni, 2015.

⁹³⁵ La notion de « caractère national » est problématique du fait de l'application d'un concept fixe à une collectivité. Au XVIII^e siècle elle est tributaire des conceptions classiques. Dans l'article « caractère national » de l'*Encyclopédie*, le chevalier de Jaucourt fait référence au triple déterminisme de l'histoire tel qu'il figure dans l'*Esprit des lois* de Montesquieu. Il retient l'exemple de la France : « le caractère des Français est la légèreté, la gaieté, la sociabilité, l'amour de leurs rois et la monarchie même ».

évidente incompatibilité entre ces deux notions sur le plan moral⁹³⁶. Pourtant, dans les *Dialogues sur le commerce des blés*, leur opposition prend une autre coloration :

Le Marquis : [...] Mais vous scandalisez le Président. Vous parlez de choses très grandes, très sérieuses, et en vérité vous en parlez trop légèrement.

Le Chevalier : C'est précisément ce qu'il faut faire, surtout à Paris. Il faut s'appesantir sur les petites choses pour leur donner un relief et une importance qu'elles n'auraient pas. Les matières graves il faut les alléger, sans quoi elles deviendraient d'une pesanteur insoutenable. Mais revenons à notre affaire⁹³⁷.

Tout en mettant en évidence la consécration française de la légèreté, l'abbé juge son utilisation nécessaire en lui ôtant toute fonction ornementale. Comment expliquer dès lors le lien étroit entre le sérieux et le léger ? La légèreté est-elle susceptible d'affecter la vérité ? À bien des égards, le recours à la légèreté n'est guère dépourvu d'ambiguïté : tout en étant reconnue, surtout par les étrangers, comme typiquement française, elle ne cesse d'être interrogée et réélaboree au cours des Lumières, à la fascination des uns répondant les réactions hostiles des autres. Y a-t-il une revendication « nationale » ou patriotique derrière les positionnements de Galiani⁹³⁸ ?

Le métadiscours sur la légèreté : affirmer une innovation

La légèreté apparaît comme l'expression privilégiée de la vivacité et de la gaieté qui, selon l'abbé, constituent des traits spécifiquement parisiens. Associée à la gaieté, à la frivolité ainsi qu'à la plaisanterie, les limites de cette notion sont aussi floues que son champ sémantique est vaste. Afin de la saisir au mieux dans les textes de Galiani, il convient d'examiner le métadiscours qui la justifie au fil des propos de l'auteur.

Dans les *Dialogues sur le commerce des blés*, les « choses très grandes et très sérieuses » mentionnées par un des personnages - le Marquis de Roquemaure, porte-parole des idées physiocratiques - concernent l'économie politique, définie par le *Mercur français* comme une « science à la mode ». La question de la libre exportation du blé constitue *de facto* un thème « grave » et même d'une certaine urgence, car les édits physiocratiques de 1763-1764 sur la libéralisation du commerce des grains ont entraîné une crise économique et des

⁹³⁶ Article « légèreté » (rédigé par D'Alembert) dans *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences...*, *op. cit.*, tome IX, p. 353.

⁹³⁷ « Dialogues sur le commerce des blés », *Opere*, *op. cit.*, p. 468.

⁹³⁸ A ce propos, voir : Azzurra MAURO, « Les matières graves, il faut les alléger » : paradoxes du recours à la légèreté chez l'abbé Galiani, Actes de la journée d'étude « Le siècle de la légèreté », Maison française d'Oxford, Oxford, 15 mai 2015 (à paraître).

débats très animés⁹³⁹. Cependant, cette œuvre de Galiani n'est ni sérieuse ni grave. En effet, le propos du Chevalier Zanobi consistant à « alléger les matières graves et [à] s'appesantir sur les petites choses » caractérise le texte dans son intégralité.

Les huit dialogues qui le composent prennent la forme d'une véritable conversation : ils se déroulent dans le salon de Madame*** et sont entrecoupés par des dîners. Cela permet la proscription du pédantisme, la familiarité du ton et la vivacité des échanges entre les personnages : le Marquis de Roquemaure, le Chevalier Zanobi et, à partir du cinquième dialogue, le Président. La légèreté, dont Galiani a eu l'occasion de s'imprégner à Paris, trouve indéniablement son lieu d'élection dans cette scène mondaine. Ces personnages sont d'ailleurs largement inspirés de personnes réelles : le marquis Marc-Antoine-Nicolas de Croismare, proche des cercles philosophiques de la capitale, et le président de la Chambre des requêtes à Paris, Armand-Henri Baudouin de Guémadeuc. Si le cadre socioculturel permet l'épanouissement de la légèreté, le personnage principal, le chevalier de Zanobi, y contribue également, au point de l'incarner. Selon l'Encyclopédie, l'homme « léger » se soustrait à la profondeur et à l'application, sans pour autant s'exclure de « la sagacité, la vivacité »⁹⁴⁰. Ce dernier aspect apparaît bien dans les Dialogues : grâce à Zanobi, Galiani se représente en homme mondain, amateur des plaisirs de la table, mais surtout léger, au point de faire du problème de la crise économique et de la famine l'objet de boutades cyniques de mauvais goût. Il s'exclame : « allons manger notre pain avant de décider s'il faut en accorder l'exportation »⁹⁴¹ ou encore : « comment est-il possible que la bonne chère que nous venons de faire ne nous ait pas chassé de la tête un triste discours de famine⁹⁴² ? ». Ainsi l'abbé démystifie-t-il la gravité de la disette et ses répercussions sociales.

La légèreté du Chevalier ne se manifeste pas seulement dans ses propos : elle est aussi accentuée par les observations du Marquis qui, à plusieurs reprises, reproche à son

⁹³⁹ Rappelons en quelques mots que la pensée physiocratique soutient que l'agriculture doit être au cœur des préoccupations, à la fois levier de croissance économique et démographique supposant une agriculture prospère et profitable. Afin d'accroître la prospérité de la nation, il convient alors d'augmenter les rendements agricoles en profitant du développement du savoir agronomique. Les principales figures de l'École physiocratique sont François Quesnay (1694-1774) qui publie le *Tableau économique* en 1758 ; Victor Riqueti de Mirabeau (1715-1789), auteur de *L'ami des hommes ou traité de la population* (1756) *Théorie de l'impôt* (1760) et *Philosophie rurale* (1763) ; Pierre Mercier de La Rivière (1720-1793), auteur de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767) ; l'abbé Baudeau (1730-1792) et Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817). Les physiocrates bénéficient de nombreux relais d'opinion à la fois au sein de l'espace public et des alliés du pouvoir. Les idées physiocratiques sont défendues et diffusées par le périodique *Éphémérides du citoyen, ou Chroniques de l'Esprit national* (devenu en 1767 *Éphémérides du citoyen ou bibliothèque raisonné des sciences morales et politiques*), dirigé de 1765 à 1768 par l'abbé Baudeau puis par Dupont de Nemours (sa parution cesse en 1772).

⁹⁴⁰ Article « Légèreté », dans *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences...*, *op. cit.*, tome IX, p. 353.

⁹⁴¹ *Dialogues sur le commerce des blés*, *op. cit.*, p. 368.

⁹⁴² *Ibidem*, p. 377.

interlocuteur sa désinvolture. Des interjections réitérées, telles que « quel dommage que vous ne puissiez pas être un seul moment sérieux »⁹⁴³, « ah, ça ne plaisantons pas », ou encore « vous plaisantez toujours »⁹⁴⁴, soulignent l'incorrigible légèreté du Chevalier. Cette polyphonie – l'auteur intégrant dans son œuvre deux modes de pensée, voire trois avec l'arrivée du Président – accentue ce trait de caractère. Un autre échange entre les deux personnages principaux montre bien la portée de cette attitude à l'égard des questions importantes :

Le Chevalier : C'est une belle découverte de notre siècle que celle de faire une très grande chère après un beau discours d'économie philosophique.

Le Marquis : Vous estropiez les noms. Il faut dire philosophie économique.

Le Chevalier : Ah ! Il n'importe guère que Pascal soit devant ou Pascal soit derrière. Ces deux grands mots ne signifient pas grand-chose ; assortissez-les, combinez-les comme vous voudrez ; ensemble, détachés, le résultat sera toujours le même. Le fait est que nous avons bien dîné⁹⁴⁵.

L'inversion lexicale entre « économie philosophique » et « philosophie économique » (là où Pascal s'avère symbole de la philosophie) et le brouillage sémantique qui en découle, est minimisé par le Chevalier. Par le biais d'un jeu de mots, Galiani présente finalement le dîner comme la question la plus importante, en mettant en avant la pédanterie du Marquis et la légèreté du Chevalier. La place d'honneur donnée au dîner reflète les conditions sociales de la vie intellectuelle parisienne, où les conversations s'animent autour de bonnes tables. Par ailleurs, la dichotomie entre frivolité et gravité s'estompe au fil des *Dialogues* :

Le Marquis : [...] comment pouvez-vous dire des choses aussi intéressantes avec si peu d'intérêt ?

Le Chevalier : par une raison bien simple ; c'est que je crois qu'on perd tout aussi bien son temps à dire des choses intéressantes, qu'en dire des frivoles.

Le Marquis : Taisez-vous ; ce que vous dites est abominable⁹⁴⁶.

Au-delà de l'ironie contenue dans le mélange de légèreté et de gravité, se dégage une vision relativiste : donner de l'importance au futile et, à l'inverse, aborder le sérieux de manière légère, équivaut à renverser les caractéristiques communément acceptées de ces deux notions. Cela prend la forme d'un nouveau paradoxe qui désoriente le lecteur le plus averti.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 467.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 389.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 418.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 464.

L'emploi de la légèreté, d'un point de vue rhétorique et esthétique, glisse alors vers un métadiscours, ayant pour but ultime de mettre encore plus en valeur une conception originale de ce paradigme. Alors que Zanobi fait l'apologie de sa propre frivolité, le Marquis la condamne, en la rendant encore plus subversive. Les idées des deux personnages ne sont pas seulement juxtaposées : elles se nouent pour ensuite s'exclure mutuellement.

Le métadiscours montre comment le recours de Galiani à la légèreté va au-delà de la définition de l'*Encyclopédie* : chez lui la légèreté n'est pas seulement associée à la futilité et à l'inconsistance. La volonté de trouver un équilibre entre légèreté et sérieux, tel qu'elle apparaît tout au long des *Dialogues*, renvoie également à l'« esprit de géométrie » de l'abbé, développé durant ses années de formation à Naples auprès des cercles newtoniens des *novatores*. L'importance de cet équilibre parfait constitue une préoccupation constante, une sorte de fil rouge de sa pensée philosophique et de sa quête de la vérité. L'utilisation des digressions dans les *Dialogues* poursuit cette finalité : elles sont moins un outil d'embellissement qu'un instrument apte à guider le raisonnement, notamment celui du Marquis. Les courts récits intégrés aux *Dialogues* visent effectivement à freiner l'emballement de la raison, le but ultime étant d'instruire d'une manière amusante et simple, mais également de ralentir le rythme de la réflexion, afin qu'elle se développe de manière progressive.

Ainsi la légèreté n'est-elle pas seulement un dispositif rhétorique s'exprimant par le dialogue et par lequel Galiani vise à délecter son public. Cette notion se situe au fondement même de sa philosophie et constitue un instrument pédagogique. Nous l'avons vu, l'objet des *Dialogues* n'est pas uniquement la libre exportation du blé, c'est aussi la construction d'une méthode philosophique, préalable à toute discussion, notamment dans le domaine de l'économie politique. La forme dialoguée permet à Galiani de développer une philosophie s'appuyant davantage sur le principe de la légèreté : en utilisant des procédés tels que les paradoxes, les anecdotes ou les contes, disséminés tout au long des *Dialogues*, l'abbé entend atténuer la rigueur de la méthode rationnelle et scientifique tout en stimulant la réflexion de manière amusante.

La légèreté débouche ainsi sur la gaieté. C'est le Président qui, dans le rôle de juge, fait l'éloge de la philosophie du Chevalier Zanobi : « mais votre gaieté même est une grande philosophie »⁹⁴⁷. La « gaieté » – celle là-même que des auteurs italiens, comme le marquis Antoine de Caraccioli, jugent être un trait national français – se confond avec la philosophie :

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 545.

l'assertion du Président démontre alors comment Galiani adapte le modèle de la légèreté à la profondeur philosophique. Alors que la légèreté coïncide avec la gaieté, la pesanteur entretient un lien privilégié avec l'ennui⁹⁴⁸, véritable hantise des philosophes des Lumières. Le Chevalier ne peut que mépriser la lourdeur du style sérieux et ennuyeux :

[...] mais je m'aperçois à présent que vous m'avez fait prendre un ton sérieux qui ne me va point du tout. Il y a plus d'une demi-heure que je ne fais que parler raison, j'ai même frisé le ton de la déclamation. Cela pourroit tirer à conséquence et la conséquence seroit de m'ennuyer et vous aussi. Je veux reprendre mon style.⁹⁴⁹

Cette déclaration affirme le besoin d'adopter un ton léger tout en contribuant à rendre son style singulier. La gaieté représente l'« ancien lieu commun de la littérature et de l'anthropologie » ainsi que la quintessence de « l'identité française », comme le rappelle Jocelyne Huchette⁹⁵⁰. Sa matrice est sociale et politique, puisant ses racines dans l'effervescence festive de la Régence⁹⁵¹. Cette forme de délicatesse d'esprit, de finesse de goût et de politesse devient un lieu commun dès le XVIII^e siècle⁹⁵².

Galiani ne conteste en rien le stéréotype d'une telle attribution au « caractère français » et atteste au contraire du prestige de la mondanité française. Il le reconnaît et s'en sert : il s'agit moins d'emprunter ces usages que de se les approprier, tout en rendant manifeste cette assimilation. Il puise dans ce répertoire, c'est-à-dire dans les pratiques discursives salonniers, et recherche un équilibre entre le style enjoué et la discussion philosophique. Or, de ce point de vue, Galiani n'innove pas vraiment : des philosophes comme Fontenelle, Montesquieu ou Voltaire ont déjà appliqué les attributs vivaces de la légèreté française à la philosophie. L'abbé renouvelle cependant les manières de faire en accentuant les paradoxes de ce paradigme : la légèreté du Chevalier finit par dévoiler celle du Marquis, qui ne fait guère preuve d'une bonne utilisation de la raison, ne jurant que par la pensée physiocratique sans la remettre en question. Lorsque le Marquis déclare que les idées

⁹⁴⁸ Sur l'« ennui » voir Michèle HUGUET, *L'ennui et ses discours*, Paris, PUF, 1984.

⁹⁴⁹ *Dialogues sur le commerce des blés*, *op. cit.*, p. 571.

⁹⁵⁰ Jocelyn HUCHETTE, *La gaieté, caractère français? Représenter la nation au siècle des Lumières (1715-1789)*, Paris, Garnier, 2016 ; Jocelyn HUCHETTE, « La « gaieté française » ou la question du caractère national dans la définition du rire. De *L'esprit des lois* à *De la littérature* », *Dix-huitième siècle*, 2000, n°32, p. 97-109.

⁹⁵¹ Voir Michel DELON, *Le savoir-vivre libertin*, Paris, Hachette, 2004 ; Michel DELON, *Le principe de délicatesse*, Paris, Albin Michel, 2011 ; Didier FOUCAULT, *Histoire du libertinage... op. cit.* ; Alberto BENISCELLI, *Libertini italiani*, *op. cit.*

⁹⁵² Marc FUMAROLI, *Quand l'Europe parlait français*, Paris, Edition de Fallois, 2001.

du Chevalier sont « toutes neuves, fort étranges, inouïes⁹⁵³ », Galiani autoproclame le caractère novateur d'avoir recours dans un discours économique à ce paradigme français qu'est la légèreté. Le sens de l'*Encyclopédie* se transforme sous la plume de l'abbé, la légèreté se mettant au service de la profondeur.

C'est donc moins la légèreté du dialogue que les dialogues *sur* la légèreté, autrement dit le métadiscours, qui permet à l'abbé de se présenter comme un novateur dans l'emploi de cette notion. Dans le champ littéraire, de tels renouvellements sont aussi bien valorisés que critiqués, comme en témoigne la réception de l'œuvre de Galiani.

Réception du paradigme de la légèreté : entre applaudissement et critique

L'originalité principale de Galiani repose sur sa mobilisation de la légèreté pour traiter des sujets aussi graves que délicats d'un point de vue politique et économique, comme la question de la libre circulation du blé⁹⁵⁴. Les réactions sont vives dès la publication de ses *Dialogues*, à l'égard des enjeux politiques que cet ouvrage soulève, aussi bien dans les périodiques – comme les *Éphémérides du citoyen* des physiocrates – que dans des livres visant à contrer ses théories économiques. Il ressort de ces différentes sources deux positions antagonistes : des critiques virulentes à l'égard de son style léger et de ses principes d'une part, des apologues enthousiastes d'autre part. L'abbé qualifie lui-même les deux camps qui s'affrontent de « philosophes civils » d'un côté (Diderot et Voltaire notamment) et de « philosophes ruraux » de l'autre (les physiocrates), lui-même se définissant, avec une pointe ironique de modestie, comme l'« Hélène de cette Troie⁹⁵⁵ ».

Parmi les philosophes « civils », on compte donc Voltaire qui, sans avoir jamais rencontré l'abbé⁹⁵⁶, est fasciné par la lecture de son ouvrage lorsqu'il écrit à Turgot :

On vient de m'envoyer de Paris un livre bien étrange que vous connaissez sans doute, ou que vous connaîtrez bientôt ; c'est un *Dialogue sur le commerce des blés*, avec cette devise, *In vitium culpa*

⁹⁵³ *Dialogues sur le commerce des blés*, *op. cit.*, p. 448.

⁹⁵⁴ À propos des physiocrates, voir les études de Manuela ALBERTONE, *Fisiocrazia e proprietà terriera*, Napoli, Bibliopolis, 2005 ; Manuela ALBERTONE, *Governare il mondo : l'economia come linguaggio della politica nell'Europa del Settecento*, Milano, Feltrinelli, 2009.

⁹⁵⁵ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (5 mai 1770), *Correspondance*, *op. cit.* vol. I, p. 160.: « la guerre est déclarée entre les philosophes civils et les philosophes ruraux ou rustiques, et il me paraît difficile que le côté ou combattent les Voltaire, les Diderot, les d'Alembert soit battu. Je serai l'Hélène de cette Troie »,

⁹⁵⁶ Voltaire et Galiani ne se sont jamais rencontrés de personne : à l'arrivée de l'abbé à Paris, en 1759, Voltaire vivait à Ferney et il rentrera dans la capitale seulement en 1778. A ce moment là, l'abbé était déjà rentré à Naples. Sur les rapports entre les deux philosophes voir René POMEAU, « Galiani et Voltaire », in *Convegno italo-francese sul tema...*, *op. cit.*, p. 335.

(*ducit fuga, si caret arte* [sans le soutien de l'art, la peur d'un défaut (conduit) dans un autre]). J'ignore si le ministère n'aurait pas commandé cet ouvrage. C'est le seul de cette espèce qui soit gai et plaisant. Comment peut-on l'être sur un tel sujet ? L'auteur en a trouvé le secret ; il se fait lire comme une bonne comédie, et de plus, il ne raisonne pas mal. Il s'exprime en homme du monde, et il semble quelquefois parler en homme d'Etat⁹⁵⁷.

Le philosophe est clairement admiratif des *Dialogues*, le mélange entre gravité et légèreté lui étant familier ; dans *L'homme aux quarante écus* (1768) Voltaire emploie sa verve habituelle pour évoquer la situation d'un homme ruiné par l'impôt unique. Son enthousiasme pour l'originalité du texte de Galiani s'explique par cet équilibre entre l'« homme de monde » et l'« homme d'État », d'autant plus que les *Dialogues* énoncent des théories d'économie politique destinées à influencer directement les autorités politiques. De manière similaire à Voltaire, Condorcet souligne quelques années plus tard, dans les *Lettres sur le commerce des grains* (1774), que « l'Abbé Galiani a prouvé qu'on peut être homme d'esprit & soutenir le régime prohibitif »⁹⁵⁸.

Par ailleurs, dans une lettre envoyée au comte d'Argental, Voltaire ironise sur l'origine étrangère de l'abbé :

J'ai lu le livre de l'abbé Galiani. Oh le plaisant homme ! Oh le drôle corps ! On n'a jamais eu plus gaiement raison. Faut-il qu'un Napolitain donne aux Français des leçons de plaisanterie et de police !
959

C'est sur la raison joyeuse que se fonde la supériorité de Galiani : la conscience d'avoir assimilé le paradigme de la légèreté, telle qu'elle se dessine en filigrane des *Dialogues*, permet à l'abbé de construire une représentation de soi d'amateur et de profond connaisseur de l'esprit français qui est reconnue par Voltaire. Ce dernier revient sur la distribution nationale des vertus et qualités, et sur la connaissance fine de la nation française par l'abbé, en écrivant à Madame Necker : « on n'a jamais été si plaisant à propos de famine. Ce drôle de Napolitain connaît très bien notre nation. Il vaut encore mieux l'amuser que la nourrir⁹⁶⁰ ». Le mot « jamais », employé par Voltaire dans les deux lettres, témoigne à la fois

⁹⁵⁷ Voltaire à Anne-Robert-Jacques Turgot, 12 janvier 1770 (D16091), *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, t.35, p. 417.

⁹⁵⁸ CONDORCET, *Lettres sur le commerce des grains*, Paris, Couturière père, 1774 (Lettre II, Paris, 23 mars 1774), p. 15-17.

⁹⁵⁹ Voltaire à Charles-Augustin Ferriol, comte d'Argental, et à Jeanne-Gâce Bosc du Bouchelet comtesse d'Argental, 24 janvier 1770, (D16108), *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, t.35, p.431.

⁹⁶⁰ Voltaire à Susanne Necker (vers mars 1770), dans *Correspondance littéraire, philosophique et critique, revue sur les textes originaux comprenant les fragments supprimés en 1813 par la censure, les parties inédites*

de la singularité de Galiani et de la volonté de la mettre en évidence ; ce faisant, le philosophe compose tout autant une apologie de l'« esprit » français.

Tandis que Voltaire ne connaît l'abbé que par ses *Dialogues*, Diderot est lié à lui par un rapport d'amitié. Ceci explique ses propos :

Eh bien, monsieur, vous avez donc quelque peine à croire qu'un étranger qui n'a fait en France qu'un séjour assez court, ait pu se rendre maître de notre langue au point d'écrire avec cette facilité, cette force, cette élégance, et surtout ce ton de plaisanterie naturelle qu'on remarque dans les *Dialogues sur le commerce des blés* ? Mais cet étranger a vécu dans la meilleure compagnie ; c'est l'abbé Galiani, et cet abbé n'est point du tout un homme ordinaire⁹⁶¹.

Diderot parle d'un « ton de plaisanterie naturelle » en faisant référence au statut d'« étranger » de Galiani, ce qui peut paraître contradictoire. Cependant, en tenant compte du fait qu'il a encouragé l'abbé à rédiger les *Dialogues* – ayant progressivement adhéré aux idées du Napolitain au sujet d'une liberté tempérée du commerce de blés –, on perçoit aux côtés d'une admiration réelle, une volonté de rappeler l'appartenance de l'auteur à son cercle mondain. Aussi bien Voltaire que Diderot expriment une admiration à l'égard du style de Galiani, comme si celui-ci était une nouveauté : « original » est d'ailleurs l'adjectif le plus utilisé par ses amis. Les propos élogieux des deux philosophes montrent que la légèreté, tout en demeurant un attribut des Français, n'est plus à la fin du XVIII^e siècle leur monopole. Diderot n'oublie pas d'insister sur l'influence la « meilleure compagnie » du cercle des philosophes dans l'élaboration de certaines théories de Galiani. Une manière de rappeler le profit tiré de la « société » qu'il a fréquentée par lui lors de son séjour parisien, son originalité étant en dernier ressort représentative du contexte mondain de son séjour parisien. On retrouve la même position chez Grimm dans la *Correspondance littéraire* :

Je veux parler des *Dialogues sur le commerce des blés*, de notre illustre abbé Galiani ; il fallait les intituler Entretiens, parce que les pédants dialoguent, et que les honnêtes gens s'entretiennent. Pardonne-moi, ô charmant et lumineux Napolitain, de t'avoir qualifié d'étranger ! Non, tu ne seras jamais étranger parmi nous [...] ⁹⁶².

conservées à la bibliothèque ducal de Gotha et à l'Arsenal à Paris, par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, éd. par Maurice Tourneux, Paris, Garnier frères, 1877-1882, t.6, p. 370.

⁹⁶¹ Denis DIDEROT, « Lettre à Monsieur *** sur l'abbé Galiani », dans *Œuvres complètes, op.cit.*, p. 5.

⁹⁶² *Correspondance littéraire...*, *op.cit.*, t. VI, p. 326.

En soulignant la différence sémantique entre « dialogue » et « entretiens », ces derniers renvoyant à une forme de conversation marquée par plus d'aisance et de spontanéité⁹⁶³, Grimm veut mettre en évidence la fonction heuristique de la conversation à laquelle Galiani parvient grâce à la légèreté. Le reniement du statut d'étranger équivaut à admettre l'assimilation culturelle de l'abbé, désormais intégré aux Français, et surtout à ce « nous » des philosophes. Galiani profite effectivement d'un statut particulier au sein de la *Correspondance littéraire*, étant parfaitement intégré au cercle d'amis gravitant autour du périodique : Grimm, Madame d'Épinay et Diderot notamment.

Les élans d'enthousiasme de Voltaire, Diderot et Grimm à l'égard de cette harmonie originale entre gravité et légèreté sont pourtant contrebalancés par de féroces critiques, souvent nourries par les physiocrates. Leurs attaques sont telles que Galiani dénonce une « calomnie atroce lancée non contre le chevalier Zanobi, mais contre l'abbé G. »⁹⁶⁴. La critique la plus connue est celle de Morellet dans la *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre Dialogues sur le commerce des bleds* (1770). Il y attaque cette manière plaisante de traiter un sujet délicat et dramatique, dénonçant la cruauté de faire preuve de légèreté en période de disette, tout en reconnaissant les qualités littéraires de l'ouvrage :

L'espèce de succès qu'ont eu les *Dialogues*, n'a pas dû me détourner de cette entreprise. J'ai pensé que la forme avoit contribué, beaucoup plus que le fonds, à leur faire obtenir l'accueil qu'ils ont reçu. On trouve beaucoup d'esprit et d'imagination, des failles piquantes, des rapprochements heureux, et de combinaisons adroites. Quoique le goût de l'Auteur ne soit pas toujours sûr, il a souvent les grâces mêmes du style, mérite bien singulier dans un ouvrage écrit par un Etranger. Toutes ces circonstances réunies ont dû séduire beaucoup de personnes, qui cherchent plus dans les livres l'amusement que la vérité⁹⁶⁵.

Si Morellet place l'accent sur la forme, l'amusement, l'apparence du récit, il considère que la légèreté est détachée du principe de « vérité », contrairement au message qu'a voulu faire passer l'abbé. Elle redevient alors frivolité, dans une acception plutôt négative. On retrouve la même position chez le physiocrate Dupont de Nemours affirmant à propos de Galiani qu'« en général, il est bon de rire sans doute : mais rire aux dépens des gens à qui l'on

⁹⁶³ La différence linguistique entre le « dialogue » et l'« entretien » est attestée dans les dictionnaires dès le XVII^e siècle : alors que le premier désigne un genre, le second est assimilé à la « conversation » et assimilé à une pratique sociale. À titre d'exemple, dans ses *Entretiens*, Fontenelle déclare vouloir diffuser la philosophie auprès d'un public mondain. Les Lumières héritent de cette distinction, comme le montre l'*Encyclopédie* qui propose un article « Dialogue » séparé de « Conversation, Entretien ».

⁹⁶⁴ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (27 juillet 1770), *Correspondance*, *op.cit.*, vol. I, p. 222.

⁹⁶⁵ André MORELLET, *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre Dialogues sur le commerce des bleds*, *op. cit.* p. 8-9.

raviroit le pain et la liberté, seroit une chose bien cruelle⁹⁶⁶ ». Les attaques de Morellet ne s'arrêtent pas à ces affirmations. Sa *Réfutation* est une critique systématique des passages des *Dialogues* jugés erronés ou trop légers, tant sur le plan économique que littéraire, quand bien même la mise en évidence du statut d'étranger de l'abbé nuance le réquisitoire. Il admet un certain « mérite » à l'ouvrage et rejoint partiellement les autres philosophes en juxtaposant les « grâces » du style et l'origine étrangère de Galiani.

Les propos de Morellet ne laissent pas Diderot indifférent : il contre-attaque dans l'*Apologie de l'abbé Galiani* (1770). Ce texte témoigne non seulement de la profonde estime du philosophe pour l'abbé, mais également de sa fascination pour l'originalité de l'écriture du Napolitain. En répondant à Morellet qui, quant à lui, assimile la légèreté des *Dialogues* à une forme d'« indifférence » envers la gravité du sujet, Diderot cite le vers d'Horace : *ridendo dicere verum* [dire la vérité en riant]⁹⁶⁷. Le philosophe a bien perçu, dans le livre de Galiani qu'il défend avec force, que le recours à la légèreté n'est pas antinomique de la vérité, mais la sert au contraire. D'après Diderot le caractère mondain des personnages, véritables « représentants de la société », confère encore plus de valeur à la « vérité » :

S'il eût fait un autre choix, s'il eût mis en scène des gens instruits, graves, importants, c'est pour le coup qu'il eût manqué à la vérité et à la décence. Laissez-le donc faire ; il en sait bien autant que vous en politique, commerce et finance, et vous n'êtes ni serez de sa force en verve, en poésie, en imagination, en plaisanterie, en littérature, en érudition, en affaire de goût⁹⁶⁸.

L'homme expert en politique, à Paris en tant que secrétaire de l'ambassade napolitaine puis à Naples en tant que fonctionnaire de l'État bourbonien, n'en conserve pas moins son statut d'homme du monde, comme le remarque Diderot. Tout en défendant la représentation sociale des *Dialogues*, Diderot justifie et loue les modalités de la discussion des salons parisiens. Et le discours de Galiani sur la légèreté n'est pas sans effet : dans son *Apologie*, Diderot reprend les réflexions du Chevalier Zanobi à cet égard, ce qui montre la persuasion qui découle du métadiscours. Diderot ne renie pas la frivolité de Galiani, mais en souligne la profondeur :

⁹⁶⁶ *Éphémérides du citoyen ou bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, t. I, Paris, chez Lacombe, 1770, p. 18. Dans le tome de l'année précédente (1769) les *Éphémérides* avaient publié les *Lettres de M. l'abbé Baudeau, prévôt mitré de Widzyniski, à M. l'abbé G.***, sur ses Dialogues anti-économistes*. Ce texte fut repris dans le tome des *Éphémérides* de 1770 (dans la Table raisonnée des matières traitées dans le volume de l'année précédente, p. 27-28) et réimprimé dans la même année avec le titre *Lettres d'un amateur à M. l'abbé G., sur ses Dialogues anti-économistes*.

⁹⁶⁷ Denis DIDEROT, *Apologie de l'abbé Galiani*, dans *Œuvres complètes*, éd. par Roger LEWINTER, Paris, Le club français du livre, 1971, p.729.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 729.

De tout ce que j'ai lu jusqu'à présent il m'a semblé que le Galiani a été souvent un raisonneur subtil et frivole, ce que l'abbé Morellet lui démontre bien, mais que celui-ci ne s'appuyant sur aucun fait de détail, les méprisant même, est un raisonneur abstrait, utopique ; que le Galiani connaît les hommes et les choses, que l'abbé Morellet ne connaît rien ; que le premier a de la gaieté, du style et du génie, que le second, dur, sec, ennuyeux, n'a rien de tout cela, et que sa Réfutation n'a pas rendu la question plus claire⁹⁶⁹.

L'image de soi que Galiani projette dans le Chevalier - sur cette personnification nous reviendrons dans les pages suivantes - coïncide avec celle qui est reconnue et louée par Diderot, Voltaire ou encore Grimm : les références intra-textuelles à la légèreté renforcent l'avis des philosophes proches de l'abbé. Par un jeu de va-et-vient entre les philosophes et l'abbé, la légèreté française est donc au centre d'un regard complexe et contradictoire, qui n'échappe pas aux observateurs étrangers, notamment ceux d'outre-Alpes.

En effet, la légèreté française est largement critiquée par les auteurs italiens des Lumières, témoignant parfois de positions politiques hostiles à la France. Le poète Giuseppe Parini tourne en ridicule ce qu'il considère comme une coutume nationale dans le poème satirique *Il Giorno*, en décrivant la frivolité de la journée d'un noble français. Le dramaturge vénitien Carlo Gozzi dénonce quant à lui âprement l'inconsistance et l'esprit léger des Français. L'abbé Galiani lui-même laisse parfois entrevoir une critique à l'égard d'une nation qui « parle plus qu'elle ne pense ».

Les avis des philosophes montrent comment Galiani s'approprie la légèreté en modifiant ce paradigme de l'intérieur, en l'adaptant à des sujets graves et en montrant sa force et ses potentialités, aussi amusantes que corrosives. Ce déplacement de la légèreté, ainsi que sa réception par les philosophes français, révèlent le jeu d'appropriation transnationale : en rendant hommage à son caractère national français, l'abbé napolitain porte sur elle un regard nouveau. Il dévoile comment celle-ci ne demeure pas confinée dans l'esthétique et à la culture du paraître. Ses amis philosophes et Madame d'Épinay reconnaissent cette originalité mais, soucieux de garder le monopole de ce paradigme, ils continuent à le considérer comme une tradition culturelle essentiellement française.

A l'inverse, les attaques des physiocrates dénoncent le danger de l'utilisation de la légèreté dans un contexte économique de famines (comme celle de 1770) de tensions sociales

⁹⁶⁹ Denis DIDEROT, *Apologie de l'abbé Galiani*, *op. cit.*, p. 742.

et d'émeutes. Selon eux, la légèreté est un signe de « cruauté » du « Chevalier Italien »⁹⁷⁰ ; la mise en valeur de la nationalité de l'abbé suggère son incompréhension de la situation économique-politique française. Pour l'abbé, la légèreté est une arme s'attaquant avec véhémence aux physiocrates qui défendent la libre circulation des blés par des principes généraux et abstraits. Cette « secte » économique ainsi que leur manière de raisonner constituent la véritable cible de la légèreté des Dialogues qui, pour se positionner de manière plus virulente encore, mobilisent d'autres moyens pour défendre ses idées.

7.1.2 Une ironie « grave » : combattre les physiocrates

Contrairement à la légèreté, l'ironie ne s'énonce pas, elle se pratique directement, « sans que l'énoncé ironique soit pour autant pris en charge par le sujet d'énonciation », précise Dominique Maingueneau⁹⁷¹. En d'autres termes, on ne peut pas construire un métadiscours comme Galiani l'avait fait pour la légèreté. Dans le dialogue l'ironie se manifeste plus nettement, du fait de l'échange d'idées ; de surcroît, l'emploi de ce procédé demande une collaboration entre celui qui l'utilise et son interlocuteur, ce dernier devant la saisir. Bien entendu, le XVIII^e siècle n'invente pas l'ironie, dont les racines sont à rechercher dans les modèles classiques de Platon ou de satiriques de Lucien de Samosate. Depuis l'Antiquité, son rôle subversif est indéniable : en creusant et en montrant les contradictions, de même que les apories de la pensée, l'ironie se veut corrosive.

Dans la littérature française des Lumières, l'ironie est en vogue et devient un outil pour plaire dans les sociétés mondaines. Plusieurs types d'ironie se côtoient : la parodique, la comique, la philosophique ou encore la libertine. Elle se colore aussi des évolutions de la psychologie collective : entre les années 1750 et 1770, Patrick Neirertz remarque une ironie moins « fraîche » et moins enjouée que celle des premières années⁹⁷². En ce sens, l'exaspération sociale et politique – provoquée en France par les échecs répétés dans l'instauration d'une fiscalité équitable, l'obstruction parlementaire et l'affaiblissement du pouvoir royal – repousse l'ironie vers ses limites.

Les *Dialogues* traitant un sujet « grave », on relève des traces de cette ironie plus exacerbée, notamment envers les ennemis physiocrates de Galiani. L'opposition à ce groupe

⁹⁷⁰ C'est l'expression utilisée par l'abbé Baudeau, « Lettres de M. l'abbé Baudeau... », dans *Éphémérides* (1770), *op.cit.*, p. 29.

⁹⁷¹ Dominique MAINGUENEAU, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1997, p. 87. A propos de l'ironie, il parle de « stratégie de déchiffrement indirect » imposé au destinataire.

⁹⁷² Patrick NEIRERTZ, *Lumières obliques. Ironie et dialogue au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012.

est plus explicite encore dans l'ouvrage méconnu la *Bagarre*. L'œuvre de étant critiquée par les économistes à cause de ses « mauvaises plaisanteries », qu'entend-on par là ? Essentiellement la raillerie, le persiflage et la satire.

Raillerie et persiflage d'un porte-parole des idées physiocratiques

La notion de raillerie est largement associée à l'ironie. Dès le XVII^e siècle, cette forme de plaisanterie teintée de sarcasme et dirigée contre une personne, devient partie intégrante de la conversation. Elle s'impose à la fois par son action moralisatrice et comme pratique moqueuse: elle consiste à tourner en ridicule un interlocuteur afin de l'aider à corriger ses mœurs ou ses idées, mais de façon souvent si excessive que de nombreux moralistes la dénoncent⁹⁷³. Les manuels de conversation insistent sur la nécessité d'en faire un usage modéré, d'autant plus qu'au cours du XVIII^e siècle, la raillerie se pervertit : elle se transforme peu à peu en un mépris de l'autre.

L'ironie des *Dialogues* s'appuie largement sur ce dispositif rhétorique. Le Chevalier Zanobi ne cesse de ridiculiser le Marquis, qui l'implore : « quand finirez-vous de railler ? » ou encore « quand finirez-vous de vous moquer de moi ? Me croyez-vous aussi ignorant en géographie qu'en économie politique ? »⁹⁷⁴. Malgré la dérision qu'elle implique, la raillerie comporte encore ici un principe de perfectionnement. Le Chevalier ne se détourne pas de son but : amener le Marquis à un raisonnement correct, éloigné de tout principe d'autorité et de toute abstraction. Plus le Marquis est ridiculisé, plus il s'aperçoit de la difficulté d'utiliser la raison afin de rechercher la vérité. Tout en reconnaissant la justesse de la raillerie, le Marquis se montre désorienté lorsqu'il est également victime du persiflage de son interlocuteur.

Invention de l'âge des Lumières, le persiflage joue sur une équivoque, il consiste à tenir un discours élogieux que tous, sauf l'intéressé, savent ironique⁹⁷⁵. Dès la première apparition du terme, en 1734, et pendant plusieurs décennies, le persiflage connaît un engouement extraordinaire. Comme le souligne Pierre Chartier, cette pratique est pourtant marquée par une indécision sémantique, étant proche de la raillerie ainsi que de la mystification. Ce rapprochement témoigne de ce que Lise Andries définit comme les « avatars

⁹⁷³ Par exemple Claude BUFFIER, *Traité de la société civile et du moyen de se rendre heureux, en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit*, P-F Girard, 1726 (voir en particulier le chapitre VIII « De la raillerie & combien elle est dangereuse dans la société civile »).

⁹⁷⁴ *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 399.

⁹⁷⁵ Pierre CHARTIER, *Théorie du persiflage*, Paris, PUF, 2005 ; Elisabeth BOUIRGUINAT, *Le siècle du persiflage : 1734-1789*, Paris, PUF, 1988.

du rire mondain », variations d'un « savoir-rire » propre aux sociétés raffinées⁹⁷⁶ : la transformation des codes de bienséance, telle qu'on la constate au XVIII^e siècle, révèle la nouvelle fonction donnée au rire : la *libido dominandi*⁹⁷⁷. Cette volonté de domination par le biais du rire apparaît bien dans l'affirmation suivante du Marquis : « et moi je vois... Savez-vous ce que je vois ? Que vous riez sous cape de m'avoir fait rester comme un sot »⁹⁷⁸.

Il importe alors de repérer les instruments sur lesquels le persiflage se fonde. L'emploi des paradoxes en est un, ce qui agace le Marquis :

Le Marquis : [...] vous entassez paradoxe sur paradoxe, et je ne sais comment cela arrive ; dans votre bouche tout devient clair et vous avez toujours raison. D'abord rien ne paroît si commun que ce que vous dites, et puis en y rêvant on trouve que rien n'est si nouveau et que tout le monde s'y étoit trompé.⁹⁷⁹

En se plaignant de l'emploi que Zanobi fait du paradoxe, le Marquis reconnaît la force ainsi que la vérité qui en résulte. Ces procédés permettent une moquerie *in praesentia* de l'interlocuteur, dont la finalité est moins d'assurer le divertissement que de manipuler les idées adverses. Il en découle un rythme vif, imprégné par l'esprit de Zanobi qui lance ses boutades du début à la fin de l'ouvrage, amusant une partie des lecteurs et irritant l'autre. L'homme d'esprit s'avère ainsi un manipulateur, qui crée un deuxième sens par l'emploi de l'antiphrase. Le Marquis se trouve de plus en plus en difficulté vis-à-vis du Chevalier car il perçoit son infériorité tout en exprimant ce sentiment, ce qui suscite le rire :

Le Marquis : En vérité, mon cher Chevalier, vous me tenez dans des transes continuelles. [...] ; je ne puis deviner votre avis, et je tremble que vos idées ne soient pas conformes aux miennes, et que vous ne réussissiez à me prouver que c'est moi qui ai tort⁹⁸⁰.

Effrayé, fatigué, désespéré – il clame par la suite « je suis au désespoir » – le Marquis est vaincu. Le climax ascendant atteint son point culminant lorsque ce dernier affirme en réitérant son propos : « Vos raisons m'embarrassent plus qu'elles ne me persuadent. Je vois là... j'entrevois... Ne me trompez-vous pas ? »⁹⁸¹. Les points de suspensions ainsi que les interrogations, très fréquentes dans le discours du Marquis, augmentent sa gêne et sa peur

⁹⁷⁶ Lise ANDRIES, « Etat de recherches », *Dix-huitième siècle*, 2000, p. 14.

⁹⁷⁷ Voir notamment Anne RICHARDOT, *Le rire des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2002.

⁹⁷⁸ *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 411.

⁹⁷⁹ *Ibidem*, p. 418.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 373.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 409.

d'être trompé. L'ironie débouche dès lors sur un effet burlesque et comique, ce personnage étant assimilé à une sorte de Sancho Pança, le célèbre compagnon d'aventure de Don Quinchotte.

Dans le *Croquis d'un dialogue sur les femmes* (1770) le paradoxe constitue également un procédé qui embarrasse l'interlocuteur tout en l'éclairant. Le Chevalier (encore une fois *alter ego* de Galiani) soutenant que le courage est « l'effet d'une grandissime peur », le Marquis (sous lequel il veut représenter Louise d'Épinay) s'exclame : « si ce n'est pas là un paradoxe, je veux mourir » et « pour le coup le paradoxe est trop fort. Je vous conseille en ami de le mitiger, de l'adoucir, ou bien, si vous voulez, de l'expliquer »⁹⁸². Certes, dans le *Croquis*, l'ironie et l'emploi des paradoxes s'imposent avec moins de force que dans les *Dialogues*. Ces deux textes se rejoignent pourtant : l'ironie qui découle de la raillerie ou du persiflage, fondée sur l'emploi des paradoxes, cache à bien des égards des enjeux dépassant le simple divertissement.

Tandis que le Chevalier admet l'utilisation de la légèreté et la met en évidence, il en va autrement du recours à la plaisanterie : « Je ne raille personne, je ne plaisante point, je le dis tout de bon »⁹⁸³. Cette négation n'affaiblit pourtant pas la pratique ironique ; à l'inverse, elle lui donne de l'épaisseur : le Marquis apparaît encore plus bafoué, incapable non seulement de raisonner, mais également de comprendre le badinage du Chevalier. Ni honnête homme, ni homme d'esprit, le Marquis est définitivement tourné en ridicule. Galiani souligne l'élément sérieux intrinsèque au rire :

Le Chevalier : Vous voyez mal. Je ne ris pas, je vous plains et ce n'est pas vous seul que je plains. Je plains des nations entières trompées par le zèle de quelques hommes très bien intentionnés qui avoient envie d'être utiles et se trompoient eux-mêmes⁹⁸⁴.

Pour l'abbé, persiflage et raillerie n'excluent pas qu'on continue à traiter un contenu sérieux : le Marquis représente moins un personnage réel qu'une manière de raisonner jugée inexacte, car il suit les opinions d'autrui. Du reste, il défend les idées de la « secte » des physiocrates, à laquelle le Napolitain oppose sa propre vision relativiste et empiriste des faits. Le persiflage et la raillerie se déclinent alors tout au long du texte jusqu'à invalider les ouvrages ainsi que les théories physiocratiques ; l'effet de ces procédés ironiques étant de discréditer les idées d'autrui. En ce sens, l'ironie des *Dialogues* fait écho aux *Lettres*

⁹⁸² *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, dans *Opere*, op. cit., p. 639.

⁹⁸³ *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 482.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p. 411.

Provinciales (1657) de Pascal. Nous ne savons pas si cette œuvre a constitué une source pour Galiani ; constatons que l'abbé recourt effectivement à deux procédés mobilisés par Pascal : la posture faussement naïve par laquelle Montalte flatte le « bon père » qui répond à tout, ainsi que l'aveuglement du personnage qui est raillé, victime d'un persiflage perpétuel. Le Marquis du dialogue de Galiani s'autodétruit seul, à l'instar du « bon père » pascalien.

Dans le triangle ironique – objet, sujet, public –, l'ironisé figure toujours comme une victime inconsciente de l'incongruité de la position qu'il occupe. Toutefois, dans les *Dialogues*, la *disputatio* prend la forme d'une bataille, le Marquis n'étant pas dupe de la stratégie du Chevalier :

Le Marquis : Ah ! Monsieur le Président, ne vous y fiez pas. C'est la malice ordinaire du Chevalier ; il a comme cela des idées toutes neuves, fort étranges, inouïes, par lesquelles il surprend et attaque son homme ; il a pour ainsi dire des lanternes sourdes sous son manteau, il les découvre subitement, il vous les tourne aux yeux, il vous éblouit, et pendant que vous êtes occupé à vous reconnaître, il gagne bien son chemin, il avance préposition sur préposition, théorème, et vous vous trouvez enveloppé avant que de vous en être aperçu⁹⁸⁵.

Bien que naïf, le Marquis est conscient lorsqu'il s'agit de faire l'apologie du *modus pensandi* du Chevalier. Non pas *delectare* mais instruire : tel est le but ultime des *Dialogues*. Les interactions entre les personnages, dominées par des pratiques ironiques, conditionnent moins une esthétique littéraire qu'une stratégie philosophique bien précise. Le Chevalier Zanobi guide le Marquis pour qu'il raisonne par lui-même et qu'il s'éloigne de la *communis opinio* : on voit par là un héritage de la conversation socratique, véritable paradigme de la relation maître-disciple dont les représentations se répètent dans la littérature classique⁹⁸⁶, mais qui est toutefois tournée vers une ironie plus poussée. En ridiculisant le Marquis, le Chevalier peut l'aider à corriger sa manière de penser. L'association entre le rire et la quête de la vérité constitue la base du discours philosophique depuis les théories de Shaftesbury à ce propos, dont la réception en France est alors attestée⁹⁸⁷. Le rire devient l'instrument de la raison, il est dépositaire du vrai.

Bien que caricaturé et moqué, le Marquis peut apprendre, comme le reconnaît le Président :

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 448.

⁹⁸⁶ Françoise WAQUET, *Parler comme un livre. L'oralité et le savoir (XVI^e - XX^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2003.

⁹⁸⁷ Fabienne BRUGÈRE, *Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury*, Paris, Honoré Champion, 1999.

Le Marquis : En vérité, Chevalier, j'aimerois autant être berné comme l'immortel Sancho-Pança, que de rester comme je fais à vous écouter. Une incertitude éternelle... Tantôt haut, tantôt bas ; vous êtes favorable à l'exportation, puis vous ne l'êtes plus... Vous vous rapprochez des écrivains, vous vous en éloignez ; convenez, Monsieur le Président, qu'il n'y a rien au monde de si impatientant.

Le Président : Je suis bien loin de m'impatienter. J'admire au contraire comment Monsieur le Chevalier avance dans son raisonnement petit à petit et pas à pas ; comme il enchaîne ses idées, comme il les serre et rapproche insensiblement les résultats.

Le Marquis : Eh bien, cela vous enchante, et moi je vous prédis qu'il gagnera la bataille. Quand on voit le général ennemi avancer lentement, occuper des postes, les soutenant l'un par l'autre, et ne laissant entre eux aucune ouverture, mauvais appareil, tenez-vous pour battu.

Le Président : Il me battra, mais j'aurai appris⁹⁸⁸.

La raillerie, le persiflage, la boutade, et toute autre forme de gaieté deviennent sous sa plume des dispositifs maïeutiques visant à guider l'autre dans la recherche de la vérité. Ces pratiques déterminent une exclusion, notamment celle du Marquis, ainsi qu'une violence symbolique envers la manière de raisonner de la « secte » des physiocrates incarnée par ce personnage. L'ironie des *Dialogues* peut être qualifiée de corrosive, car elle s'ancre dans un contexte difficile et complexe d'un point de vue économique et social : le recours à l'« écriture oblique » devient dès lors un acte réformateur et subversif. Les traits caricaturaux du Marquis renvoient à une forme de malaise, celui d'une manière de raisonner par abstractions. Bien que corrosif, le rire qui découle des *Dialogues*, et dans une moindre mesure dans d'autres dialogues, n'a pas pour effet de briser l'harmonie sociale : tout en étant vaincus, les personnages montrent une volonté de devenir des esprits éclairés.

Toutefois, la conclusion des *Dialogues* va dans une autre direction ; comme l'affirme Galiani dans une lettre à Louise d'Épinay, dans un dialogue « il faut que chacun reste de son avis »⁹⁸⁹. Le Marquis ne rejoint pas définitivement le Chevalier dans son raisonnement, chacun campant sur ses positions : le premier en tant que porte-parole des idées physiocratiques et le second opposé à ces derniers. Ainsi Galiani peut creuser un clivage important entre ses propres idées et celles de ses adversaires : il conteste non seulement leurs principes sur la libre circulation du blé mais également la « manière » dont les physiocrates communiquent leurs théories. C'est notamment sur ce dernier aspect que l'ironie se transforme en satire.

⁹⁸⁸ *Dialogues sur le commerce des blés, op.cit.*, p. 495.

⁹⁸⁹ Ferdinando Galiani à Louise Madame d'Épinay (20 janvier 1770), *Correspondance, op.cit.*, I, vol. p. 109.

Parodier le style des physiocrates : « La Bagarre »

Les attaques envers la « secte » physiocratique s'intensifient et deviennent plus virulentes dans un autre ouvrage de Galiani, intitulé *La Bagarre*⁹⁹⁰. Ce titre renvoie aux émeutes meurtrières du 30 mai 1770, à l'occasion de la fête organisée par la municipalité parisienne pour le mariage du futur Louis XVI et de Marie-Antoinette. Un mouvement de foule dans la rue Royale, qui semble avoir été accidentel, causa plusieurs centaines de morts⁹⁹¹. Or, la « bagarre » (terme utilisé par les officiers municipaux au sujet de l'évènement) ne constitue pas le seul objet du texte homonyme : elle s'avère plutôt être un prétexte pour critiquer le livre de Le Mercier de La Rivière. Cet économiste (connu comme l'auteur de *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, paru en 1765) avait attaqué les *Dialogues* de Galiani dans *L'intérêt général de l'État* (1770)⁹⁹². D'où la contre-attaque du Napolitain qui ridiculise à son tour ce dernier ouvrage.

Le lien entre l'évènement meurtrier et les économistes apparaît dans cette lettre adressée à Louise d'Épinay :

Le désastre de Paris, et l'horrible massacre de la S^t Honoré, m'a fait frémir. Pauvre M^{me} Berthelot ! J'en accuse, Madame, les économistes. Ils ont tant prêché la propriété et la liberté, ils ont tant fondé la police, l'ordre, les règlements. Ils ont tant dit que la nature laissée à elle-même était si belle, marchait si bien, se mettait en équilibre etc. qu'enfin tout le monde sentant qu'on a la propriété du pavé, et la liberté de marcher, a voulu en profiter. Voilà la belle avance de leur longue prédication. En vérité, si j'étais à Paris, et que j'eusse ma verve accoutumée cet événement me suffirait pour répondre aux économistes. Je leur ferais sentir, qu'il suffit que le bruit se répande, que dans un endroit il y aura pleine liberté, et grande foule en conséquence, à l'instant les *filous* grands monopoleurs en montres, et en tabatières se réveillent et forment un complot, et profitent de la bagarre⁹⁹³.

De manière ironique Galiani ramène la libre circulation des blés, soutenue par les économistes, à la « liberté de marcher », cette dernière étant selon lui une conséquence directe des théories physiocratiques sur la liberté de commerce de même qu'une référence au désastre

⁹⁹⁰ La plupart des critiques étaient convaincus que ce texte était perdu ; il a finalement été retrouvé et publié en 1979 par Steven Laurence Kaplan : *La Bagarre. Galiani's lost parody*, éd. par Steven Laurence KAPLAN, The Hague-Boston-London, Martinus Nijhoff Publishers, 1989.

⁹⁹¹ Selon les estimations les plus fréquentes, on compte de 150 à 300 morts. Louis-Sébastien Mercier, dans son *Tableau de Paris*, livre une description de cet épisode en indiquant 1200 morts.

⁹⁹² Pierre-Paul LE MERCIER DE LA RIVIERE, *L'intérêt général de l'État, ou de la Liberté des commerces des blés demandé conforme au droit naturel, ou droit public de la France ; aux lois fondamentales du royaume ; à l'intérêt commun du Souverain et de ses sujets dans tous les temps ; avec la Réfutation publié en forme de « Dialogues sur le commerce des blés »*, Amsterdam, 1770.

⁹⁹³ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (23 juin 1770), *Correspondance, op.cit.*, vol. I, p. 191.

de Paris causé par la foule en mouvement. Conscient de sa propre « verve », l'abbé précise pourtant par la suite qu'il ne s'agit pas d'une « plaisanterie », en laissant entrevoir un but sérieux derrière cette comparaison. De l'idée à la pratique, le pas est franchi : dans une lettre du 25 août 1770, Galiani annonce à sa correspondante le début de sa rédaction de la « parodie⁹⁹⁴ ».

La parodie se veut burlesque et polémique. Elle se propose de ridiculiser un modèle sérieux connu ou une certaine manière d'écrire, autrement dit un courant littéraire : ainsi elle ne fonctionne que sur le modèle qu'elle déforme consciemment, en marquant une rupture avec le texte « primaire ». Galiani explique bien cela, en donnant également des instructions sur la manière de lire son texte et de le diffuser :

Ainsi je vous envoie, pour contribuer autant que je le puis au rétablissement de votre gaîté, mon ouvrage de la semaine. Je n'avais rien à faire, je me suis amusé, et j'ai bien ri moi-même de la folie qui est sortie de ma tête. Je vous avais promis une dissertation sur les bagarres. En voici le commencement. Lorsque j'apprendrai votre guérison parfaite je l'achèverai. Vous n'y entendrez rien si vous ne prenez pas le livre de M. de la Rivière en main et que vous en fassiez la comparaison. Vous serez étonnée de l'exactitude de la parodie. En la relisant deux fois vous vous apercevrez que ce n'est point une mauvaise plaisanterie, mais une réfutation complète puisqu'en changeant les noms des choses, je laisse subsister tous les raisonnements de M. de la Rivière, et à l'instant on en découvre tantôt l'ineptie tantôt l'absurdité. Cependant je ne crois pas ma plaisanterie bonne à publier. Comme le livre de M. de la Rivière sera on ne peut pas moins connu, et lu, personne ne rirait. Ainsi je crois qu'il suffise d'en amuser Grimm, le Philosophe, le bon baron etc. Pourtant faites-en tout ce que vous jugerez le plus à propos. Si vous vendez, ne vendez jamais qu'argent comptant. Voilà la seule restriction à vos pleins pouvoirs⁹⁹⁵.

La parodie demande que le texte ridiculisé soit connu. Galiani jugeant l'ouvrage de Lemercier La Rivière « moins connu », il l'invalide encore plus, tout en affirmant l'autonomie et l'importance de son texte. De surcroît, en soulignant que sa plaisanterie n'est pas « bonne à publier », l'abbé entend ne pas rendre célèbre l'œuvre de La Rivière grâce à la sienne : bien que ridiculisé, *L'Intérêt général* aurait été lu pour pouvoir saisir *La Bagarre*⁹⁹⁶. Or il ne faut

⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 244.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 243-244.

⁹⁹⁶ Dans la lettre du 25 août Galiani ne précise pas que *La Bagarre* parodie *L'Intérêt général* dont l'auteur est Lemercier de la Rivière. Ce dernier étant aussi l'auteur de *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Madame d'Épinay croit dans un premier temps que *La Bagarre* parodie cet ouvrage, comme le témoigne cette lettre du 23 septembre à l'abbé qui avait envoyé la première partie : « Votre dissertation sur les bagarres nous a fait rire aux larmes, elle est sublime et d'un ton de plaisanterie excellent, surtout pour qui a présent *L'Ordre essentiel des sociétés*. Il n'y a encore que Grimm et moi qui l'ayons lue, tous les autres sont éparpillés, mais tous les deux nous vous demandons à genoux de nous en envoyer promptement la suite, on ne peut même

pas voir ici une forme de modestie, d'autant plus qu'une fois son ouvrage, louée par ses amis, le Napolitain insistera pour le-publier. À vrai dire, Galiani utilise la stratégie employée dans la plupart de ses textes, à savoir s'assurer une bonne réception pour ensuite les diffuser ou dévoiler son identité d'auteur⁹⁹⁷. Nonobstant ses requêtes réitérées (« imprimez ma *Bagarre* avec ou sans permissions⁹⁹⁸ » dira l'abbé dans les mois suivants), l'opuscule ne sera jamais publié par manque de temps à consacrer à la révision du manuscrit de Diderot, et aussi parce que Madame d'Épinay fait allusion à une conjoncture politique peu favorable à son édition.

Galiani recommande plusieurs fois de lire le texte original de Lemercier de La Rivière afin de rire de sa parodie :

Quoi ? Vous raffolez ma *Bagarre*, et vous avez la monstrueuse cruauté de ne pas vous procurer l'ouvrage original de M. de la Rivière ? Vous voulez la lire à mes amis, et vous n'avez pas sur la cheminée le texte pour en faire la confrontation ? Y-a-t-il rien de plus horrible, et de plus inouï ? Non ; il faut que je vous batte absolument. Tenez. Prenez le papier ci-joint, et voyez comment il faut s'y prendre pour faire goûter la plaisanterie. Mettez au net tout l'ouvrage comme je vous l'indique et alors assemblez le comité, et lisez-le en entier avec la tournure, que je viens de lui donner, et voyez l'effet qu'il produira. Je vous assure que lorsqu'on lit d'une haleine le texte économique, et qu'ensuite on voit la parodie fidèle, et calquée avec la plus exacte précision, il est impossible de ne pas étouffer de rire, et il paraît impossible que la chose soit comment elle est⁹⁹⁹.

La juxtaposition des deux textes renforce le pouvoir de rabaissement qu'il veut rendre à son manuscrit. Toutefois, ce nécessaire rapprochement est partiellement revu quelque mois après, lorsqu'il est question d'imprimer *La Bagarre*. Consciente de la difficulté de la tâche et des exigences de l'abbé, Madame d'Épinay lui demande conseil sur la manière de publier la parodie et le texte parodié :

Nous nous arrachons les yeux sur l'*Intérêt général de l'État*. L'un dit « C'est ce chapitre-là qu'il faut copier », l'autre dit, « Point du tout, c'est celui-là. - Mais Mrs c'est celui-ci, cela est clair, lisez donc il y est mot à mot. - Cela est vrai, lisez celui-ci, rien n'est copié, mais tout y est imité. - Eh bien donc copiez tout le livre. - Pourquoi pas ? - Et les frais ? Il faut choisir et n'écrire que ce qu'il faut - Tout comme il

savoir au juste ce que nous pourrons faire quand nous aurons le tout », *Correspondance*, op.cit., p. 263. Le quiproquo dure jusqu'en février 1771, lorsque Galiani enverra des feuilles de *L'intérêt général* à Madame d'Épinay.

⁹⁹⁷ Cf. chapitre 5.

⁹⁹⁸ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (16 mars 1771), *Correspondance*, op. cit., vol. II, p. 70.

⁹⁹⁹ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (10 novembre 1770), *ibidem*, op.cit. vol. I, p. 296.

vous plaira, mais vous allez faire de la besogne inutile. - Eh bien Mrs les philosophes, disputez, tranchez, décidez, c'est votre fort. Je sais un moyen sûr d'avoir raison. C'est qu'il faut que l'abbé mande quels sont les chapitres ou les endroits des chapitres qu'il veut qui soient copiés à mi-marge ; mon affaire à moi c'est d'avoir raison dans ce que je ferai et je ne sache pas d'autre moyen que de prendre ses ordres¹⁰⁰⁰.

Le Napolitain en profite pour ironiser une fois de plus sur son originalité :

Quoi ! Vos gens d'esprit n'ont pas plus d'esprit que cela ! Il faut qu'on arrive de Naples pour mettre le holà sur le choix d'une parodie, qui est mot à mot. Voilà ce que c'est d'avoir de l'esprit et de le subtiliser. Une bête n'en aurait pas été embarrassée, mais eux *faciunt pol nimis intelligendo nihil ut intelligent*. [...] Vous voyez bien que j'ai évité la longueur ; ainsi je n'ai pas parodié exactement tout le texte [i.e. *L'intérêt général*]; car outre qu'il est absurde (ce qui ne ferait pas grande chose), il est très long et monotone (ce qui est insupportable). Au surplus, la seule chose que je vous recommande, c'est que, si jamais cela s'imprime, vous ne vous avisiez pas d'imprimer à mi-marge, et vis-à-vis l'un de l'autre, le texte et la parodie. [...] Il n'y a rien qui tue davantage une traduction ou une parodie que cette méthode. Il faut au lecteur qu'il se souvienne toujours de loin et avec une sorte d'obscurité du texte pour avoir du plaisir. Je suis sûr que mon ami Grimm (qui sent ce qu'il lit) va applaudir à tout rompre cette réflexion que je viens de vous faire, qu'il la trouvera juste et vraie, et neuve en même temps. Ainsi donc copiez et imprimez tout de son long le texte, et ensuite la dissertation sur les bagarres, laquelle lue sans interruption et d'une seule haleine, est capable de faire crever de rire un bœuf. *Dixit*¹⁰⁰¹.

En ironisant une fois de plus sur son statut d'étranger et d'homme d'« esprit », l'abbé insiste sur la nouveauté de son projet : en demandant de publier seulement son texte, après avoir lu celui de Le Mercier, il témoigne de la volonté d'anéantir ce dernier, une démarche qui se dessine tout au long de *La Bagarre*. Quant à la brièveté des plaisanteries - ces dernières devant être « courtes », précise Galiani dans une missive à Louise d'Épinay¹⁰⁰² - cela exprime mieux la force de ses récusations. L'abbé ne cache pas, dans plusieurs passages de ses lettres, avoir encore le cœur « navré » par les insultes *ad personam* reçus après la publication des *Dialogues*. En effet, l'ironie devient plus âpre dans *La Bagarre* et, dans certains passages, elle s'avère moins amusante que grave.

Celle-ci se fonde sur le remplacement des mots ou des formules originelles par d'autres dont la signification est plus ordinaire et banale. Le seul titre *L'Intérêt général de l'État, ou la liberté du commerce des blés*, changé en *L'Intérêt général de l'État ou la liberté*

¹⁰⁰⁰ Louise d'Épinay à Ferdinando Galiani (4 janvier 1771), *Correspondance, op.cit.*, vol. II, p. 23.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰⁰² Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (13 octobre 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. 1, p. 271.

des Bagarres, provoque un effet comique immédiat. Ce procédé est récurrent : la « propriété foncière » de Le Mercier se transforme en « promenade » chez dans le texte de Galiani ; des syntagmes sont parfois complètement remplacés : « la nécessité de la propriété foncière pour s'assurer une grande abondance de production » devient « la nécessité de fous et de sots pour le repos public ». Le principe est simple : la substitution doit toujours moquer la théorie énoncée dans le texte originel.

La parodie porte un niveau de critique plus important lorsqu'elle s'exerce sur le style, sur la manière de s'exprimer des économistes. Les accusations de Galiani contre cette « secte » physiocratique sont au nombre de deux : l'obscurité du langage ainsi que la redondance des concepts. Au problème stylistique s'ajoute la critique d'une méthode d'exposition uniquement fondée sur des abstractions. Galiani recourt alors à l'analogie en calquant le style pédant de ses adversaires et en reprenant leurs concepts. Cet énoncé montre bien la portée comique de sa critique :

C'est dans ces deux points de vue que j'examinerai nos Loix fondamentales ; et pour les présenter dans l'ordre naturel qu'elles ont entre elles, je partirai de la première, et celle qui viendra après sera la seconde¹⁰⁰³.

Préciser que la « seconde » vient juste après la « première » équivaut à critiquer les pléonasmes dont les économistes abusent, tout comme leur habitude à répéter des évidences. En déclarant « je crois que ces vérités sont évidentes par elles-mêmes ; c'est ce qui m'oblige de m'appesantir beaucoup sur elles », Galiani dénonce aussi bien la lourdeur de style qu'une méthode ne permettant pas la compréhension de ces vérités. Dès lors, on saisit mieux ici l'emploi du ton plaisant, léger et gai des *Dialogues*, indispensable à la quête de la vérité, une vérité accessible au plus grand nombre et opposée à la rhétorique de l'école physiocratique. Grandiloquence des slogans, formules excessives, autocongratulations et obscurité d'un langage souhaitant faire ressortir les lois mathématiques (il suffit de penser au « zig-zag » de la théorie physiocratique, selon l'expression de Quesnay, traduisant sous forme visuelle les chiffres de la distribution des revenus), tout est sujet à parodie. Ainsi la monotonie stylistique est-elle critiquée explicitement lorsque Galiani remplace « L'unité d'intérêt est de l'essence du Corps politique » par « L'unité du style est de l'essence du corps économistique [*sic*] »¹⁰⁰⁴. Il s'agit d'une attaque adressée non seulement au livre de Lemercier de La Rivière, mais à tous les physiocrates.

¹⁰⁰³ *La Bagarre, op.cit.*, p. 90.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 71.

Le style Commun, seul et unique lien économique, ne peut être censé *publiquement reconnu*, qu'autant que les Ouvrages essentiels et fondamentaux, dans lesquels il se trouve particulièrement renfermé, sont évidemment sifflés, évidemment baffoués ; mais aussi, une fois qu'ils le sont, c'est à ces mêmes ouvrages que doivent se rapporter toutes les brochures particulières qui dans la suite des tems paroîtront ; et de telles brochures sont à juste titre, réputées les ennuis mortels de la Société, car certainement l'ennui commun a pour objet le Style plat et commun¹⁰⁰⁵.

De ces lignes on retient davantage la satire plutôt que la parodie, l'effet de cette dernière étant davantage comique. En définissant les ouvrages des économistes comme l'« ennui » de la société, Galiani renvoie une fois de plus à la nécessité de communiquer les idées selon une manière qui puisse à la fois *delectare* et *docere*, de même qu'à un besoin de clarté : « les économistes sont si méchants, et je les écrase tant par la supériorité de ma clarté, qu'il faut s'attendre à toutes les intrigues des ténèbres de leur part¹⁰⁰⁶ ».

En suivant les recommandations de l'abbé au sujet de la lecture de son texte, *La Bagarre* dialogue avec l'ouvrage dont il est la parodie, en fonctionnant *a contrario* par un renversement sémantique dont l'objectif est moins burlesque que polémique : le rire quitte ici le paradigme de l'agrément pour s'attacher au blâme. Comme l'abbé l'écrit à Madame d'Épinay : « je crois que les économistes devraient se contenter d'avoir fait manquer le pain aux Français sans viser aussi à faire perdre les mœurs, et la décence à une nation polie, et aimable qu'aucune autre¹⁰⁰⁷ ». Or cet effet moins enjoué est également dû à l'absence d'un vrai dialogue, l'échange d'idées contribuant effectivement à une vivacité de style qui imprègne moins ce texte. Bien que dans *La Bagarre* il y ait trace d'un dialogue - les deux textes dialoguent entre eux comme deux personnages -, l'ironie devient plus âpre dans *La Bagarre* et, dans certains passages, elle s'avère moins amusante que grave. L'espace fictif que Galiani crée entre ces deux ouvrages/personnages est tel qu'ils dialoguent sans pouvant s'entendre. D'où une atténuation du registre gai et vivace. Par ailleurs, la dimension orale de *La Bagarre* rejoint une fois de plus la stricte association entre dialogue et mondanité, là où cette dernière dimension s'avère essentielle dans la pratique et la mise en place d'un genre typiquement français. Par le biais du dialogue, ou d'un texte qui requiert une lecture orale, Galiani brouille les limites, d'ailleurs assez floues à l'époque des Lumières, entre imprimé et oralité.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰⁰⁶ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (16 mars 1771), *Correspondance, op.cit.*, vol. II, p. 71.

¹⁰⁰⁷ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (27 juillet 1770), *Correspondance, op.cit.*, vol. I, p. 222.

7.2 Performance du dialogue : la « façon » de l'abbé Galiani

Le genre du dialogue, et ses procédés propres à la conversation, garde un lien fort avec l'oralité. La conversation n'étant pourtant pas le dialogue, elle s'avère difficile à reconstruire, du fait du piège de l'oral et de la difficulté de « saisir l'immatériel », comme plusieurs historiens – Antoine Lilti, Arlette Farge et Françoise Waquet notamment – l'ont remarqués dans de récentes études¹⁰⁰⁸.

Si Galiani se trouve une propension « naturelle » à écrire des dialogues, rappelant au passage sa compétence à converser, c'est grâce à la fréquentation du « beau monde » : l'abbé a forgé son identité d'homme mondain en devenant l'hôte le plus prisé des salons de la capitale¹⁰⁰⁹. La politesse, qui désigne au XVIII^e siècle la manière de parler – le ton, les inflexions de la voix, la gestualité, la posture du corps, mais aussi le recours au silence, souvent stratégique – est caractéristique de la conversation salonniers¹⁰¹⁰. Cette dernière devient un *ars*, avec ses lois et paradigmes que dévoilent les manuels de conversation ; aussi normé soit-elle, l'observation de ses codes peut être imparfaite et imprécise, surtout au sein des salons parisiens, où les échanges sont plus libres qu'à la Cour¹⁰¹¹. Quoiqu'il en soit Galiani passe, aux dires de ses contemporains, pour posséder au plus haut point l'art de la

¹⁰⁰⁸ Les observations avancées par Arlette Farge à propos de l'oralité, de la voix et de la conversation ont été particulièrement intéressantes d'un point de vue méthodologique : FARGE Arlette, *Essai pour une histoire des voix au dix-huitième siècle*, Paris, Bayard, 2009. Voir également Françoise WAQUET, *Parler comme un livre.... op. cit.*

¹⁰⁰⁹ Le terme « salon » n'apparaît que plus tardivement, au XIX^e siècle. Au XVIII^e siècle on lui préférerait celui de « société », « comité » ou « compagnie ». De manière générale un salon se distingue par le rôle joué par les femmes. Parmi les plus célèbres on retrouve celui de Mme du Deffand, de Mlle de Lespinasse, de Mme de Geoffrin ou de Mme de Necker. L'étude de référence sur les salons reste celle d'Antoine LILTI : dans *Le monde des salons*, il met en lumière la distinction sociale qui se joue dans ses salons où se côtoient les membres de la haute noblesse et des élites intellectuelles. L'intégration de ceux qui ne sont pas nobles passe par l'assimilation des codes forgés par la haute aristocratie.

¹⁰¹⁰ Etymologiquement le mot « conversation » signifie une appétence sociale, ce sens étant conservé jusqu'à l'âge classique. Elle se rapproche du *sermo convivialis* antique. La Renaissance redécouvre l'héritage antique, tel que celui qui avait été élaboré par Cicéron (*De Officiis*) ainsi que par Aristote (*Éthique à Nicomaque*) tout en le modifiant sur la base de l'homme de Cour (Castiglione, *Le courtisan*). C'est à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle que le mot subit une évolution sémantique, la conversation devenant un délasserment mondain. Selon Marc Fumaroli, elle représente un « grand apprentissage réciproque de l'humanité où chacun apprend à dompter son amour-propre et à tenir sa partie dans le respect des règles communes du jeu » (Marc FUMAROLI, *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, 1994, p. 297). Au siècle des Lumières, elle apparaît surtout comme un moyen de renforcement du lien social, c'est une activité liée au groupe.

¹⁰¹¹ Norbert ELIAS, *La société de Cour*, (préface de Roger Chartier), Paris, Flammarion, 2008 (1^{ère} éd. 1985). Voir également Benedetta CRAVERI, *L'âge de la conversation, op.cit.*, p. 358-376 (« La cour comme théâtre »). Carver met aussi en évidence que les manuels italiens de savoir-vivre tels que le *Cortegiano*, le *Galateo* et la *Civil conversazione* ne correspondaient pas exactement au nouvel idéal mondain français du fait des transformations de la noblesse française au cours du XVII^e siècle, ainsi qu'au changement de la Cour (comme le montre le livre de Nicolas Faret, *L'Honneste homme ou de l'art de plaire à la cour*, publié en 1630).

conversation. Dans *Le monde des salons*, Antoine Lilti rappelle son importance ; il y est l'archétype de l'homme d'esprit : ses exploits oraux sont souvent évoqués, sans que l'on ait porté attention à la teneur exacte de ce talent¹⁰¹².

Sans vouloir confondre le genre littéraire du dialogue et la pratique de la conversation, on peut dégager les traits saillants de cette dernière chez l'abbé, à la fois par le biais de son *alter ego* le Chevalier Zanobi, et par les témoignages de ses contemporains : Galiani respecte-il les codes mondains ou les transgresse-t-il ? En considérant le cosmopolitisme du « beau monde » parisien il est question de comprendre la manière dont celui-ci se révèle ouvert aux innovations dans le domaine de l'art du dialogue. Enfin, Galiani exprimant sans cesse le regret d'avoir perdu Paris, une fois qu'il rentre à Naples en 1769, et excluant de cette dernière toute forme sociabilité de nature à inspirer des dialogues, il faut saisir la complexité de ce rapport d'affiliation culturelle transnationale.

Chevalier Zanobi ou Galiani ? Mimésis et pantomime au service du dialogue

« Comment pouvez-vous me dire que je ne connais point l'abbé Galiani ? Est-ce que je ne l'ai lu ? Par conséquent je l'ai vu »¹⁰¹³. En revendiquant connaître Galiani sans l'avoir jamais rencontré, Voltaire fait saillir le *continuum* entre écriture et oralité, style et gestualité¹⁰¹⁴. Le dialogue de Galiani, en tant que genre littéraire, est ainsi perçu par le philosophe comme une mimésis de la conversation, ce qui avait déjà été mis en évidence par Grimm lorsqu'il conseillait de parler d'« entretiens » plutôt que de « dialogues ». Et ceci est d'ailleurs renforcé par le caractère mimétique qui le lie au personnage du Chevalier Zanobi :

[...] mais j'espère que mes amis le liront avec plus d'indulgence, et en un mot pourvu que la lecture leur retrace le souvenir du son de ma voix, de mon dialogue, de mes gestes. Voilà tout ce que je demande.

¹⁰¹² Antoine LILTI, *Le monde des salons... op. cit.*, p. 281.

¹⁰¹³ Voltaire à Louise d'Épinay (6 novembre 1770), *Œuvres...*, *op. cit.*, t. LXXVII p. 78.

¹⁰¹⁴ Ces affirmations de Voltaire font l'objet d'une lettre de Madame d'Épinay à Galiani (18 novembre 1770). En comparant les deux versions, on peut apercevoir une sorte d'exagération chez celle-ci : « Je vous avais mandé que j'avais écrit à Voltaire et voici ce que je lui avais mandé. Qu'un de mes regrets était qu'il ne vous connût et je disais ce que je pense de vous. Ensuite j'ajoutais, « N'est-il pas honteux qu'un tel homme qui nous a rendu le service d'empêcher tous ces brouillons d'économistes d'enivrer tous les honnêtes imbéciles de France de leur sublime système, par lequel ils prétendent nous montrer l'abondance en nous donnant la famine, n'ait eu d'apologistes que Fréron et qu'on ait laissé vendre publiquement toutes les injures le plus grossières et les plus absurdes contre lui. J'en suis indignée ». A cela il me répond, « Comment pouvez-vous me dire que je ne connais pas l'abbé G. ? Est-ce que je ne l'ai pas lu et relu ! Par conséquent je l'ai vu. Il doit ressembler à son ouvrage comme deux gouttes d'eau ou plutôt comme deux étincelles. N'est-il pas vif, actif, plein de raison, de génie et de plaisanterie ? Toujours profond et toujours gai ? Je l'ai vu, vous dis-je et je le peindrai. On fait actuellement un petit dictionnaire encyclopédique où il n'est pas oublié à l'article *Blé*. Anathème soit à jamais prononcé à qui ne goûtera pas son livre », *Correspondance*, vol. I, p. 299-300.

Qu'on m'aime, car par le sangbleu, je le mérite à tous égards, et ils ne reverront pas de longtemps à Paris un étranger plus aimable que moi [...] ¹⁰¹⁵.

Trois thèmes se dégagent de cette citation : la mimésis du Chevalier Zanobi, le « désir de plaire » de Galiani ¹⁰¹⁶, ainsi que la conscience de son statut d'étranger. Le Napolitain suggère que les racines de son identité mondaine sont à rechercher dans les *Dialogues*, dans lesquels il a voulu laisser trace de son *habitus* mondain. À ce propos, Antoine Lilti distingue le divertissement, la théâtralité et la louange, comme caractéristiques de la conversation salonnière. Nous nous pencherons surtout sur les deux premiers, mentionnés par Galiani, lorsqu'il se réfère à sa voix, à son dialogue et à ses gestes.

Quant au divertissement, on ne saurait encore insister sur l'importance de conjurer l'ennui de la conversation mondaine par l'emploi de bons mots et de plaisanterie : l'amusement suscité par l'esprit ne relève pas seulement d'une forme de gaieté mondaine, elle fait valoir une qualité intellectuelle. Comme le souligne Antoine Lilti, tout en étant proches et différents de la Cour, les salons créent un espace « en dehors de l'étiquette » voué aux divertissements. La notion de politesse relève à la fois du naturel et de l'apprentissage : l'*Encyclopédie* marque bien cette double présence d'une disposition naturelle et d'un perfectionnement ¹⁰¹⁷. Décrit dans les témoignages de l'époque comme un compagnon amusant et enjoué, Galiani était toujours prêt à lancer une boutade perfide, à tresser un apologue spirituel ou à déclamer avec talent un conte drolatique. Diderot en brosse un portrait très approchant du personnage qui est son porte-parole dans les *Dialogues* :

Je connais peu d'hommes qui aient autant lu, plus réfléchi et acquis une aussi ample provision de connaissances. [...] Sa pénétration est telle, qu'il n'y ait point de matière ingrate ou usée pour lui. Il a le talent de voir, dans les sujets les plus communs, toujours quelque face qu'on n'avait point observée ; de lier et d'éclaircir les plus disparates par des rapprochements singuliers et de trancher les difficultés les plus sérieuses par des apologues originaux dont les esprits superficiels ne sentent pas toute la portée. Il n'appartient pas à tout le monde de saisir sa plaisanterie. Gai en société, je le crois mélancolique, quand il est seul. Il parle volontiers et longtemps ; mais quand on aime à s'instruire, on ne l'accuse pas d'avoir trop parlé ¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁵ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (27 janvier 1770), *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 110-111.

¹⁰¹⁶ Nous empruntons cette expression à Paradis de Moncrif, telle qu'elle apparaît dans l'Avertissement à l'*Essai sur la nécessité et les moyens de plaire* (1738) : « Si l'on juge les hommes par le motif commun qui les fait agir, on peut dire qu'ils ont tous le désir de plaire, parce que tous veulent être applaudis, recherchés, accueillis ; que tous enfin veulent réussir dans l'esprit des autres ».

¹⁰¹⁷ À ce propos voir Christophe LOSFELD, *Politesse, morale et construction sociale. Pour une histoire des traités de comportements (1670-1788)*, Paris, Honoré Champion, 2011.

¹⁰¹⁸ Denis DIDEROT, *Lettre à Monsieur*** sur l'abbé Galiani, op. cit.*, p. 7.

Diderot mentionne deux éléments que les personnages du Marquis et du Président avaient également mis en avant : la nouveauté de ses idées (« il a comme cela des idées toutes neuves, fort étranges, inouïes »¹⁰¹⁹) ainsi que sa vivacité (« comme il enchaîne ses idées, comme il les serre et rapproche insensiblement les résultats »¹⁰²⁰). Le plaisir de parler « volontiers et longtemps », loué par Diderot, est évoqué par Zanobi lui-même dans les *Dialogues* : « je parle beaucoup mais je n'ai jamais aucune impatience de parler »¹⁰²¹. Si les manuels de conversations accordent une place importante au silence et au fait de ne pas interrompre le discours d'autrui, Galiani/Zanobi respecte les règles de bienséance (« aucune impatience »), tout en les transgressant également (« je parle beaucoup ») : dans les *Dialogues*, les tirades du Chevalier relèvent d'un monologue qui ne laisse pas le temps au Marquis d'exprimer son avis. Le silence de Galiani évoqué par Diderot relève d'ailleurs plus d'une stratégie que d'un souci des convenances : l'effet de curiosité qu'il produit renforce son originalité. Dans les *Mémoires* de Marmontel cet aspect est également souligné : « triste et muet », Galiani avait l'air d'attendre « impatientement le mot du guet pour rentrer sur la scène »¹⁰²². L'aspect théâtral de la conversation se manifeste ainsi par un effet d'attente.

L'emploi des contes dans la conversation constitue un deuxième élément de théâtralité. Les lettres que Diderot envoie à Sophie Volland abondent de références au Napolitain, notamment à l'égard de ses contes – dont certains sont rapportés – et de sa conversation plaisante. Ce sont de petits spectacles qui amusent et instruisent. Et le talent de conteur de Galiani est célèbre, moins pour la portée de sa morale que pour ses mérites d'acteur :

Les contes de l'abbé sont bons mais il les joue supérieurement. On n'y tient pas. Vous auriez trop ri de lui voir tendre son col en l'air, et faire la petite voix pour le rossignol ; se rengorger et prendre le ton rauque, pour le coucou ; redresser ses oreilles et imiter la gravité bête et lourde de l'âne ; et tout cela naturellement et sans y tâcher. C'est qu'il est pantomime depuis la tête jusqu'aux pieds¹⁰²³.

La pantomime est inséparable de la voix, et investit la performance orale : les apologues et les contes constituent l'un des principaux procédés des *Dialogues*, afin de mieux

¹⁰¹⁹ *Dialogues sur le commerce des blés, op. cit.*, p.488.

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 495.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 545.

¹⁰²² Jean-François MARMONTEL, *Mémoires, op. cit.*, p. 203.

¹⁰²³ Denis Diderot à Sophie Volland (20 octobre 1760), dans *Correspondance*, éd. par Laurent VERSINI, Paris, Laffont, 1997, p. 269.

expliquer une idée, en la rendant claire et amusante. De surcroît, Galiani exagère l'importance des contes, ce qui provoque l'agacement du Marquis : « Ah perfide ! Je ne veux entendre aucun conte »¹⁰²⁴. Ne comprenant pas leur portée, ce personnage est victime d'une exclusion : il ne saisit pas le langage mondain qui recourt à ces artifices délectables. La conversation est bien un rituel collectif hostile au modèle rhétorique scolastique : le rejet de l'érudition pédante s'effectue par l'emploi de digressions ou de contes. La mise en scène du conte par Galiani témoigne toutefois d'une distanciation vis-à-vis des codifications mondaines, car elle est plus proche d'une forme de bouffonnerie que d'une interprétation retenue et de bon goût.

L'importance de l'attitude théâtrale du Napolitain est aussi rappelée par Morellet lorsqu'il rapporte une conversation célèbre entre Diderot et D'Holbach dans le salon de ce dernier. Il insiste sur la performance de l'intervention de l'abbé à propos de l'athéisme (il s'agit de l'apologue *Les dés pipés*)¹⁰²⁵ :

[...] après le dîner, le café pris, l'abbé s'assied dans un fauteuil, ses jambes croisées en tailleur (c'était sa manière) ; et, comme il faisait chaud, il prend sa perruque à la main, et gesticulant de l'autre, il commence à peu près ainsi [...] ¹⁰²⁶.

C'est donc le spectacle de sa conversation, la « manière » qui accompagne ses arguments, qui attire l'attention de la plupart de ses contemporains. Tenir sa perruque à la main participe au spectacle : objet à la mode parmi les élites, elle est un accessoire de construction d'une image et d'un statut social depuis que Louis XIV en a fait l'usage. Ôter sa perruque et la tenir devant soi peut signifier une mise à distance des modes et sujétions curiales, permettant une certaine liberté de ton et d'expression, d'autant mieux acceptée dans le salon du baron d'Holbach, athée et matérialiste, qu'on y conversait sans trop s'embarrasser de bienséance et de cérémonial.

La théâtralité de Galiani se nourrit donc de mises en scène spécifiques, mais aussi d'attitudes personnelles, soulignées aussi par ses compatriotes, à l'instar de Casanova :

L'abbé Galiani était un homme de beaucoup d'esprit. Il avait un talent supérieur pour donner à tout ce qu'il débitait une teinte comique ; et, parlant bien et toujours sans rire, donnant à son français son

¹⁰²⁴ *Dialogues sur le commerce des blés, op. cit.*, 556

¹⁰²⁵ Lors d'une discussion sur le rôle du hasard dans les événements du monde humain les matérialistes supposaient que l'ordre de l'univers était dû au hasard et donc lorsque le « jet des dés » de la nature pourrait faire penser à l'œuvre d'un créateur, ces dés seraient pipés. Galiani avance une objection en affirmant ironiquement que les dés sont toujours pipés.

¹⁰²⁶ André MORELLET, *Mémoires sur le XVIII^e siècle et sur la Révolution*, 2 vol., op.cit., p. 136.

invincible accent napolitain, il était le chéri de toutes les sociétés, où il voulait être admis et dont il faisait le charme¹⁰²⁷.

Tout en provoquant le rire de son auditoire, Galiani ne riait jamais. Maîtrise de soi pour convaincre son public ou propension à la mélancolie, rappelée par Diderot, mais aussi par Marmontel qui entrevoit derrière ce « joli petit Arlequin » cette affection de l'âme? Au sein des *Dialogues* le rire est aussi proscrit : le Chevalier Zanobi réaffirme à diverses reprises qu'il ne rit pas, demeurant continuellement sérieux. Ce rire inséparable d'une pointe de mélancolie rapproche Galiani de l'un des personnages de la *Commedia dell'Arte*, Pulcinella, tandis que la plupart des philosophes l'assimilaient à Arlequin.

L'effet comique est donc moins porté par l'attitude de Galiani, que par ses procédés : l'accent napolitain n'est pas sans succès, d'autant plus que les étrangers occupent une place importante dans les espaces mondains parisiens, où ils sont accueillis pour l'effet de « nouveauté » qu'ils produisent¹⁰²⁸. L'inflexion napolitaine s'accompagne également d'une gesticulation qui faisait le charme de sa conversation: c'est à ce propos que Grimm dépeint l'abbé comme un « Platon avec la verve et le geste d'Arlequin », description restée célèbre dans l'historiographie. Par ailleurs dans un passage de son livre *Del dialetto napoletano* (1779) Galiani s'attarde à décrire la manière de parler de ses compatriotes : s'ils ne se sentent pas concernés par la discussion ils se taisaient, ils se taisent ; en revanche, dès qu'ils veulent manifester leurs idées, ils s'enflamment en accompagnant leur discours d'une gestuelle expressive¹⁰²⁹. Galiani, qui connaît bien les usages des différents milieux de ces deux nations, en joue en pleine conscience, pour se ménager des effets comiques en opérant des transferts entre leurs codes socioculturels. Parler beaucoup avant d'entrer en scène, gesticuler, changer les intonations de sa voix, mais aussi rester sérieux tout en badinant : la théâtralité du « petit abbé », que Diderot, Voltaire et Marmontel se plaisent à décrire, est un nouvel exemple de sa manière bien à lui de s'approprier les conventions de la sociabilité française.

Le « naturel » est un autre élément essentiel de la conversation de l'abbé. Dans les *Dialogues*, il met en évidence l'importance d'une « sorte de négligence », comprise comme un certain désordre dans la conversation. Ce désordre est cependant pleinement réfléchi et

¹⁰²⁷ Giacomo CASANOVA, *Mémoires de Jacques Casanova de Seingalt écrits par lui-même*, Bruxelles, Méline éditeur, 1833, tome VI, p. 78-79.

¹⁰²⁸ Antoine LILTI, *Le monde des salons...*, *op.cit.*, p. 143.

¹⁰²⁹ *Del Dialetto napoletano*, *op. cit.* p. 34 : « Ma il Napoletano, l'ente della natura che ha forse i nervi più delicati e la più pronta irritabilità delle fibre, se non è tocco da sensazioni, tace : se lo è, sian queste o di sdegno o di tenerezza, di giubilo o di mestizia, o di gusto o di rammarico [...], subito s'infiama, si commuove [...] Allora entra in subitaneo desio di manifestare le sue idee [...] S'aiuta co' gesti, co' cenni, co' moti. Ogni membro è in commozione, e vorrebbe esprimere ».

articulé autour de procédés rhétoriques spécifiques. Dans la notice qui précède le texte – *limen*, ou passage à la lecture – Galiani précise que son style s’adresse aux « personnes d’un goût naturel et simple », excluant toute pédanterie savante. On comprend mieux dès lors pourquoi Galiani, en affirmant à propos des *Dialogues* que « ceux qui ont dit que les principes y étaient éparpillés, ont fait l’éloge le plus complet du dialogue », ajoute que « le style des dialogues est presque inconnu à Paris¹⁰³⁰ ». Ceci peut paraître paradoxal – d’autant plus que l’abbé avait auparavant assimilé le dialogue à la tradition culturelle française –, mais il se présente à nouveau comme novateur, se targuant d’avoir donné au dialogue et à la conversation une dimension plus naturelle et spontanée, quitte à transgresser les règles de la bienséance.

Diderot laisse transparaître à la fois un sentiment d’émulation¹⁰³¹, et une volonté de garder intacte cette singularité de son ami, consistant dans un mélange de spontanéité, de cynisme et de goût pour les paradoxes. Lorsqu’il affirme dans une de ses missives à Sophie Volland : « je lui répondis [*i.e.* au baron de Dieskau] à la façon de l’abbé Galiani¹⁰³² », Diderot montre par-là la reconnaissance de la spécificité du Napolitain. Galiani étant arrivé à Paris un an avant cette lettre, il n’avait pas encore rédigé les *Dialogues*, ce qui dévoile

¹⁰³⁰ Ferdinando Galiani à Louise d’Épinay (27 janvier 1770), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p. 110-111.

¹⁰³¹ Le rapport entre l’abbé Galiani et Diderot a fait l’objet d’études circonscrites, dont celles de Franco Venturi, Rosena Davison, Dieckmann ou encore Manlio Busnelli partageant l’ambition de déceler une forme de dette, de Diderot envers Galiani, ou bien le contraire : Rosena DAVISON, *Diderot et Galiani : étude d’une amitié philosophique*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1985. L’analyse de Davison demeure exhaustive car il a étudié différents domaines abordés par Diderot et Galiani (le théâtre, l’antiquité, l’économie politique entre autres) ; Franco VENTURI « Galiani tra enciclopedisti e fisiocrati... », *op. cit.*, p. 45-64. BUSNELLI Manlio Duilio, *Diderot et l’Italie. Reflets de vie et de culture italiennes dans la pensée de Diderot, avec des documents inédits et un essai bibliographique sur la fortune du grand encyclopédiste en Italie, par Manlio D. Busnelli, docteur de l’Université de Grenoble.*, Grenoble ; Paris, libr. ancienne Ed. Champion, 1925 ; Herbert DIECKMANN, « Diderot et Galiani », dans *Convegno italo-francese sul tema Ferdinando Galiani*, *op. cit.*, p. 309-331 ; Paolo QUINTILI, « Lumières de France de Paris à Rome, Voltaire, Galiani et Diderot : arts, tolérance, droit de l’homme », dans *Les lumières en mouvement*, *op. cit.* p. 44-65. Quant aux influences dans le domaine de l’économie politique, la critique est unanime pour affirmer le rôle important de Galiani dans l’élaboration des théories économiques de Diderot. Il faut préciser que la position de ce dernier à l’égard des physiocrates s’avère plus modérée. Galiani lui aussi fut initialement favorable à la libéralisation du commerce, comme le démontrent ses lettres au ministre Tanucci ; il change pourtant d’avis, et d’une manière plus nette que Diderot, en 1768. La publication des *Dialogues* et la rédaction de *La Bagarre* s’avèrent décisives dans l’évolution des idées du philosophe français.

¹⁰³² Denis Diderot à Sophie Volland (2 ou 6 ou 8 novembre 1760), *Correspondance*, *op. cit.*, p. 308. Voici le passage dans lequel Diderot calque la façon de Galiani : « [...] des Espagnols abordèrent un jour dans une contrée du Nouveau Monde où les habitants grossiers ignoraient encore l’usage du feu. C’était en hiver. Ils dirent aux habitants qu’avec du bois et une autre chose, ils imiteraient le soleil et allumeraient sur terre du feu comme celui qui luisait au ciel. « Vous connaissez donc ce que c’est le bois ? dirent les habitants de la contrée aux Espagnols. - Non. - Vous connaissez donc le feu qui luit au ciel ? - Non. - Vous connaissez donc au moins comment le feu prend au bois ? - Non. - Et quand vous avez allumé le feu, sans doute que vous savez l’éteindre ? - Oui. - Et avec quoi ? - Avec l’eau. - Et vous savez donc ce que c’est l’eau ? - Non. - Et vous savez donc comment le feu est éteint par l’eau ? - Non. » Les habitants de la contrée se mirent à rire et tournèrent le dos aux Espagnols, qui allumèrent du feu qu’ils ne connaissaient pas avec du bois qu’ils ne connaissaient pas, sans savoir comment le feu consommait le bois, et ensuite, avec de l’eau qu’ils ne connaissaient pas ils éteignirent le feu qu’ils ne connaissaient pas, sans savoir comment l’eau éteignait le feu ».

comment, bien que l'abbé aimât à se présenter comme français, il était déjà porteur d'une forme de gaieté fondée sur des procédés spécifiques. L'imitation de Galiani par Diderot se lit aussi dans le *Neveu de Rameau*, sur lequel le philosophe français travaille de 1762 à 1773. Il s'agit d'un dialogue entre deux personnages : « Moi » et « Lui ». France Marchal a mis en évidence le parallèle entre l'abbé et « Lui », le premier constituant un modèle de pantomime pour le personnage du dialogue¹⁰³³ : de nombreux passages sont de fait consacrés à une description minutieuse et admirative de la manière et de l'« attitude » de Lui, de sa gestualité théâtrale rythmant l'échange. Cynique et drôle, Lui narre des anecdotes et des turpitudes qui font penser au Napolitain, dont le nom figure dans les dernières pages du *Neveu*. Diderot y déclare avoir rêvé profondément grâce aux « folies » de Lui, « les contes de l'abbé Galiani et les extravagances de Rabelais »¹⁰³⁴. On ne saurait pour autant réduire le *Neveu de Rameau* à une simple imitation de l'allure de l'abbé. Ce dernier ayant rédigé les *Dialogues* et Diderot les ayant soigneusement corrigés, il est important de remarquer les influences sur le style du dialogue, notamment dans le goût pour les paradoxes. « Moi » est charmé par « Lui », s'exclamant « confondu de tant de sagacité et de tant de bassesse » du fait de ses idées « si justes et alternativement si fausses »¹⁰³⁵. Par-delà l'importance de la « façon » de converser de l'abbé Galiani, que probablement Diderot avait voulu fixer dans le *Neveu*, l'amour pour les paradoxes qui se manifeste dans l'oscillation entre vrai et faux et l'inversion amusée entre ces deux principes relève d'une importance particulière. Par ailleurs, on retrouve trace de cette inversion dans un autre dialogue de Diderot, le *Supplément au voyage de Bougainville* (1796). A titre d'exemple, un de ces procédés consiste dans un renversement, au sein de la même phrase, entre deux éléments antithétiques : « il fait comme tout le monde : il se dissipe après s'être appliqué, et s'applique après s'être dissipé ». Il ne s'agit pas simplement d'une inversion lexicale mais également sémantique : l'effet phonétique, basé sur la répétition de deux termes contraires « application » et « dissipation », se double d'une signification plus profonde, à savoir la mise en valeur d'une légèreté à l'égard de toute forme d'application, telle que le Chevalier Zanobi l'avait élaboré¹⁰³⁶.

La « façon » de l'abbé Galiani, et de son *alter ego* Zanobi, se présente ainsi comme un jeu complexe d'aller-retour entre deux systèmes socioculturels : le Napolitain ne s'approprie pas seulement des paradigmes français ; lorsqu'il arrive à Paris, et dès les premières années de

¹⁰³³ France MARCHAL-NINOSQUE, « Galiani, un modèle du Neveu de Rameau. Le prestige des mimes », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1999, n°99, p. 1007-1020.

¹⁰³⁴ Denis DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*, dans *Œuvres*, ad. par André BILLY, Paris, Gallimard, 1951, p. 500.

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 441.

¹⁰³⁶ Denis DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 996.

son séjour, il se fait remarquer dans les salons-par un art de la conversation et du dialogue - fondé sur le naturel, la spontanéité et la négligence des codes, qui est perçu comme original. Tout en étant conscient de transgresser les règles de la politesse, Galiani insiste pour se représenter comme « français » afin de mettre encore plus en valeur son statut d'étranger.

Un cosmopolite qui veut briller : Paris écoute l'abbé Galiani

L'essor des voyages et d'une certaine culture de la mobilité dans l'Europe du XVIII^e siècle a fait converger nombre d'étrangers vers Paris. Le cosmopolitisme de la capitale qui en a résulté a enrichi l'art du dialogue des salons parisiens¹⁰³⁷. La définition de « cosmopolitisme » est pourtant porteuse d'une ambiguïté : alors que « cosmopolite » signifie « citoyen de l'univers » et renvoie à l'universalité de la nature humaine, elle relève aussi d'une forme d'altérité, saisie lors du contact avec un autre milieu culturel. Dans l'*Encyclopédie* le cosmopolite « n'est étranger nulle part », celui qui n'adopte point de patrie¹⁰³⁸. Or Galiani insiste pour faire de Paris sa « patrie » : une fois qu'il doit rentrer définitivement à Naples en 1769 après avoir séjourné six années dans la capitale française, il avoue dans une lettre inédite à son frère : « Parigi mi ha rispettato come cittadino naturalizzato » (« Paris m'a respecté comme citoyen naturalisé¹⁰³⁹ »).

Dès ses premières lettres à Madame d'Épinay en 1769, l'abbé présente Naples, comme un lieu de chagrins qui l'empêche de rédiger des dialogues. Il s'imagine même conversant avec son amie parisienne : « Mais vous me direz, « Pouvez-vous faire des dialogues hors Paris ? » Non en vérité. Je suis ici dans le plus inconcevable accablement de tristesse »¹⁰⁴⁰. Pourtant, les faits ne correspondent pas à ses déclarations, car il achève bien les *Dialogues* une fois réinstallé à Naples et ses deux autres dialogues – *Cela revient toujours au même* et le *Croquis d'un dialogue sur les femmes* – y ont été entièrement rédigés. À propos du *Croquis*, Galiani déclare :

Vous auriez pu me dire quelque chose sur mon dialogue féminin. Vous devriez admirer la promptitude de l'accouchement, et surtout la vivacité du souvenir que je conserve de Paris, et des cercles où je vivais. En vérité, ce dialogue n'a pas le ton d'une personne qui ne vous ait pas vue depuis trois ans

¹⁰³⁷ Gonthier Louis FINK, « Cosmopolitisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, op. cit., p 320-323 ; Willem FRIHOFF, « Cosmopolitisme », dans *La monde des Lumières*, op. cit., p. 31-40.

¹⁰³⁸ Article « Cosmopolite » dans *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences...*, op. cit., tome IV, p. 297.

¹⁰³⁹ BSNSP, Ms XXXI, B, 17. Ferdinando Galiani à son frère Berardo (8 settembre 1766), f°257.

¹⁰⁴⁰ Ferdinando Galiani à Madame d'Épinay (27 janvier 1770), *Correspondance*, op. cit., vol. I, p. 111-12.

complets. On croirait que j'ai soupé avec vous, le marquis, Grimm, et consorts, et qu'en rentrant chez moi je l'ai écrit. Telle est la force de la passion que j'ai pour Paris, pour vous, pour mes amis.¹⁰⁴¹

C'est alors la « vivacité du souvenir » de la capitale française qui permet à l'abbé de concevoir des dialogues, en présentant par la suite Naples comme une ville marquée par l'absence de sociabilité : « Je n'ai d'autre société que celle de ma chatte ici¹⁰⁴² » ; le terme « société » renvoyant dès le XVII^e siècle au vocabulaire de la mondanité, tout comme « bonne compagnie » ou « beau monde ». En écrivant au baron d'Holbach, Galiani se plaint aussi de sa vie napolitaine :

Que faites-vous, mon cher Baron ? Vous amusez-vous ? La Baronne se porte-t-elle bien ? Comment vont vos enfants ? La philosophie, dont vous êtes le maître-d'hôtel, mange-t-elle toujours d'un si bon appétit ? Pour moi je m'ennuie mortellement ici. Je ne vois que deux ou trois Français. Je suis Gulliver revenu du pays des Hoymiliyms, qui ne fit plus société qu'avec ses deux chevaux... Et puis je dors ou je rêve. Quelle vie ! Rien n'amuse ici... On ne dispute de rien, même pas de religion. Ah, mon cher Paris ! Ah ! Que je le regrette¹⁰⁴³ !

Galiani semble ici regretter amèrement la sociabilité parisienne, signe que sous l'hégémonie politico-culturelle de la France de Louis XIV et de Louis XV, Paris est bien devenue le modèle des nations étrangères en la matière, d'une « Europe française », que Montesquieu a contribué à fixer dans les *Lettres persanes* (« on dit que l'homme est un animal sociable. Sur ce pied-là il me paroît qu'un Français est plus homme qu'un autre¹⁰⁴⁴ »). Le prestige de la mondanité parisienne attire ainsi de nombreux étrangers, à leur tour souvent recherchés. Paris fonctionne, Stéphane Van Damme l'a montré, comme une « capitale philosophique » dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, accueillant les « citoyens du monde » tel David Hume¹⁰⁴⁵. Et les philosophes des Lumières aiment à rappeler leur attachement à Paris comme à une identité seconde ou une patrie de substitution. Galiani va plus loin encore en faisant de cette capitale le lieu d'une identité première et de sa seule patrie.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, vol. 23 mai 1772, vol. III, p. 59.

¹⁰⁴² *Ibid.*, 22 décembre 1770, vol. I, p. 322

¹⁰⁴³ Ferdinando Galiani au baron d'Holbach (7 avril 1770), dans *Correspondance*, éd. Pérey-Maugras, 2 vol, Paris, 1881, p. 93-94 (vol. I).

¹⁰⁴⁴ Charles Louis de Secondat MONTESQUIEU, *Lettres Persanes* (lettre LXXXVII), *Œuvres complètes*, texte établi par Roger CAILLOIS, 2 vol., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1949-1951, vol. I, p. 261.

¹⁰⁴⁵ Stéphane VAN DAMME, *Paris... op. cit.* Voir également Daniel ROCHE (dir.), *La ville promise... op. cit.* ; Daniel ROCHE et Christophe CHARLES (dir.), *Capitales culturelles, capitales symboliques... op. cit.*

Paris rend bien à Galiani ce sentiment d'appartenance, car si les étrangers bénéficient d'une place privilégiée dans les salons, le Napolitain a un statut spécifique, en témoigne cette déclaration d'Alessandro Verri (1741-1816) à son frère Pietro, économiste, philosophe et pilier du périodique *Caffè* :

Cet abbé a cent esprits, et même pas un quart de cœur, c'est l'homme à la mode de Paris, il est recherché, il est connu partout. [...] Beccaria et moi nous sommes trouvés à déjeuner avec lui chez Madame Geoffrin, et je t'assure que l'abbé brilla toujours, et rien à Beccaria, auquel elle a donné très peu de louanges. [...] Cela est certain que Galiani allait dans toutes nos compagnies et que où il est tous se taisent et le laissent briller. Beccaria aurait dû faire, comme les autres, la part de l'auditeur, comme il l'a fait à l'occasion¹⁰⁴⁶.

Alessandro Verri est des plus critiques face à la fascination qu'opère Galiani sur le monde des salons parisiens, même Beccaria fait pâle figure à côté de lui. C'est que ses mots d'esprits rayonnent dans la conversation, il est au service de l'amusement commun et se distingue aussi bien qu'il contribue à une cohésion symbolique, où l'esprit est en partage. Si tout le monde le « laisse briller », c'est parce qu'il reflète l'idéal de ce même monde, ce qu'Alain Viala désigne comme l'*habitus*, autrement dit une façon de penser et de parler, une manière d'être, un *éthos*, par lequel un groupe se reconnaît¹⁰⁴⁷. La compagnie disposée en cercle autour de l'abbé se reconnaît en lui, la conversation étant à la fois une source de plaisir et un lien social.

Dans une autre lettre, Alessandro Verri revient sur l'abbé en détaillant sa manière si singulière de converser :

J'aurais plaisir que tu connaisses cet homme. Helvétius disait de lui qu'il était facile de trouver quelqu'un qui en savait plus, mais non pas quelqu'un qui avait plus d'esprit. En effet, il est singulier; combien de bonnes choses et de brillants riens et combien d'apologues intéressants il intègre dans son discours. C'est un petit abbé par la taille, il a une gesticulation napolitaine curieuse, une figure bouffonne ; et dans sa bouche la langue française est une troisième espèce très expressive. En rajoutant à cela une imagination très vive, la connaissances de beaucoup de faits, d'éruditions, d'anecdotes et toute la marchandise propre à briller en société, des milliers de récits variés dans chaque matière ; il en

¹⁰⁴⁶ Alessandro Verri à son Pietro Verri (15 janvier 1767), *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, Francesco NOVATI et Emanuele GREPPI, Milano, Cogliati, 1911. (« Questo abate ha cento spiriti, e neppure un quarto di cuore, è l'uomo alla moda di Parigi, è ricercato, è conosciuto dappertutto. [...] Io e Beccaria ci siamo trovati a pranzo con lui da madama Geoffrin, e ti assicuro che l'abate brillò sempre, e niente Beccaria, a cui ha dato lodi molto parche. [...] Questo è certo che Galiani andava in tutte le nostre compagnie e che dov'egli è tutti tacciono e lo lasciano brillare. Beccaria avrebbe dovuto fare, come gli altri, la parte d'uditore, come l'ha fatta all'occasione »).

¹⁰⁴⁷ Alain VIALA, « L'éloquence galante, une problématique », dans Ruth Amosy (dir.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, Lausanne/Paris, Delachaux et Niestlé, 1999, p. 177-178.

surgit un homme, à mon avis, extraordinaire et digne d'être écouté pendant des heures. Je dis « écouté » car on ne peut pas dialoguer avec lui. Soit il se tait, soit il parle toujours, et à Paris ils le faisaient asseoir, ils l'entouraient en cercle et ils restaient à l'écouter : autrement, on perd le plaisir de sa société. Ainsi faisait Madame Geoffrin chez laquelle je l'ai vu et où il parla toujours. Il n'en demeure pas moins qu'il a, parfois, des traits impertinents parce qu'il est italien. De plus, je ne lui accorderai ni sensibilité ni jugement, c'est pourquoi j'aimerais que tu le connaisse pour me dire ce que tu en penses ; en admettant qu'il trouve, en Italie, une audience, car ici on n'écoute pas comme en France¹⁰⁴⁸.

Deux éléments sont à souligner : le mépris des codes de conversation précédemment relevé (« soit il se tait, soit il parle toujours ») ainsi que la différence dans la conversation à l'italienne et à la française. La description de Verri est davantage celle d'un monologue que d'un dialogue : Galiani ferait-il fi des préceptes de la bienséance qui vise un équilibre harmonieux de la parole ? Le Napolitain semble fort peu soucieux de respecter ces principes normatifs, pourtant récurrents dans les manuels de civilité. Peut-être son statut d'étranger lui permet-il plus facilement de reconsidérer et réélaborer ces usages mondains. Il ne faudrait d'ailleurs pas y voir une sorte d'esprit de domination (déjà tant déploré par Montaigne dans les *Essais*) : l'harmonie des salons ne se fonde en rien sur l'uniformité des idées, il en va de même pour les modalités conversationnelles.

Cette souplesse témoigne non seulement d'une évolution des pratiques de la conversation, mais aussi du lien social qu'elle peut créer : la parole d'un seul devient une activité collective. Le fait de « rester à l'écouter » n'implique pas une attitude passive : les auditeurs sont au contraire actifs. Ils se reconnaissent en Galiani et pour certains se révèlent être de fervents usagers des énoncés philosophiques ou du *modus operandis* de l'abbé. Daniel Roche insiste sur le fait que les hiérarchies sont moins effacées qu'oubliées : les modèles de comportement et les valeurs ne sont pas figés, chacun pouvant s'approprier une part

¹⁰⁴⁸ Alessandro a Pietro Verri, 29 agosto 1769, *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri, op. cit.*, p. 46-47. (« Avrei piacere che conoscessi quest'uomo. Elvezio diceva di lui che era facile trovare chi ne sapesse di più, ma non chi avesse più spirito. Difatti è singolare quante buone cose e quanti brillanti nulla e quanti interessanti apologhi egli inserisca nel suo discorso. Egli è un piccolo abatuccio di figura, ha dei gesticoli napoletani curiosi, il muso buffone ; e la lingua francese in sua bocca è una terza specie molto espressiva. Aggiungendo a ciò una immaginazione vivissima, vaste cognizioni di fatti, di erudizioni, di anecdote ed ogni merce propria a brillare nella società, varie migliaia di racconti in ogni materia, ne nasce un uomo, secondo me, affatto straordinario e degno di essere ascoltato anche molte ore. Dico « ascoltato », perché non si può dialogare con lui. O tace, o parla sempre, ed a Parigi lo facevano sedere, gli stavano in circolo e stavano a sentirlo : altrimenti, si perde il piacere della sua società. Così faceva madama Geoffrin, da cui l'ho pure veduto e dove parlò sempre. Non lascia però di tempo in tempo d'avere qualche tratto impertinente, perché è italiano. Inoltre non gli accorderei né sensibilità né giudizio, e per questo vorrei che lo conoscessi per sentire che te ne pare ; seppure gli riuscirà in Italia da trovare udienza, perché qui non si ascolta come in Francia »).

d'innovation ou de tradition¹⁰⁴⁹. Et les situations sont variables d'un salon à l'autre : le salon de cette lettre d'Alessandro Verri est celui de Madame Geoffrin qui « n'a pas laissé son nom à une manière de mener la conversation¹⁰⁵⁰ », mais qui s'est toujours opposée aux pédants. En repoussant toute aspiration savante, jusqu'au point de se juger ignorante, Madame Geoffrin penche inévitablement du côté de Galiani (le cosmopolitisme de son salon se lit jusque dans ses carnets, tenus par pays)¹⁰⁵¹ : elle est admirative de son esprit, en dépit des mérites de Beccaria, auteur du fameux *Dei delitti e delle pene*¹⁰⁵². Si les « monologues » de Galiani agrègent un auditoire autour de lui, la description de Verri suggère que c'est un effet de « mode ». Diderot confirme cette hypothèse lorsqu'il remarque que la plupart des auditeurs ne comprenaient pas vraiment l'abbé : à l'intérieur du cercle mondain se dessine un cercle plus restreint formé par Diderot, Grimm et Madame d'Épinay, revendiquant Galiani comme l'un d'eux, du fait de leur parfaite compréhension de sa manière de converser.

La difficulté de « trouver une audience », remarquée par Alessandro Verri, pourrait être une des raisons pour lesquelles Galiani se déclare insatisfait de la vie sociale napolitaine, une plainte réitérée tout au long de sa correspondance avec Louise d'Épinay. Certes, la sociabilité française diffère de la sociabilité italienne car, comme le rappelle Benedetta Craveri, la première se distingue par sa continuité spatiale et temporelle, le fractionnement politique de l'Italie gênant toute forme d'uniformité¹⁰⁵³. Nonobstant cette différence, des études récentes ont démontré la présence et l'importance de la sociabilité italienne au XVIII^e siècle¹⁰⁵⁴, nuancant largement les appréciations négatives, qui insistaient sur son immobilité¹⁰⁵⁵. Paris permet à Galiani de se rattacher à la fois à ses amis et à cet « esprit français » qu'il avait réélaboré, la nostalgie des salons parisiens agissant comme un moyen de distinction et de valorisation personnelle. Les particularités de la conversation italienne, notamment la difficulté de converser mentionnée par Verri, seront encore critiquées des années plus tard par Giacomo Leopardi dans *Sullo stato presente dei costumi degli italiani* (écrit en 1824) et relatées par différents voyageurs étrangers. Au-delà de ces déclarations, qui

¹⁰⁴⁹ Daniel ROCHE, « République des Lettres ou royaume des mœurs : la sociabilité vue d'ailleurs », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1996, 43-2, p. 306.

¹⁰⁵⁰ Antoine LILTI, *Le monde des salons...*, op. cit. p. 89.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁰⁵² L'œuvre de Beccaria est accueillie, traduite et assimilée par les philosophes français : en arrivant dans la capitale française, il reçoit les honneurs. Cependant, le voyage de Beccaria ne fut pas heureux.

¹⁰⁵³ Benedetta CRAVERI, « Salons francesi e salotti italiani. Proposte di confronto », dans Luisa (dir.), *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento*, Venezia, Marsilio, 2004, p. 539-544.

¹⁰⁵⁴ Luisa BETRI, *Salotti e ruolo femminile in Italia: tra fine Seicento e primo Novecento*, Venise, Marsilio, 2004.

¹⁰⁵⁵ Maria Pia DONATO, « La sociabilité culturelle des capitales à l'âge moderne : Paris, Londres, Rome (1650-1820) », dans Christophe CHARLES (dir.), *Le temps des capitales culturelles, XVIII-XX siècles*, Seysel, éd. Champ Vallon, coll. Epoques Seysel, 2009, p. 27-63.

laissent quand même supposer une certaine difficulté pour Galiani de briller dans les salons napolitains, et en l'absence d'une bonne connaissance de la fréquentation des salons napolitains par Galiani dans les années 1770 qui permettrait de mieux comprendre ces affirmations, l'élément qui permet véritablement à l'abbé de se distinguer à Paris s'avère son statut d'étranger. La Baronne d'Holbach demandant à Galiani : « Croyez vous [que ce soit un Français] parlant bien sa langue, cherchant toujours le mot propre, et jamais celui qui est naturel, pour prêter davantage à la plaisanterie ? », témoigne du charme « naturel » qu'apporte un étranger dans la conversation. Alessandro Verri, pour sa part, qualifie d'italiens les « traits impertinents » qui font le succès de la conversation de l'abbé. C'est notamment cet élément linguistique, lié à la pantomime et à l'originalité de ses boutades, qui permet à Galiani de briller. Il va de soi que cela n'était plus possible à Naples.

En regrettant l'éloignement de Paris dans ces lettres, tout en dénigrant Naples, l'abbé manifeste une forme de reconnaissance envers la *société* qu'il avait fréquentée assidûment et dont il avait tiré un certain profit ainsi qu'une réputation mondaine que son statut d'« étranger » avait favorisée. Bien qu'il revendique son affiliation culturelle à la France, Galiani est conscient de l'apport des codes socioculturels italiens, plus précisément napolitains, dans son appropriation de la sociabilité française, ce qui témoigne que l'enrichissement culturel est loin d'être univoque.

* * *

À la fois Italien et Français, Galiani est tributaire de ces deux cultures qu'il maîtrise et dont il propose sur la scène parisienne une forme de syncrétisme qui fascine visiblement. Bien que les amis français n'attribuent pas clairement l'originalité de l'abbé à sa culture napolitaine, en revendiquant le monopole de la sociabilité française, ils sont constamment charmés par cette transgression des codes de bienséance, ce qui démontre une certaine porosité entre ces deux cultures. À l'époque des Lumières, Pierre-Yves Beaurepaire le souligne, le modèle culturel, aristocratique et mondain français est reçu par les gens de lettres mais il est aussi « discuté, approprié, croisé, contesté, rejeté parfois »¹⁰⁵⁶. Ainsi l'Europe n'assimile pas les Lumières françaises, elle les travaille et les enrichit. L'abbé Galiani laisse apparaître la complexité de ce processus : l'innovation est aussi bien source de fascination que d'incompréhension.

¹⁰⁵⁶ Yves BEAUREPAIRE, *Le mythe de l'Europe française au XVIII^e siècle... op. cit.*, p. 7.

Le cas de la légèreté et de l'ironie démontre bien cette ambiguïté : Galiani, en revendiquant l'utilisation d'un paradigme « français » montre aussi que celui-ci divise une nation ; de sorte que, si ses amis philosophes sont charmés par son style, les physiocrates s'opposent à l'impertinence du « Chevalier Italien ». Tout en se sentant lié à la culture française, Galiani se perçoit aussi suffisamment indépendant pour se séparer d'elle dans une dialectique de la continuité de la rupture. Par ailleurs, les éloges réitérés de Diderot, Voltaire, Madame d'Épinay et Grimm, à propos de la forme et du style des *Dialogues*, laissent entrevoir la présence d'une *koiné* philosophique et littéraire, dans laquelle chacun constitue un miroir pour l'autre. Cette affiliation culturelle à la France demeure un vecteur de distinction sociale et de prestige intellectuel et peut être considéré comme un des « lieux d'élaboration » des Lumières européennes.

Chapitre 8

Filosofo ou philosophe ?

Alors qu'à Paris « les philosophes viennent en plein air », à Naples « on les élève sous le fumier : c'est que le climat ne leur est pas favorable », soutient Galiani¹⁰⁵⁷. La différence entre Paris et Naples mérite d'autant plus d'être questionnée que l'abbé distingue dans différents textes les *filosofi* des philosophes : tandis que ses écrits napolitains critiquent le modèle savant que représentent les premiers pour s'en éloigner, il s'autoproclame, avec un certain orgueil, « philosophe » dans ses ouvrages français. Ces termes recouvrent des significations spécifiques en fonction des langues, mais aussi des différences effectives entre les deux archétypes. La prise en compte de la polysémie et de l'évolution sémantique du mot s'avère donc cruciale.

Le XVIII^e siècle hérite du précédent l'acception libertine du philosophe, désignant l'homme qui se voue au « libertinage d'esprit », en refusant tout dogmatisme en matière de religion et, plus généralement, toute autorité, y compris dans le domaine politique¹⁰⁵⁸. Si, pour cela, au XVII^e siècle ce terme a une connotation péjorative dans son usage courant, Bayle puis Fontenelle contribuent à lui redonner du lustre, le philosophe devenant celui qui aide à s'affranchir des préjugés et des erreurs. En lien avec la parution en 1743 de l'essai anonyme *Le Philosophe*, le mot prend une nouvelle signification dans l'*Encyclopédie* : désormais, c'est la raison qui « détermine le philosophe », capable de distinguer le « vrai » et d'éclairer les hommes¹⁰⁵⁹.

De nombreux travaux ont mis en évidence comment l'âge des Lumières consacre une nouvelle manière de philosopher, en lien étroit avec la vie civile¹⁰⁶⁰ : la destruction de l'édifice scolastique et l'abandon des études solitaires constituent les traits saillants de la

¹⁰⁵⁷ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (18 juin 1774), *Correspondance*, *op.cit.*, vol. IV, p. 151.

¹⁰⁵⁸ Voir article « Philosophe » dans Michel DELON (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, *op. cit.*, p. 979-982. Giuseppe RICUPERATI, « L'homme des Lumières » dans Daniel ROCHE et Vincenzo FERRONE (dir.), *Le monde des Lumières*, *op.cit.* p. 15-29.

¹⁰⁵⁹ Herbert DIECKMANN, *Le Philosophe. Texts and Interpretation*, Saint Louis, 1948.

¹⁰⁶⁰ Giuseppe GALASSO, *La filosofia ... op.cit.* ; Lionello SOZZI, *Il principe e il filosofo : intellettuali e potere in Francia dai Filosofi all'Affaire Dreyfus*, Naples, Guida, 1988. (Voir en particulier Lionello Sozzi « Il principe e il filosofo. Il dibattito sull'homme de lettres dall'Encyclopédie alla Rivoluzione », p 45-98) ; Ann THOMPSON, « Le philosophe et la société », *Transactions of the fifth international congress on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1980, p. 273-284.

volonté de renouer avec la culture et la politique¹⁰⁶¹. Ce changement s'opère à niveau européen dans la seconde moitié du XVIII^e siècle : il ne s'agit plus seulement de découvrir le « vrai », en s'élevant au-dessus des autres, mais bien de le diffuser avec ardeur, de manifester la conscience de vouloir éclairer et de lutter pour améliorer le sort des hommes. Par ailleurs, l'appellation de philosophe renvoie à une manière de vivre, à un « homme du monde » soucieux de plaire et dont la morale hédoniste n'a aucun fondement religieux. La radicalisation de ce dernier aspect, dans le cercle des matérialistes, comme d'Holbach ou Diderot, ainsi que dans le domaine politique, comme forme de contestation du pouvoir monarchique, colore le terme « philosophe » d'une touche à la fois mondaine et subversive à partir de la seconde moitié du siècle.

Ce modèle général gagne à être pensé à l'aune de l'Europe des Lumières, celle d'une circulation des philosophes qui favorise la confrontation des idées. Giuseppe Ricuperati souligne que les différents contextes présentent des rapports « d'adaptation et de création » variées du philosophe : à chaque pays correspond un archétype différent¹⁰⁶². Or les écrits de Galiani illustrent bien la manière dont cette appellation se charge d'une signification différente selon que l'on considère le milieu culturel napolitain ou français. La grande majorité de ses textes proposent effectivement une réflexion sur le rôle du philosophe et sur la nature de la philosophie : du traité *Della Moneta*, aux *Dialogues sur le commerce des blés*, en passant par *Dell'idea di Dio* et *De l'opinion*, sans oublier les réflexions disséminées dans ses lettres, les opuscules burlesques et la pièce comique *Socrate immaginario*, l'étude, la critique ou l'éloge du « philosophe » sont au cœur de ses réflexions.

Galiani ne se limite toutefois pas à une réflexion théorique, car l'évocation de ces thèmes est l'occasion d'une autoreprésentation construite autour de ces modèles. Comment et pourquoi renie-t-il l'appellation de *filosofo* tout en s'attribuant celle de philosophe ? Afin de ne pas donner l'impression d'une opposition rigide, de même qu'une rupture nette entre le modèle qu'il récuse et celui qu'il adopte, nous mettrons en valeur les convergences entre ces deux paradigmes.

¹⁰⁶¹ Stéphane VAN DAMME, *A toute voile vers la vérité*, op. cit. ; Allan JANIK, « Philosopher en pratique », *L'Aventure humaine. Savoirs, libertés, pouvoirs*, n°7, 1997, p. 63-80. Jacques SCHLANGER, *Geste de philosophes*, Paris, Aubier, 1994.

¹⁰⁶² Giuseppe RICUPERATI, « L'homme des Lumières », dans Vincenzo FERRONE et Daniel ROCHE, *Le monde des Lumières*, op.cit., p. 22.

8.1. Naples, années 1750 : l'éloignement des *filosofi*

Dès la fin du XVII^e siècle et surtout dès les premières décennies du siècle suivant, le contexte culturel napolitain est marqué par un effort de soustraction de « la philosophie des cloîtres », selon l'expression de Pietro Giannone, en faveur de la *Libertas philosophandi*. Le rationalisme scientifique, s'incarnant à partir des années 1720-1730 dans les activités philosophiques et scientifiques du cercle gravitant autour de Celestino Galiani¹⁰⁶³, s'articule alors autour des sciences sociales. Ces *novatores*, prônant notamment une conciliation entre la science et la foi sur la base des théories de Newton et de l'empirisme lockéen, rencontrent des difficultés dans la réalisation de leurs objectifs, face à la résistance des forces conservatrices du parti des *veteres*. La volonté de transformer tant les structures mentales que matérielles du *Mezzogiorno* à partir de la philosophie moderne conserve beaucoup de force au milieu du siècle.

Cette ambition de dépasser la philosophie scolastique pour tendre vers des questionnements et préoccupations liés à la société apparaît nettement dans les textes des années 1740-1750 de Galiani. Son positionnement est néanmoins contradictoire : tout en s'inscrivant, dès sa formation, dans la lignée philosophico-scientifique de son oncle Celestino, il affiche une prise de distance avec les *filosofi*. Par des registres variés – sérieux ou ironiques selon les ouvrages –, l'abbé rejette ce modèle de manière redondante. Qui sont les *filosofi* qu'il critique et auxquels il oppose son propre idéal ? Sa récusation est multiple : Galiani s'en prend au comportement de ces hommes en société, mais aussi à leur *modus philosophandi*, soit à leur façon de transmettre les idées. Cette distanciation est par ailleurs utile pour l'élaboration, de manière théorique et par le biais d'une représentation de soi spécifique, d'un modèle différent de philosophe.

S'élever en philosophe, redevenir un homme

[...] dans nos veuves et solitaires nuits, avec une grande consommation d'huile, nous étudions quels sont les devoirs des pères et des fils, en même temps que nous sommes parfaitement persuadés de l'inutilité de nos études pour nous à l'échelle de nos vies. Malheureuse manière de se consoler ; mais propre et singulière à tous les *Filosofi* et scientifiques¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶³ Voir Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura, religione... op. cit.*

¹⁰⁶⁴ BSNSP, Ms, XXXI, A, 10, f° 57r. (« [...] nelle nostre vedove e solitarie notti con gran consumo d'olio aspiriamo quali siano i doveri de' padri, e de' figliuoli, nell'atto stesso che siamo perfettamente persuasi dell'inutilità di questi studj per noi nello spazio di tutta la nostra vita. In felice maniera è questa di consolarsi ; ma propria e singolare de' Filosofi tutti e degli scienziati »).

Dans ce passage tiré d'une lettre amicale sur l'amour adressée au comte Punghino – à l'occasion de ses noces, à la fin des années 1740 –, Galiani se présente en *filosofo*, mettant en évidence un idéal de vie à l'écart du monde. Cette fiction, bien qu'ironique, souligne la tristesse et l'abstraction d'une activité philosophique exclusivement spéculative et contemplative : tout en étant « inutiles » à la société, ces études ne le sont pas moins pour ces hommes. Le rejet de la métaphysique, visée ici, se précise dans les lignes suivantes, où Galiani condamne davantage l'aliénation de la condition philosophique. En interpellant son correspondant, l'abbé feint de refuser toute sorte de plaisir mondain :

[...] vous, compatissants mortels englués dans le matérialisme fangeux de plaisirs mondains fallacieux, vous êtes incapables de profiter du pur, du spirituel et du sublime plaisir qui découle de la contemplation des choses ; nous nous sommes détachés volontairement des choses terrestres, non par décret du sort ennemi, mais par le libre choix d'une méditation profonde et bien réglée, et, quasiment depuis la haute tour de la sagesse, nous nous nous contentons de regarder tranquillement les erreurs méprisables de la race humaine malheureuse¹⁰⁶⁵.

La critique atteint ici son apogée : Galiani s'en prend, d'une part, à la posture des *filosofi* entièrement détachés de tout plaisir, pourtant nécessaire à la conservation de l'homme et à sa vie en société, et, d'autre part, aux théories qui déprécient les « choses terrestres », au nom d'une conception de la vertu purement spirituelle. Dans ce cas, l'appellation *filosofo* porte la marque de l'idéal du sage stoïcien, moine enfermé dans son *scriptorium* qui se veut affranchi de tout plaisir. La hauteur de la tour d'ivoire, depuis laquelle il scrute les autres hommes, ne peut qu'être nuisible et inutile, puisque détachée de toute *praxis*. Quoiqu'imprégnée d'ironie, cette représentation de soi révèle les deux critiques principales que Galiani développe de manière plus systématique dans *Della moneta* (1751) : le rejet de la contemplation philosophique et l'inutilité de ce type de savoir.

Le traité *Della moneta* – manifeste de la science économique naissante et d'une politique visant à renouveler les structures sociales du *Mezzogiorno* – ne peut que se démarquer d'un idéal de sagesse qui ne s'inscrit pas dans une démarche concrète et utile pour la société :

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*. ([...] « voi compassionevoli mortali infangati nel loto materialissimo de' mondani fallaci piaceri siete incapaci di gustare quel puro spirituale, e sublime piacere che dalla contemplazione delle cose si trae ; noi [...] ci siamo dalle terrene cose distaccati ben volentieri, non per decreto di nemica sorte, ma per libera scelta di profonda e ben regolata meditazione, e che quasi dall'alta torre della sapienza i disprezzevoli errori dell'infelice uman genere stiamo tranquillamente a mirare »).

C'est une chose merveilleuse, et assez difficile à expliquer, que les hommes, qui se sont adonnés à la culture de l'âme et qui ont mérité les noms de sages et de vertueux, ont presque tous commencés à se rendre inutiles à la société humaine ; en se retirant d'une certaine manière hors de celle-ci, ils se sont adonnés à ces études et au style de vie dans lesquels, ils ne pouvaient apporter que peu d'utilité à soi-même, et aucune aux autres [...]. Il en a donc découlé qu'un bon nombre de sciences des plus nécessaires ont été, soit complètement abandonnées, soit dénigrées¹⁰⁶⁶.

La critique ne vise pas l'ensemble des sages, mais ceux qui prétendent l'être, en s'attribuant avec arrogance un tel statut, tout en se plaçant en dehors de la société, et en lui devenant « inutiles ». L'éloignement du monde ainsi que les vaines spéculations métaphysiques ne peuvent cohabiter avec la science économique et ses exigences pragmatiques. Dans cet ouvrage, Galiani reproche notamment aux *filosofi* leur mépris de la valeur de la monnaie et du progrès économique. Ils constituent en ce sens un obstacle au développement de l'économie, domaine dans lequel Galiani et Antonio Genovesi, travaillent au cours des années 1750. Construire un modèle de savant, impliqué dans la cité et guidant le pouvoir, signifie valoriser une ambition personnelle, tout en légitimant les pratiques savantes en leur donnant une dimension collective : en effet, cette inscription du rôle « terrestre » du philosophe renvoie à un contexte politique spécifique, celui de l'élaboration des réformes bourbonniennes. L'appel aux sciences nécessaires relève de l'héritage de Galilée - dont l'influence à Naples est attestée depuis la fin du XVII^e siècle au sein des *Investiganti* - et à la volonté de fonder une science de l'homme et de la société, qui concilierait les intérêts de ces deux termes.

De la même manière que les lettrés et les érudits, les *filosofi* sont ainsi critiqués pour leur éloignement de la société : l'abbé adopte d'ailleurs des termes généraux pour les désigner – « savi » (« sages ») et « sapienti » (« savants ») – élargissant de ce fait sa critique au savoir en général, et non seulement à la philosophie. Tandis que, selon Galiani, cette dernière devait faciliter la compréhension de la juste valeur des objets concrets – comme les métaux et les monnaies – susceptibles d'offrir des avantages sociaux, la plupart des *filosofi* expriment une pensée contraire :

¹⁰⁶⁶ *Della moneta, op.cit.*, p. 21. (« È cosa meravigliosa, ed assai difficile a spiegare donde avvenga, che gli uomini, i quali alla cultura dell'animo si sono applicati ed il nome di savi e virtuosi han bramato meritare, quasi tutti hanno cominciato dal rendersi inutili alla umana società ; e fuori di lei in certo modo trattisi, a quegli studi ed a quel genere di vita si sono dati, in cui poco a sé, niente agli altri potevano d'utilità arrecare : e per questo stesso appunto, quando meritavano biasimo e disprezzo, sono stati dal popolo ad una voce lodati ed ammirati. Quindi è derivato che molte delle scienze più necessarie sono state o in tutto abbandonate o vilipese »).

Peut être beaucoup de *filosofi* me diront que, bien qu'il est vrai que la valeur des pierres précieuses et de la rareté soit fondée sur la nature humaine, comme je l'ai démontré, ces concepts ne cessent pourtant pas de leur paraître de ridicules et misérables délires. À ces personnes je réponds que je ne sais pas s'ils trouveront une chose humaine qui ne leur semble telle: et moi je ne suis pas pour les distraire de cette opinion¹⁰⁶⁷.

Ces arguments de Galiani ont clairement pour cible les *veteres*, autrement dit le parti des philosophes refusant fermement le développement des structures sociales et d'une morale économique. Giuseppe Galasso démontre ainsi comment, dans les premières années du règne bourbonien, ces forces conservatrices opposaient une forme de résistance à l'articulation de la culture et de la politique¹⁰⁶⁸. Au calcul des profits et plaisirs découlant du développement de la science économique, toute une branche réfractaire oppose des valeurs, comme la vertu, et des principes conformes à la morale catholique. Ce mépris des richesses laisse entrevoir l'effort, au début des années 1750, de séparer les sphères de la morale et des sciences sociales :

Si certains philosophes ont montré du mépris à l'égard de cette estime des autres, et ils ont écrasé les richesses et les dignités; s'ils disent avoir fait cela parce que la vénération des autres ne leur plaisait pas, ils mentent¹⁰⁶⁹.

La référence aux applaudissements populaires témoigne d'une forme de consensus passif, une forme de respect dogmatique vis-à-vis de l'autorité que les *filosofi* ont su imposer. La correspondance entre l'abbé et Punghino, dans ces mêmes années 1750, révèle des enjeux similaires : le comte, partisan d'une culture humaniste traditionnelle, critique à la fois la monnaie et le développement économique qu'elle implique, au nom des valeurs chrétiennes. En récusant ces *filosofi*, Galiani met l'accent sur la nécessité de voir émerger un autre type de « sage », loin de toute idéalisation et impliqué dans la vie de la cité. Ce modèle de *filosofo* soucieux d'améliorer le sort des hommes et de la société apparaît dans un autre passage de *Della Moneta* :

¹⁰⁶⁷ *Della moneta, op. cit.* p. 49. (« Forse mi sarà detto da molti *filosofi* che, sebbene è vero che il valore delle gemme e della rarità sia sulla umana natura fondato, come io ho dimostrato, non cessano però di parer loro questi concetti ridicoli e miserabili deliri. Alle quali persone io rispondo, che non so se alcuna cosa umana troveranno essi che non sembri loro tale : e da questa opinione non sono per frastornargli »).

¹⁰⁶⁸ Giuseppe GALASSO (dir.), *La filosofia in soccorso dei governi... op.cit.*

¹⁰⁶⁹ *Della moneta, op. cit.*, p. 45-46. (« [...] se certi filosofi hanno mostrato disprezzo per questa stima altrui, e le ricchezze e le dignità hanno calpestate ; se essi dicono ciò aver fatto perché loro non dava piacere la venerazione degli altri, ne mentono »).

Mais moi j'aimerais que le bon philosophe, après s'être débarrassé des illusions terrestres, en se déshumanisant quasiment, se soit tellement élevé au-dessus des autres, qu'il a pu rire et s'amuser de nous pauvres mortels ; quand par la suite il se détache de ces pensées, revient en arrière et se mélange à nouveau à la société, forcé par les besoins de la vie, je voudrais, dis-je, le voir redevenir un homme commun, et non pas un philosophe. Ce rire qui, lorsqu'il philosophait a guéri son âme, maintenant qu'il travaille, pourrait troubler les choses qu'il fait et celles d'autrui. Il vaut mieux que ces opinions restent enfermés dans son âme ; et, connaissant et déplorant avec ses pairs, combien l'homme est peu supérieur aux bêtes, qu'il ne vienne pas lui faire du mal en voulant l'améliorer. Cette entreprise est impossible pour lui¹⁰⁷⁰.

Cette description originale, de la transformation de l'homme en philosophe et du philosophe en homme, est riche de significations : l'alternance exprime la nécessité d'une réification du philosophe, qui est avant tout un homme. Un processus d'humanisation se met en œuvre : le philosophe doit être, dans la pensée de Galiani, en contact étroit avec autrui, il doit vivre en société et y « opérer ». L'ascèse extatique est réélaborée et finalement renversée : le philosophe ne doit pas se situer dans une sphère céleste supérieure, dimension perçue comme insuffisante. Cette représentation a pu être influencée par l'image, très répandue au XVIII^e siècle, d'un Socrate qui « rappela la philosophie du ciel à la terre¹⁰⁷¹ ». Socrate incarnant une philosophie proche des préoccupations et de la vie des hommes¹⁰⁷².

Bien entendu, Galiani ne renie pas l'élévation de la raison par la philosophie, mais il considère que cette dernière doit comporter un ancrage dans le réel et une dimension humaine et concrète. Un bon philosophe doit alors s'élever grâce à l'étude de la philosophie, rire à la manière de Diogène des faiblesses humaines, pour ensuite revenir aux matières et préoccupations terrestres. Ce retour consacre l'importance de la sphère matérielle et, par conséquent, d'une morale davantage reliée aux besoins de la vie, il opère une rupture nette avec l'idéal philosophique d'inspiration scolastique. La promotion d'un philosophe vivant pleinement sa vie et exerçant une influence au sein de la société s'inscrit dans le contexte socioculturel napolitain des années 1750. Dans le *Discorso sopra il vero fine delle lettere et*

¹⁰⁷⁰ *Della moneta, op.cit.* p. 49 . (« Ma io amerei che il buon filosofo, dopo che s'è spogliato da' terreni inganni, e quasi disumanandosi si è tanto sopra gli altri alzato, che ha potuto di noi meschini mortali ridere e prender sollazzo ; quando poi da questi pensieri si distacca, ritorna in giù, e nella società si framischia, al che lo sforzano i bisogni della vita ; vorrei, io dico, vederlo tornar uomo comune, e non *filosofo*. Quel riso, che quando ei' filosofava ha sanato il suo animo, ora ch'egli opera potrebbe i suoi e gli altrui fatti perturbare. Meglio è che restino questi concetti nel suo animo racchiusi ; e conoscendo e deplorando insieme co' suoi pari, [...] quanto sia poco l'uomo superiore a' bruti, non venga a fargli male volendolo migliorare. Impossibile impresa è questa per lui »).

¹⁰⁷¹ Antonio GENOVESI, *Discorso sul vero fine delle lettere e delle scienze, op. cit.*, p. 86.

¹⁰⁷² Dinah RIBARD, *Raconter, vivre, penser : histoire(s) de philosophes, 1650-1766*, Paris, Vrin/EHESS, 2003 ; sur Socrate voir également Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Socrate libertin », *Les déniaisés... op.cit.*

delle scienze (1754), Antonio Genovesi soutient lui aussi l'idée, héritée de l'économiste toscan Bartolomeo Intieri, d'une philosophie « toute réelle et toute dirigée vers les vrais avantages des hommes ». Lorsque Genovesi s'en prend aux « milles et inutiles et parfois dangereuses connaissances », il laisse entrevoir, tout comme Galiani, une conception exigeante du savoir qui ne se limite pas à une accumulation des connaissances : les « *cognizioni* » ne suffisent pas si elles ne sont pas applicables aux nécessités sociales. Le caractère « réel » de la philosophie, tel qu'il est envisagé par Genovesi, permet de mieux saisir l'image, élaborée par Galiani, du philosophe-homme redescendant sur terre.

Le magistère de Bartolomeo Intieri et de Celestino Galiani, quant à la nécessité d'une philosophie au service de la société, influence donc nettement les deux élèves que sont Galiani et Genovesi. Les maîtres de la scolastique sont ainsi remplacés par de nouveaux philosophes, comme Locke et Newton. L'aversion à l'égard des contemplations stériles des *filosofi* est accompagnée d'une valorisation du rôle actif qu'ils devraient avoir. L'expression, philosophie « in soccorso » des gouvernements, de Gaetano Filangieri, rejoint la représentation de Galiani du philosophe-homme pouvant aider le pouvoir grâce à son savoir pragmatique. En ce sens *Della moneta* peut être considéré, de manière proche du *Discorso* de Genovesi, comme le manifeste d'une nouvelle conception philosophique, orientée vers les besoins matériels de l'existence humaine.

Les deux élèves de Bartolomeo Intieri insistent sur le fait que le philosophe ne doit pas être un poids pour autrui. Cette idée, présente chez Francis Bacon, et assimilée par les Lumières napolitaines (Genovesi le cite à plusieurs reprises dans son *Discorso*), illustre bien l'élan pragmatique des années 1750. Mais Galiani ne remet pas seulement en question l'inutilité de la plupart des *filosofi*, il s'oppose également à leur velléité d'améliorer à tout prix leurs semblables, en constituant un système figé de doctrines à caractère normatif :

C'est pourquoi nous avons vu les stoïciens qui, voulant faire l'homme parfaitement vertueux, les ont rendus férocelement orgueilleux. D'autres, les voulant taciturnes et contemplatifs, les firent grands mangeurs ; ceux qui les voulaient pauvres [les firent] incrédules ; et Diogène, voulant les purger des préjugés, a institué une race infâme de chiens. Que ceux-ci [i.e. les philosophes] nous laissent donc vivre en paix¹⁰⁷³.

¹⁰⁷³ *Della moneta, op. cit.*, p. 49 . (« Perciò si sono veduti gli stoici che, volendo far gli uomini perfettamente virtuosi, gli resero ferocemente superbi. Altri nel volergli taciturni e contemplativi, gli fece mangioni ; chi volendogli poveri gl'increduli ; e Diogene da' pregiudizi volendogli purgare, istituì una infame razza di cani. Ci lascino dunque costoro [i.e. i *filosofi*] vivere in pace [...] »).

L'exagération est patente ; elle permet à Galiani de s'éloigner des écoles philosophiques normatives. Il récuse les doctrines philosophiques trop rigides, érigées en systèmes universels, qui ne tiennent pas compte de l'impossibilité de rendre l'homme parfait, la perfection n'étant que divine pour Galiani. Être un bon philosophe équivaut effectivement à renoncer à une action trop radicale sur les hommes, qui sont un composé de vertus et de vices. L'être humain est perfectible, mais de manière limitée. La philosophie terrestre et humaine de Galiani n'exprime aucune velléité de changement brutal de la société ou d'amélioration universelle de la condition humaine. Le philosophe doit savoir modérer son action : s'élever en recherchant la « vérité », mais également redescendre parmi les hommes, en la diffusant avec prudence et souci d'équilibre.

Cette réflexion redéfinissant le rôle, ainsi que les bornes, de l'action du philosophe, s'accompagne chez Galiani d'une autoreprésentation : en pointant les erreurs des différents courants philosophiques, il se pose en philosophe légitime à dispenser des conseils à ses confrères. Bartolomeo Intieri avait remarqué cette allure de « *vero Filosofo* » dans les pages de *Della moneta*, où Galiani joue un rôle d'observateur distant, en se plaçant au-dessus des autres savants. En critiquant l'ambition et l'inutilité de ces derniers, Galiani s'attribue une place importante dans la société. Cette posture est aussi présente dans le *Proemio* de l'ouvrage sur les sorcières (1751) où il affirme : « chez tous les philosophes, j'aperçois cette faute, qu'ils... ». Dans cette phrase inachevée, l'abbé s'en prend à nouveau à la manière de raisonner des *filosofi*¹⁰⁷⁴, sans que l'on puisse trancher sur l'erreur désignée¹⁰⁷⁵. L'inachevé peut aussi traduire une hésitation : la question est importante et le débat sérieux, la lettre étant adressée au maître Bartolomeo Intieri.

La récurrence de la dénonciation des spéculations métaphysiques « inutiles » du *filosofo*, qui va de pair avec son « inutilité » sociale, met davantage en valeur le rôle que les *novatores* lui confèrent, d'autant plus que Galiani, comme Genovesi, a pleinement conscience des problèmes du Royaume de Naples qui sont à l'origine, à partir des années 1750, de l'élaboration de projets de réforme. La redéfinition des devoirs du philosophe coïncide bien avec la régénération de la société, ce dernier étant chargé de guider l'action gouvernementale avec comme objectif l'« utilité publique ».

¹⁰⁷⁴ Ferdinando Galiani à Bartolomeo Intieri (15 juillet 1751), dans *Opere, op.cit.*, p. 815.

¹⁰⁷⁵ Conformément aux « erreurs » des philosophes que Galiani met en avant dans d'autres textes figurent : l'habitude à généraliser une idée particulière (*Dialogues sur le commerce des blés*) ou l'abus de mots, ce dernier causant l'utilisation d'un langage obscur (ce type de critique est assez fréquente dans *Della moneta*).

« Questione di voci » : *la confusion des mots et les disputes philosophiques*

Le souci de cultiver une philosophie utile à la société et aux pratiques de gouvernement mène aussi Galiani à critiquer une certaine manière de transmettre le savoir, jugée confuse et obscure. A l'époque des Lumières, la simplicité du langage se double en effet d'enjeux sociaux : la transmission facilitée va de pair avec l'accès au savoir.

Accusés d'accumuler des connaissances métaphysiques inutiles, les *filosofi* sont également taxés de prétention dans leur façon de s'exprimer. Galiani moque deux aspects en particulier : leur ambition, qui les conduit à présenter leurs théories comme nouvelles et originales, et leur volonté d'obtenir à tout prix les applaudissements du peuple, en clamant leur supériorité. Le Napolitain refuse cette prétention à vouloir présenter la « vérité » comme inaccessible : ceci ne révèle selon lui qu'un esprit de domination, la recherche de la gloire, ainsi que la volonté de détenir une vérité donnée une fois pour toutes. Et que dire, encore de leur langage obscur et difficile ?

L'idée selon laquelle la philosophie doit être transmise de façon simple est un *leitmotiv* chez Galiani. Lorsque ce dernier affirme qu'il ne convient pas de « parler mystérieusement » au seul fait qu'on aborde une matière « grande et utile », l'écart entre utilité et obscurité est définitivement creusé. De la même manière, dans son *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, Antonio Genovesi reproche aux *filosofi* de préférer « discuter de choses incompréhensibles avec l'admiration des ignorants », plutôt que « dresser leurs citoyens avec simplicité dans ces choses qu'à la fois le philosophe et le paysan doivent savoir¹⁰⁷⁶ ». Les deux Napolitains s'accordent pour écrire que le « vrai » philosophe ne devrait pas rechercher l'« admiration », mais communiquer ses idées d'une manière accessible et appropriée. Le philosophe doit se dépouiller de toute affectation, autant dans sa posture que dans sa manière de réfléchir et de parler.

En effet, la transparence du discours est censée refléter celle de la pensée. Au XVIII^e siècle la recherche constante de la clarté et de l'ordre linguistiques, et l'énonciation de cette quête, sont monnaie courante¹⁰⁷⁷. Galiani exprime ce besoin de véhiculer les vérités de manière élémentaire, caractère préalable à toute diffusion, dans plusieurs passages de ses textes. Par exemple dans son préambule de l'*Ouvrage sur les sorcières* (1751), il met en avant

¹⁰⁷⁶ Antonio GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, op. cit. p.93. (« ammaestrare con semplicità i loro cittadini in quelle cose che sapere importa al filosofo e al contadino »).

¹⁰⁷⁷ Adrien PACHOUD et Nathalie VUILLEMIN, *Pensée l'ordre naturel*, op. cit.

que l'« obscurité des principes » dont la philosophie est imprégnée¹⁰⁷⁸, peut receler bien des pièges.

Les mots peuvent de fait être source d'erreurs, qui se perpétuent au fil des siècles, notamment lorsque leur signification prête à équivoque. La conscience que le langage conduit à une connaissance incomplète ou fautive des choses est antérieure au XVIII^e siècle. La théorie selon laquelle on attache les idées aux mots, au point de considérer davantage ces derniers, pousse le philosophe soucieux de clarté à distinguer soigneusement la chose de son nom. Condillac s'y intéresse, tout comme Locke, dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746). Pour le premier, la difficulté des mots dépend des hommes et donc de l'usage qu'ils en font, tandis que Locke met en évidence les intérêts particuliers des individus dans l'emploi de la langue. Les deux philosophes critiquent dès lors les savants qui recourent à l'obscurité du langage à des fins de prestige. Galiani rejoint ce point de vue, et l'exacerbe, lorsque le contraste entre « mots » et « choses » est susceptible de provoquer des disputes.

Tel est le cas des épicuriens et des stoïciens. Ces deux systèmes philosophiques sont antithétiques : alors que l'épicurien proclame son adhésion aux plaisirs, distinguant les plaisirs primaires des secondaires, le stoïcien cherche à s'éloigner de toute sorte de passion susceptible de perturber son équilibre spirituel. Galiani critique ces deux positionnements dans plusieurs écrits, et dans *Dell'idea di Dio* (dont la datation n'est pas attestée, mais qui appartient certainement au corpus des premières années napolitaines) et propose une solution :

Mais l'opinion des épicuriens sur la formation du monde, et sur l'existence de Dieu, est la même que celle des stoïciens car, s'ils admettent les Dieux, ils ne les définissent déjà pas selon ma définition, donc la chose devient un jeu de mots. Mais au regard de la cause efficiente du monde, avec les stoïciens, ils disent que le monde est fait au hasard, comme certains bêtement le croient en se trompant dans la définition du mot hasard [...]. Je n'approfondis pas plus mais, celui qui regarde bien, verra que l'épicurisme mal entendu est une hypothèse non seulement sans fondement, mais qu'il ne signifie rien, en étant une opposition de mots ; mais, étant bien entendu ce qu'il est, il devient la même chose que le stoïcisme¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁸ *Proemio*, dans *Opere*, *op. cit.*, p. 818.

¹⁰⁷⁹ *Dell'idea di Dio*, *op. cit.*, p. 70. (« Ma l'opinione degli epicurei sulla formazione del mondo, e su l'esistenza di Dio è la stessa che quella degli stoici perché se essi ammettono i Dei, non gli definiscono già in secondo la mia definizione, sicché la cosa torna ad un giuoco di parole. Ma riguardo alla causa efficiente del mondo, essi insieme cogli stoici dicono il mondo fatto acaso, come alcuni sciocamente credono sbagliando nella definizione della voce caso. [...] Più non mi diffondo, ma chi ben riguarda vede che l'epicureismo mal inteso è un ipotesi non solo insussistente ; ma che non significa niente facendosi opposizione di parole, ma, bene inteso ch'ei sia, diventa affatto lo stesso che lo stoicismo »).

En employant les expressions de « jeu de mots » et « opposition de mots », Galiani s'inscrit dans les débats qui tendent à l'effacement des différences entre épicurisme et stoïcisme : tandis que chez Diderot et La Mettrie cette conciliation vise à célébrer une morale épicurienne¹⁰⁸⁰, chez Galiani il est surtout question de souligner la mauvaise utilisation des mots, et les disputes qu'elle a provoquées entre les écoles de pensée. Cette controverse pluriséculaire apparaît également dans un passage de *Della moneta*. Cette fois-ci l'opposition entre ces deux systèmes philosophiques se joue dans le nœud entre « volupté » et « vertu », et tout en déplorant les disputes, l'abbé les ramène à une question de mots¹⁰⁸¹. Quoi qu'il en soit, Galiani se sert à nouveau de ses critiques à l'égard des pratiques philosophiques pour composer une représentation de soi singulière : celle d'un philosophe au-dessus des vaines disputes, aptes à repérer le piège qui se cache dans ces discussions et à maîtriser la signification que l'on attache aux mots.

En étudiant les critiques de Galiani à l'encontre des *filosofi*, on se rend compte des résistances de toute une branche de la culture conservatrice, hostile à la mise en place des réformes nécessaires pour la modernisation de l'État. Galiani exprime le besoin de réformer aussi cette classe de savants, qui se désintéressent de la société et sont trop souvent occupés par des disputes stériles, afin d'en créer une autre, apte à comprendre les exigences sociales, tout en aidant le souverain dans la mise en place des réformes nécessaires. Des réflexions, comme celles de Galiani ou de Genovesi sur le statut et les fonctions du philosophe, montrent à quel point il est important de rapprocher la philosophie des sciences : la valorisation de ce type de savoir, en tant que production de vérités utiles, participe aussi à la promotion de ses acteurs, les philosophes, dans la sphère sociale. Partie intégrantes de la cité, les philosophes doivent être les promoteurs d'une *praxis*, en accompagnant l'action gouvernementale.

8.2 Paris, années 1760-1770 : se revendiquer « philosophe »

En 1759, l'abbé arrive à Paris en tant que secrétaire de l'ambassade napolitaine, la ville se veut alors un « laboratoire philosophique privilégié pour penser la société », selon

¹⁰⁸⁰ Voir l'article de Jean-Cristophe ABRAMOVICI « Épicurisme dans *Dictionnaire des Lumières*, *op.cit.*, p. 470-473. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle des écoles de pensée épicurienne émergent autour de Gassendi (qui avait cherché à réconcilier la morale épicurienne avec le christianisme) ou de Saint-Évremond (incarnant une forme d'épicurisme mondain dans l'art de vivre). La redécouverte d'Épicure est aussi réélaboration, ce qui peut expliquer l'appel à une bonne interprétation : on s'efforce notamment de réhabiliter le mauvais sens dont les épicuriens avaient été victimes.

¹⁰⁸¹ *Della moneta*, *op. cit.*, p. 44.

l'expression de Stéphane Van Damme. Les philosophes, qui consacrent Paris comme la « capitale philosophique », reconnaissent le double effet des savoirs sur la ville et de la ville sur les savoirs¹⁰⁸². La pratique de la philosophie y devient une pratique sociable : elle rayonne dans les réseaux intellectuels des salons, s'associe aux pouvoirs locaux et circule dans les espaces urbains. Van Damme affirme ainsi que « c'est par la visibilité, la publicité, mais aussi la passion, la sociabilité ou le divertissement que la philosophie devient une affaire publique¹⁰⁸³ ». Le philosophe devient quant à lui une figure centrale.

Après la parution anonyme, attribuée à Du Marsais, de l'essai *Le Philosophe. Nouvelles libertés de penser* (1743), le philosophe est le partisan d'une raison désormais affranchie des dogmes et préjugés. L'article « Philosophe » de l'*Encyclopédie*, plusieurs études l'ont montré, remanie l'idée de ce texte, dont le titre fait référence au *Discourse of free-thinking* (1713) d'Anthony Collins¹⁰⁸⁴. Le terme philosophe renvoie alors à une qui ne se préoccupe plus de vaines spéculations. Plus tard, en 1760, la comédie *Les Philosophes* de Palissot – qui caricature et stigmatise les Encyclopédistes – et la contre-attaque lancée par Voltaire, Diderot et D'Alembert, crée une polémique autour du terme et engendre la prise de conscience, de former, en dépit de leurs divergences, un « parti¹⁰⁸⁵ ».

Lorsque Galiani commence à fréquenter les salons et fait connaissance avec les philosophes français, leur combat contre les antiphilosophes comme Palissot et Fréron est apparemment gagné, ne serait-ce que parce qu'ils se sont unis. Toutefois, de Voltaire à Diderot, en passant par d'Holbach, les positionnements philosophiques varient considérablement. Le terme philosophe se colore dès lors d'une acception antireligieuse, nourrie par le matérialisme de certains ; au cours des années 1770, il prend un sens plus politique : les philosophes sont revenus des espoirs suscités par les princes éclairés et durcissent alors leur opposition, dans un contexte de tensions prérévolutionnaires.

Galiani a pleinement connaissance du caractère polysémique et mouvant du mot « philosophe », qu'il investit de son propre sens. Le Napolitain y accole des qualités

¹⁰⁸² Stéphane VAN DAMME, *Paris, capitale philosophique*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰⁸⁴ Herbert DIECKMANN, *Le Philosophe...*, *op.cit.* C'est probablement Diderot qui reproduit en abrégé dans l'*Encyclopédie* l'essai anonyme *Le Philosophe* attribué à Du Marsais. Voltaire le remanie et le réédite en 1773. Comme le montre Dieckmann, sa parution anonyme et les spéculations qui s'ensuivirent contribuèrent à donner à l'ouvrage une valeur symbolique et programmatique. Voir l'article « Philosophe », dans *Dictionnaire des Lumières*, *op. cit.*, p. 979 ; Giuseppe RICUPERATI, « L'Homme des Lumières », dans *Le Monde des Lumières*, *op. cit.* p. 17.

¹⁰⁸⁵ La comédie *Les Philosophes* est jouée à la Comédie-Française pour la première fois le 2 mai 1760. À l'occasion de cette représentation, le public comprend que la comédie vise les Encyclopédistes par des attaques explicites et assez violentes. La pièce connaît un grand succès, lisible dans les pamphlets et les brochures qui ont suivi.

spécifiques qui l'amènent à se revendiquer comme tel. Pour les saisir, nous croiserons sa conception du philosophe, développée dans divers passages de son corpus de textes français, avec l'autoreprésentation qu'il continue de construire.

Secouer le joug de l'autorité : « Je n'ai rien lu du tout. J'ai réfléchi »

Parmi les qualités que l'*Encyclopédie* reconnaît au philosophe figure bien sûr au premier rang la raison : celui-ci doit examiner les sources de sa pensée pour en faire un usage convenable¹⁰⁸⁶. La philosophie moderne visant à combattre les idées reçues, cette démarche rationnelle implique inévitablement une rupture avec la tradition. Déjà Descartes, lorsqu'il s'éloignait de toute autorité (« je serai obligé d'écrire ici en même façon, que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touché¹⁰⁸⁷ ») témoigne de cette volonté de reconsidérer son objet d'étude, en rejetant toute forme de legs du passé. Galiani s'inscrit dans ce sillage dès ses premiers essais napolitains. Il y met en valeur le peu de crédit qu'il accorde à ses prédécesseurs, en souhaitant que ses arguments tirent « leur force de la raison et non pas de l'autorité¹⁰⁸⁸ ». Si le refus de l'*ipse dixit* ne caractérise pas uniquement la période française, les textes de cette époque-ci reviennent sans cesse sur la nécessité de s'éloigner de tout principe d'autorité : Galiani s'y présente comme un philosophe méprisant les idées autrui et parfois même les siennes.

Dans les *Dialogues sur le commerce des blés* le principe d'autorité est soumis à une critique mordante. L'œuvre s'inscrit dans un contexte économique délicat, car Galiani s'oppose aux conceptions des physiocrates sur la libéralisation du commerce des grains. Par le biais d'un style plaisant et amusant, le Chevalier Zanobi – *alter ego* de l'abbé – tourne en dérision la peur du Marquis – porte-parole des physiocrates – à concevoir des idées par lui-même. Lorsque le Chevalier demande au Marquis : « Avez-vous des idées qui soient les vôtres sur cette matière ? », ce dernier répond :

À vous dire le vrai je n'en ai pas que je puisse en conscience appeler les miennes. Je n'y ai jamais réfléchi, je me suis contenté de lire tout ce qui a paru sur cette question et j'ai lu beaucoup à droite et à

¹⁰⁸⁶ Article « Philosophe », *Encyclopédie...*, *op. cit.*, t. XII, 509-512.

¹⁰⁸⁷ CAVAILLÉ Jean-Pierre, « Descartes et les sceptiques modernes : une culture de la tromperie », dans MOREAU Pierre-François (dir.), *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 334-347 ; Stéphane VAN DAMME, *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, *op. cit.*

¹⁰⁸⁸ *Della moneta*, *op. cit.*, p. 23. (« Abbiamo il loro vigore dalla ragione, non dall'autorità »).

gauche ; il m'a paru quelquefois qu'on me persuadoit ; d'autres fois je n'ai pas trop bien compris ce que les autres vouloient dire, et j'ai cru que c'étoit ma faute¹⁰⁸⁹.

Le personnage du Marquis lit donc « à droite et à gauche » en se laissant persuader par les idées d'autrui : Galiani le présente comme un homme privé de toute capacité à raisonner, tout aveuglé qu'il est par le principe d'autorité hérité de la méthode scolastique. Le Napolitain entend aussi contester le caractère général, abstrait et obscur, du système physiocratique exposé par le Marquis. La faute de celui-ci est double : non seulement il ne réfléchit pas par lui-même, mais il reproduit des principes qui ne suivent en rien, selon l'abbé, une démarche empiriste, fondée sur l'expérience et la prise en compte de la particularité de chaque situation (dans le cas des *Dialogues*, il s'agit de considérer la diversité économique et politique des différents pays). La figure du Marquis, symbolisant une moindre mobilisation de sa propre raison, est alors l'occasion pour le Chevalier de promouvoir celle du philosophe raisonnant par lui-même :

Eh bien, moi Monsieur, je suis plus avancé que vous, car je n'ai rien lu du tout. J'ai réfléchi. J'ignore si d'autres ont écrit des réflexions semblables aux miennes, mais je suis porté à croire que toutes les têtes organisées comme la mienne les auront faites ou le feront. Ainsi si je vous le communiquois, je ne disputerois aucunement vos idées, puisque vous n'en avez point ; mon discours seroit la lecture d'un livre de plus, et selon toute apparence celui-ci ne vaudroit guères mieux que les autres¹⁰⁹⁰.

Le fait de n'avoir rien lu des débats sur le commerce des blés renforce le raisonnement du Chevalier : le renversement des principes adverses est rendu possible non par leur réfutation même, mais de manière plus immédiate, en les ignorant. Au-delà de l'exagération caricaturale des usages du Chevalier, ceci montre le glissement, au XVIII^e siècle, vers une philosophie ne se fondant plus sur les livres et devenant à la fois technique et méthode¹⁰⁹¹. L'« esprit fort », le philosophe, est celui qui sait méconnaître certaines idées, en méprisant l'opinion d'autrui en vertu de l'« organisation » de son propre raisonnement. Le Chevalier va plus loin encore, en niant jusqu'à l'importance de son propre livre, qui « ne vaudroit guères mieux que les autres¹⁰⁹² ». Ainsi tente-t-il d'éviter à son tour toute attitude dogmatique : en

¹⁰⁸⁹ *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit. p. 373.

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, p. 374.

¹⁰⁹¹ Sur cet aspect voir Stéphane VAN DAMME, *A toute voile vers la vérité*, op. cit. ; Dinah RIBARD, *Raconter, vivre, penser...* op. cit.

¹⁰⁹² *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p.374.

minimisant avec ironie la portée de son ouvrage, Galiani manifeste sa rupture avec la tradition livresque.

Alors que dans *Della Moneta* l'abbé choisit d'ignorer, à l'instar de Descartes, tout ce qui a été écrit sur cette matière, dans les *Dialogues* l'ignorance provient d'une absence de lecture : dans le deux cas, il s'agit d'une occultation volontaire. Ne pas prêter attention aux théories des physiocrates permet également de les rabaisser : « Je crois vous avoir dit que je n'ai lu aucune des brochures qu'on a publiées sur la question du commerce des bleds. J'étois absent lorsqu'elles ont paru¹⁰⁹³ ». Ce refus du principe d'autorité se charge d'un sens plus profond lorsqu'on l'inscrit dans son contexte : Galiani dévoile les défaillances qui découlent des systèmes physiocratiques en termes d'économie politique. La radicalisation du refus de toute *auctoritas* doit être lue dans ce sens, car l'abbé entend se distancier nettement de la « secte » des économistes. La figure du philosophe n'utilisant que sa raison – autoreprésentation cruciale chez Galiani – est ainsi redondante : le Chevalier n'a de cesse de déclarer qu'il ne lit « que très peu ou point du tout », rappelant la nécessité de s'éloigner des systèmes forgés par les autres et plus particulièrement par les physiocrates. Et ce rejet est exposé avec une grande ironie :

Président : Vous lisez donc bien peu, Monsieur le Chevalier ?

Chevalier : Presque point.

Le président : Mais lorsque vous lisez, quelle est votre lecture favorite ?

Chevalier : L'Almanach Royal¹⁰⁹⁴.

Le Chevalier réitère ses critiques en lançant : « j'aime mieux réfléchir », Galiani privilégiant clairement une réflexion fondée sur une *tabula rasa* des connaissances. En ironisant sur les hésitations du Marquis à forger des idées par lui-même, l'abbé invite en réalité chaque homme à utiliser sa propre raison : « n'empruntons pas celle de nos pères, ni celle de nos voisins, employons la nôtre¹⁰⁹⁵ ». Le refus du principe d'autorité relève d'une confiance en la raison humaine et non seulement en celle des philosophes. Galiani met surtout en avant ses deux véritables guides : la raison et l'expérience. Un « philosophe sans philosophie », selon la formule de Stéphane Van Damme, se profile alors : Galiani refuse d'imposer à son tour une réflexion figée, reconnaissant à quel point l'argument d'autorité écarte la raison et l'expérience du processus d'élaboration des savoirs. Il a pleinement

¹⁰⁹³ *Ibidem*, p. 441.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 441.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p.379.

conscience des contradictions de son propre statut : par cette représentation de soi, il explore les limites mêmes de la fonction du philosophe, en suggérant qu'il doit guider sans imposer aucune idée. En affirmant que « la bonne philosophie commence toujours par douter et ne finit jamais par s'obstiner¹⁰⁹⁶ », le Chevalier dénonce bien le péril des idées fixées une fois pour toutes et, *a contrario*, la nécessité d'une certaine ductilité. Ce refus du principe d'autorité s'accompagne de la valorisation du scepticisme ; le Chevalier Zanobi affirme effectivement « Je ne suis pour rien. Je suis pour qu'on ne déraisonne pas », ou encore « Rien n'est si vrai ; rien n'est si faux¹⁰⁹⁷ ». Galiani se représente ainsi sous les traits d'un philosophe sceptique, soucieux d'éviter le danger de se fourvoyer dans un nouveau dogmatisme.

« Former un philosophe et un homme d'État »

Il s'apercevra à la 2^e ou à la troisième lecture de l'ouvrage [i.e. *Dialogues sur le commerce des blés*], que le chevalier Zanobi ne croit ni ne pense pas un mot de tout ce qu'il dit ; qu'il est le plus grand sceptique, et le plus grand académique du monde ; qu'il ne croit rien en rien sur rien de rien. Mais de grâce, Madame, ne lâchez pas ce mot qui est la clef du mystère. [...] Au reste, le livre est bien le livre d'un philosophe, et il est seul capable de former un philosophe, et un homme d'État, c'est-à-dire un homme qui a la clef du mystère, et qui sait que le *tout* se réduit à *zéro*¹⁰⁹⁸.

En se proclamant « philosophe », désireux de former à la fois un philosophe et un homme d'État, Galiani souligne à quel point, dans les *Dialogues sur le commerce des blés*, les limites entre philosophie et économie politique sont brouillées, la première étant un instrument de compréhension de la seconde. Ceci rejoint son apologie d'une philosophie « utile » formulée durant les années napolitaines, comme son application à montrer la porosité de cette démarche intellectuelle consistant dans la « circulation des énoncés et des pratiques intellectuelles d'une discipline à l'autre¹⁰⁹⁹ ». Ces préoccupations se doublent donc d'une promotion claire du scepticisme, dans cette lettre à Louise d'Épinay, mais aussi dans les *Dialogues*. En quoi un philosophe « sceptique » peut-il aider l'action gouvernementale ?

Précisons que le qualificatif de « sceptique » est à entendre au sens de l'exercice du doute dans le domaine philosophique. Le refus de tout principe d'autorité implique effectivement une forme de scepticisme à l'égard de la tradition. Or il ne s'agit pas toujours

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 436.

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 369.

¹⁰⁹⁸ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (27 janvier 1770), *Correspondance*, *op. cit.*, vol. I, p. 110-111.

¹⁰⁹⁹ Stéphane VAN DAMME, *Paris, capitale philosophique*, *op. cit.*, p. 15.

d'opérer une rupture brusque et radicale avec cette dernière, le Chevalier l'affirme dans les *Dialogues* :

L'histoire, le seul tableau qui nous reste des mœurs passées, nous est garant de la sagesse et de l'utilité d'un grand nombre de lois qui ne sont plus bonnes aujourd'hui, parce qu'elles ne sont plus à propos. Admirez la sagesse de nos pères et tâchons de l'imiter en faisant ce qui convient à notre siècle¹¹⁰⁰.

Quittant l'autoreprésentation du philosophe qui ne lit pas et ne croit « rien en rien sur rien de rien », Galiani met de côté son ironie habituelle pour s'adonner à une réflexion politique sur un ton sérieux. Zanobi-Galiani accentue son scepticisme pour souligner la nécessité d'agir avec pragmatisme, celui-ci prime sur un savoir construit et figé. C'est dans ce type d'observations qu'on remarque son effort constant d'articulation de la philosophie à une politique de *l'hic et nunc*.

Cette représentation s'inscrit dans la velléité des philosophes, surtout à partir du milieu du XVIII^e siècle, de dominer à la fois le champ culturel et politique : fort de sa quête de la vérité, le Napolitain se propose d'investiguer et guider les changements et bouleversements de la vie sociale et politique. Didier Masseau précise que « le désir obsédant d'accéder au pouvoir politique et d'en exploiter les immenses vertus repose enfin sur une représentation de sa rationalité¹¹⁰¹ ». Dans les années 1760 et 1770 jusqu'à sa mort, Galiani est pleinement intégré aux rouages de l'État. À Paris, il est secrétaire de l'ambassade napolitaine et après son retour à Naples en 1769, il ne cesse d'accumuler des charges au sein de l'administration bourbonnienne. Sa pensée philosophique est ainsi intimement liée au contexte des réformes sociales et politiques du régime. Le binôme philosophie/politique, déjà apparent dans *Della moneta*, se présente dans les *Dialogues* d'une manière plus explicite :

Mais le commun des hommes, ceux qui se promènent dans les rues et qu'on appelle raisonnables sur cette seule indication, les magistrats, les philosophes, les hommes d'État enfin, ne sont pas d'ordinaire aussi fous que cela. Ils n'agissent jamais contre toute raison, tout exemple et toute expérience. Ils en ont quelques-unes, mais ils les appliquent mal. Ils continuent surtout à agir d'après les mêmes principes qui jadis leur servoient de guides sans prendre garde que les circonstances sont changées et cette faute est vraiment la plus commune¹¹⁰².

¹¹⁰⁰ *Dialogues sur le commerce des blés, op. cit.*, p. 377.

¹¹⁰¹ Didier MASSEAU, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 149-163.

¹¹⁰² *Dialogues sur le commerce des blés, op. cit.*, p. 362.

Le philosophe, en soi « raisonnable » et proche des hommes d'État, est davantage valorisé que ne l'était la vision donnée par Galiani des *filosofi* dans ses textes napolitains des années 1750. Si l'abbé ne critique plus l'idéal du savant éloigné de la société et tourné vers les spéculations métaphysiques, c'est que le modèle philosophique des années 1760, et notamment celui qui se développe en France, est bien différent. Les philosophes qui concentrent sa critique ne sont plus les scolastiques, mais bien les physiocrates. La dénonciation de l'accumulation des connaissances et des vaines spéculations se double alors de celle de la généralisation et de l'abstraction des concepts. Lorsqu'il fait référence à la mauvaise application de la raison, Galiani condamne la négligence des physiocrates vis-à-vis des changements contextuels : l'abbé récuse surtout l'idée que l'agriculture est la base de toutes les richesses, prenant acte des différentes ressources naturelles et économiques de chaque pays.

Se présenter comme un sceptique permet à Galiani de démontrer la complexité de la recherche philosophique, mais aussi des réformes de l'économie politique. Ce positionnement est d'ailleurs très contesté par les physiocrates au sein du périodique *Éphémérides du citoyen*, dirigé par Pierre-Samuel Dupont de Nemours : les *Dialogues* sont attaqués parce qu'ils renient tous les principes et lois naturelles de l'économie. Pour Galiani, le scepticisme demeure un instrument essentiel à l'articulation de la philosophie et de la politique. Ceci apparaît dans les propos du Président qui, de simple magistrat se transforme en « philosophe », en suivant la manière de raisonner du Chevalier Zanobi :

Elle jette un calme dans la méditation, elle éteint l'enthousiasme, le grand ennemi de la raison. Elle fait apercevoir tous les objets sous la couleur et dans leur grandeur naturelles. L'illusion de l'optique disparaît ; j'ai senti cet effet en moi depuis que j'ai eu le plaisir de vous écouter, et j'ai éprouvé que c'est bien moins les choses vous nous avez dites, que la manière de les envisager qui me rendoit philosophe ; et depuis que j'ai pris cette manière de vous, tous les jours je m'aperçois davantage que cette science d'administration, cette science qu'on appelle économie politique, en réunissant deux mots qui dans leur acception naturelle et selon les définitions d'Aristote sont contraires ; cette science, dis-je, est bien plus compliquée et bien plus difficile qu'on ne pense¹¹⁰³.

Le « plaisir » tient ici une place toute particulière, celui que le Président tire des enseignements du Chevalier : le rôle du philosophe est alors de transporter autrui, de guider sans vouloir changer radicalement. Galiani affirme déjà ceci dans *Della moneta*, en s'opposant aux *filosofi* qui ambitionnaient de modifier les hommes en profondeur. C'est donc

¹¹⁰³ *Ibidem*, p. 545.

la « manière » de raisonner qui permet d'accéder au statut de philosophe. Tandis que dans les années 1750 Galiani rejetait le langage obscur et incompréhensible des *filosofi*, la période française est celle de la découverte de l'utilisation de procédés agréables, tels que l'ironie ou la légèreté, susceptibles de mieux véhiculer l'énoncé philosophique. Et en revenant sur sa « manière » de raisonner, le Chevalier Zanobi laisse transparaître l'importance du doute sceptique pour une philosophie pragmatique :

Il ne suffit pas de savoir à quel but on veut mener les choses, il faut savoir les y conduire ; et cette conduite est difficile, puisqu'il s'agit d'éviter toujours les mouvements trop rapides, trop précipités, d'adoucir par des voies courbes l'excessive vitesse de la ligne droite ; [...] Or rien n'est si contraire à l'enthousiasme qui veut tout faire à l'instant, qui ne sait jamais attendre, qui brûle et se dévore d'impatience¹¹⁰⁴.

En condamnant l'enthousiasme – où résonne l'écho de la *Lettre sur l'enthousiasme* de Shaftesbury (1708) – Galiani fait appel à une qualité fondamentale autant pour la recherche philosophique que pour la science politique : la *prudentia*. Si le raisonnement doit être calme, prudent et soucieux des éléments particuliers et généraux, l'action gouvernementale doit suivre les mêmes principes. En ce sens, le scepticisme acquiert une fonction centrale, revenant à freiner le raisonnement enthousiaste, afin d'établir des lois plus justes et pertinentes dans un contexte social précis. La connivence entre philosophie et politique montre également que la recherche passionnée et désintéressée de la vérité n'est pas indissociable d'un but précis et pragmatique : Galiani affirme à propos des hommes qu'« il faut les avoir bien étudiés pour se mêler de les gouverner¹¹⁰⁵ ». Ce passage montre bien l'harmonie entre ces deux champs :

Mais la corvée du sage est de faire du bien aux hommes, et il faut qu'il accomplisse sa destinée. Pour revenir à notre discours, lorsque dans un problème il y a plusieurs inconnues, l'équation devient indéterminée, ou elle appartient à la classe de ces problèmes qu'on appelle *de maximis et de minimis*, et tels en effet sont tous les problèmes politiques. Il s'agit de trouver le plus grand bien possible avec le moindre mal possible. C'est une approximation. Rien en politique ne peut se pousser à l'extrême. Il y a un point, une borne jusqu'à laquelle le bien est plus grand que le mal ; si vous la passez, le mal l'emporte sur le bien¹¹⁰⁶.

¹¹⁰⁴ *Ibid.* p. 550.

¹¹⁰⁵ *Ibid.* p. 384.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 546-547.

L'arithmétique politique suggère la recherche d'un équilibre aussi bien dans le champ des passions humaines que dans celui de l'administration des hommes, un thème déjà développé dans les premiers textes de Galiani : le préambule de l'*Arte del governo* ne présentait-il pas une analyse des passions pouvant aider la science du gouvernement ? Le souci de l'équilibre ne peut qu'impliquer un rejet de toute forme d'excès, y compris dans le domaine politique :

L'édit est trop beau, trop de liberté et trop rapidement donnée, trop de générosité dans le don, trop de choses faites à la fois. Il faut toujours respecter la convalescence d'un malade ; il ne faut pas passer subitement au grand air après un long séjour dans une chambre hermétiquement fermée ; il faut ménager le passage, passage de l'ombre à la lumière. *Nil repente* [ne rien faire soudainement]¹¹⁰⁷.

Galiani critique la libéralisation du commerce des blés en soulignant le besoin d'une certaine prudence et d'un changement graduel des systèmes politiques et économiques. Il réitère ses exhortations en affirmant : « Voilà pourquoi la science politique est si difficile. Voilà pourquoi je ne recommande rien tant que d'éviter les secousses et les mouvements subits¹¹⁰⁸ ». La conclusion des *Dialogues* est claire à ce propos : « Toutes les questions politiques méritent une grande discussion, et il ne faut rien pousser à l'excès¹¹⁰⁹ ».

L'analyse du refus du principe d'autorité et de la place accordée au scepticisme permettent finalement de déchiffrer le sens de l'énigme du philosophe et de l'homme d'État qui doivent savoir que le *tout* est égal à *zéro*. Cette formulation semble moins la marque d'un scepticisme, comme on l'a généralement avancé, que l'expression d'une acceptation du passé, de l'histoire, de la tradition, des autorités, sans pourtant oublier de tenir compte des évolutions. Le besoin de repartir de *zéro* signifie avant tout scruter les circonstances et contextes pour réélaborer des théories. Il s'agit alors moins d'un rejet hautain de toute autorité que d'une appropriation visant à transformer les références de la tradition avec prudence. En affichant cette manière réfléchie et pragmatique de raisonner, Galiani se positionne bien comme un philosophe apte à venir en aide ou à guider le gouvernement, en visant en toute chose l'utilité publique.

L'étude de la représentation du philosophe dans les *Dialogues* a permis de mieux saisir la portée de son rôle pour Galiani. S'il est possible d'affirmer, avec une partie de

¹¹⁰⁷ *Ibid.* p. 569.

¹¹⁰⁸ *Ibid.* p. 586.

¹¹⁰⁹ *Ibid.* p. 612.

l'historiographie¹¹¹⁰, que le séjour parisien permet à l'abbé de se poser en philosophe et d'être reconnu pour tel, il n'en demeure pas moins que, dans les textes napolitains des années 1750, on retrouve déjà les mêmes principes de collaboration entre philosophie et politique tels qu'ils seront exposés dans les années 1770. Il n'y a donc pas une rupture nette ; on remarque une continuité dans le refus du principe d'autorité et dans le scepticisme, ce dernier menant à des réformes modérées. Quant au fait qu'il se proclame « philosophe », il ne faut pas négliger l'importance des dispositifs littéraires, tels que le dialogue et l'ironie, pouvant permettre la mise en scène d'une telle image de soi. La dénomination de philosophe est acceptée par le Napolitain lorsqu'il fixe lui-même les caractéristiques : une fois retournée à Naples, cette autoreprésentation change encore une fois, l'abbé se transformant en « philosophe fou ».

8.3 Naples, années 1770 : « je suis savant, je suis donc fou »

Dans les écrits de Galiani composés en italien lors de la seconde période napolitaine, celle des années 1770, la critique des *filosofi* est toujours présente. Il articule alors la philosophie au thème de la folie tout en recourant à son habituelle ironie : de la comédie théâtrale *Socrate immaginario* (1775) à l'opuscule burlesque sur l'éruption du Vésuve *Spaventosissima descrizione* (1779), l'abbé dépeint effectivement un philosophe dément. Lorsque dans ses mêmes années il s'exclame dans une lettre à Louise d'Épinay : « je suis savant, je suis donc fou¹¹¹¹ », le Napolitain prolonge une idée qu'il développe mieux dans ces deux ouvrages. Pour saisir la complexité de ce rapprochement oscillant entre critique et ironie, il faut remonter aux sources du binôme philosophie/folie.

L'exemple le plus célèbre du lien entre raison et folie est sans doute l'*Éloge de la folie* (1511) où Érasme dénonce la prétention des philosophes – et des hommes en général – de vouloir « tout connaître », tandis qu'ils ne « savent rien de rien »¹¹¹². À la même époque,

¹¹¹⁰ « On voit ainsi très bien qu'avant sa venue à Paris, Galiani n'était qu'un économiste et un intellectuel brillant, mais très timide. Après son départ, en 1769, il est désormais un vrai Philosophes ». Paolo QUINTILI, « Lumières de France... », *op. cit.*, p. 61.

¹¹¹¹ Ferdinando Galiani à Louise d'Épinay (4 septembre 1773), *Correspondance, op. cit.*, vol. IV, p. 60.

¹¹¹² Érasme, *Éloge de la folie* [1511], éd. par Maurice RAT, Paris, Garnier Frères, p. 63 : « Après s'avancent les Philosophes, respectables par la barbe et par le manteau, et qui se déclarent les seuls sages, voyant dans le reste de l'humanité des ombres flottantes [...] Ils ne savent rien de rien et prétendent tout connaître ; ignorants d'eux-mêmes, ils n'aperçoivent même pas le fossé ou la pierre sur leur chemin, soit par fatigue de la vue ou distraction de l'esprit. En attendant ils ont la prétention de bien voir les idées, universaux, formes séparées, éléments premiers, quiddités, eccéités, toute chose si difficile à percevoir qu'elles échappent à Lyncée lui-même. Quel mépris du profane vulgaire, toutes les fois que leurs triangles, carrés, cercles, et toutes autres géométriques figures, emmêlées et confuse comme un labyrinthe, leurs lettres d'alphabet rangées en bataille, jettent aux yeux

Rabelais rapproche quant à lui la folie et la sagesse dans le chapitre XXXVII de *La vie de Gargantua et de Pantagruel* (1532) où le fou possède une sagesse que l'homme « normal » ne peut atteindre. C'est pour cette raison que chaque roi aurait un fou, Triboulet est ainsi celui de Louis XII, puis de François 1^{er}. La littérature de la Renaissance suit cette veine et on retrouve le fou comme sage, et le sage comme fou. Par ailleurs, au XVIII^e siècle cette articulation entre folie et sagesse est également présente chez un auteur comme Jonathan Swift : dans les *Gulliver's Travels* (1726), le thème de la folie est mobilisé afin de poursuivre une satire intellectuelle. La mise en scène de la déraison (notamment dans le chapitre V) rejoint la critique de l'orgueil intellectuel et du culte de l'abstraction. Rabelais et Swift étant mentionnés par le Napolitain, le premier dans des lettres à Madame d'Épinay et le second dans une autre au baron d'Holbach, cela démontre qu'il puise dans cette tradition littéraire et philosophique afin de poursuivre sa critique des *filosofi*.

« Una bestia solenne, io son Filosofo » : la folie philosophique du Socrate immaginario

Le lien entre philosophie et folie constitue le cœur du comique de l'opéra bouffé *Socrate Immaginario*. Cette comédie, coécrite en 1775 par Galiani et le librettiste Giambattista Lorenzi et mise en musique par Paisiello (la première a lieu en octobre de la même année au Teatro Nuovo), met en scène la folie philosophique qui atteint Don Tammario Promontorio da Modugno, un noble de province. La plupart des études portant sur la paternité du *Socrate* concluent à la difficulté de séparer ce qui revient aux deux auteurs, mais nous tâcherons tout de même d'analyser les liens entre philosophie et folie en relation avec la vision des philosophes développée par Galiani. Il s'agit de mieux cerner le rôle qu'il donne à ces derniers tout en l'inscrivant dans le contexte napolitain des années 1770.

De l'intrigue de *Socrate Immaginario* transparaît la volonté de tourner en ridicule le personnage principal, Don Tammario, qui, se croyant l'incarnation de Socrate, est en réalité presque analphabète. Il se considère comme sage parce qu'il imite *ad litteram* la vie et les principes du philosophe : à l'instar de Socrate, il désire par exemple avoir une autre femme en plus de la sienne (Donna Rosa), dont les traits coïncident avec ceux de Xantippe. L'objectif de Don Tammario est, entre autres, de marier sa fille à son barbier, qu'il croit être Platon ; il décide pour cela de consulter le démon de la grotte de son jardin. Face à son délire philosophique, sa famille décide de recourir à un subterfuge pour déjouer sa folie : il se

des ignorants la poudre qui les aveugle ! Certains prédisent aussi l'avenir par les astres, promettent des miracles dépassant ceux de la magie, et ont la chance de trouver des gens pour y croire ».

soumet à l'épreuve de la cigüe, qui est en réalité un somnifère, et à son réveil est guéri de sa *follia*. Parmi les sources d'inspiration de cette pièce comique figure également le Don Quichotte de Cervantes, mentionné dans la préface et dans une lettre envoyée par Galiani à Louise d'Épinay pour l'informer de la création de cette comédie.

Pour Galiani, il n'est pas question de critiquer ici la philosophie pouvant engendrer la folie, selon une idée chère aux humanistes. Par le personnage de Don Tamaro, les auteurs de *Socrate Immaginario* représentent l'helléniste, érudit, historien et poète Saverio Mattei - correspondant du célèbre librettiste Metastasio - très connu dans les milieux intellectuels napolitains. L'opéra bouffe a d'ailleurs été interdit par la censure royale, le roi Ferdinand IV le jugeant notamment *indiscreta* (diffamatoire) parce qu'en référence à une personne réelle. L'analyse de la folie philosophique de *Socrate Immaginario* au regard des autres textes de Galiani révèle toutefois que sa cible n'est pas seulement Saverio Mattei, mais plus généralement un modèle de savant qu'il avait pu observer alors à Naples.

La pièce traite d'un érudit qui se croit philosophe et renvoie ainsi à la confusion des différents types de savants cultivant l'érudition ou les lettres. La critique de l'abbé rejoint celle qu'il adresse aux académiciens, mais aussi aux *filosofi* inutiles parce que seulement préoccupés de spéculations métaphysiques. Don Tamaro, en poussant sa fille à devenir mère et en lui prédisant une descendance de « *Filosofi, mitologi, Istorici, antiquari* » (« Philosophes, mythologues, Historiens et Antiquaires¹¹¹³ »), mêle quatre types de savants se consacrant tous à l'étude de l'Antiquité. La philosophie est ainsi rapprochée d'une démarche d'érudition, fondée sur l'accumulation des connaissances. En effet, la cible principale de la critique, mais non pas la seule, est constituée par la philosophie ancienne. La notice de *Socrate Immaginario* précise que l'intrigue porte sur un homme simple, dont la connaissance « confuse et vulgaire » des vies des philosophes anciens a « bouleversé le cerveau », au point qu'il croit pouvoir restaurer l'ancienne philosophie¹¹¹⁴.

Deux éléments sont alors indissolublement liés : la mauvaise compréhension du savoir et la prétention de rétablir un savoir ancien pourtant devenu inutile. La confusion des connaissances signifie surtout une culture autoréférentielle, non fondée sur une utilisation critique de la raison. Quoique de manière ironique, les auteurs montrent combien la « *Filosofia* » peut être dangereuse si elle n'est pas bien employée. C'est le cas de Don Tamaro qui veut être *filosofo* tout en étant presque analphabète et en ignorant la véritable

¹¹¹³ Michele RAGO (éd. par), *Socrate immaginario... op. cit.*, p. 133.

¹¹¹⁴ *Ibidem*, p. 63. (« Ho cercato in esso trarre la materia del ridicolo da un soggetto quasi somigliante, cioè dal supporre un uomo semplice, che dalla cognizione confusa e volgare delle vite de' Filosofi antichi (come quegli dalle vite de' Cavalieri erranti) abbia stravolto il cervello, sino a credere di poter ristorare l'antica Filosofia »).

démarche de l'examen critique. Le protagoniste ne sait rien de l'action réelle de la philosophie lorsqu'il soutient qu'elle a deux fondements, la musique et la danse, et que les livres sont la honte du genre humain, voire les assassins¹¹¹⁵. La femme de Don Tammaro dévoile le délire de son mari et son ignorance : il sait à peine lire. La réponse de son époux relève à la fois du comique et d'une critique acharnée : il déclare d'être une « *bestia solenne* » (sublime bête) car il est justement « *Filosofo* », en rajoutant que Socrate était un « *asino* » (âne) car il soulevait toujours des interrogations¹¹¹⁶.

La référence à la bestialité est lourde de significations : il ne suffit pas seulement d'imiter la démarche du philosophe grec, mais bien de la comprendre de manière critique. La maïeutique de Socrate, rabaissée par le biais du paradoxe, est conçue comme une absence de connaissance. En interprétant le fait de se questionner comme un signe clair d'ignorance, Don Tammaro montre qu'il est attaché à une démarche dogmatique, et avoue à plusieurs reprises sa « bestialité » : « *Il savio e l'Asino /, son specchi tra loro*¹¹¹⁷ » (« le sage et l'âne /, sont des miroirs l'un pour l'autre »). Les auteurs mettent ici en évidence la mauvaise compréhension de la philosophie ancienne et du rôle du philosophe, tandis que l'association de la bestialité à la philosophie permet de mieux critiquer un idéal de savoir qui ne permet pas aux hommes de s'élever.

La méconnaissance risque aussi d'avoir des répercussions sur la société. Don Tammaro, qui se pose en philosophe sans réellement comprendre les concepts qu'il utilise, ne saisit pas celui de « patrie » : « Les citoyens sont les fils de la Patrie ; et celle-ci vit / dans les fils des fils / nés des fils de ses fils. / Moi je suis Citoyen, / *Ergo* je dois à la Patrie mes fils, / Moi je vis pour elle : et elle vit pour moi »¹¹¹⁸. La répétition du mot « fils » produit un effet de redondance symbolisant celle des doctrines se répétant au fil des siècles sans être soumises à l'action critique de la raison. Don Tammaro annonce ensuite son intention de prendre une deuxième épouse afin d'être un bon citoyen et Donna Rosa affirme alors qu'elle veut un deuxième mari car elle veut s'obliger pour la « *Patria*¹¹¹⁹ ». Le philosophe ainsi que son

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 109. « Due sono i fondamenti / della Filosofia : Musica e Ballo. / Fuggite i libri : questi / Son la vergogna dell'umano genere, / Son gli assassini della vita umana. / Credete a me : la vera / Filosofia è quella d'ingrassare »

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 73 : « Appunto perché sono / Una bestia solenne, io son Filosofo./Chi fu Socrate ? Un asino./ E te lo proverò. Mai non parlava / Costui da sé, ma domandava sempre : / Chiaro segno evidente, / Ch'era una bestia, e non sapeva niente / Ed io maggior mi stimo / Filosofo di lui, per la ragione, / Che ogni qual volta io voglio imitare, / Nemmeno so che cosa domandare ».

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 88. « I cittadini son figli della Patria ; e questa vive / Ne' figli delli figli / Nati dai figli delli figli suoi. / Io son Cittadino, / *Ergo* devo alla Patria i figli miei, / Io per lei vivo : e per me viva lei »

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 101 : « voglio un altro marito anch'io pigliarmi : / Anch'io la Patria mia voglio obbligarmi ».

épouse négligent le caractère politique de ce concept en l'instrumentalisant. La critique glisse alors vers le domaine sociopolitique.

Le comique prend une inflexion plus âpre lorsque Calandrino, serviteur de Don Tamaro, affirme que les « temps sont faibles » et qu'il fait partie des « courtisans » qui tentent avec tous les moyens d'obtenir des récompenses¹¹²⁰. On peut entendre par-là une critique sous-jacente à la faible professionnalisation des activités intellectuelles¹¹²¹ : bien que le pouvoir bourbonien mette en œuvre une politique culturelle ambitieuse¹¹²², l'incapacité de réunir ses projets dans un cadre cohérent et structuré détermine la dispersion des activités savantes. La figure du *sapiente isolato* (savant isolé) caractérise la réalité napolitaine de la fin du *Cinquecento* jusqu'aux premières décennies du *Settecento*¹¹²³. Tandis que, d'un point de vue factuel, cet isolement devient moins net à partir de 1777, la pièce du *Socrate* de 1775 dépeint bien un savant solitaire. N'oublions pas que ce texte est conçu pour le théâtre : Galiani et Lorenzi choisissent un lieu où répandre cette critique d'un *ceto* intellectuel. Le théâtre leur semble ainsi le lieu privilégié pour susciter une discussion autour des problèmes de la société, ce qui peut expliquer celle que Mélanie Traversier désigne comme les ambiguïtés de la censure du *Socrate*¹¹²⁴.

Si dans les années 1750, le *filosofo* est enfermé dans sa tour d'ivoire, qui est avant tout le dogmatisme scolastique, vingt ans plus tard, il est toujours isolé dans sa *filosofica follia* qui l'éloigne du monde. Sans occulter les différences entre deux contextes historico-culturels, les *filosofi* comme les philosophes sont critiqués pour leur tendance à vouloir fixer les idées et réduire ainsi la philosophie à un système figé d'énoncés et de doctrines. De manière générale, Galiani condamne l'absence de relativisme, l'absence d'une pensée ductile apte à s'adapter aux circonstances. Il accuse les savants d'avoir trop pris l'habitude de généraliser, et donc d'appliquer le même principe dans tous les temps et les lieux, sans prendre acte des changements qui ont pu advenir. Lorsque Don Tamaro déclare qu'il veut que tout soit hellénique et que même son chien agite la queue à la manière grecque, on ne peut que

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 124 « siamo cortigiani. / Li tempi sono scarsi, li padroni / Voglion esser grattati... e noi grattiamo ».

¹¹²¹ Elvira CHIOSI, « Le istituzioni accademiche a Napoli », dans *Naples, Rome, Florence, op. cit.*, p. 105-110.

¹¹²² Anna Maria RAO, « Fra amministrazione e politica. Gli ambienti intellettuali napoletani », dans BOUTIER Jean, MARIN Brigitte et ROMANO Antonella (dir.), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Rome, École Française de Rome, 2005, p. 35-88. Ce sera surtout à partir de 1777 que se profile, comme le souligne Anna Maria Rao, un projet de réorganisation des savoirs et des formes de recrutement, ainsi que de laïcisation du travail intellectuel. « Gli ambienti intellettuali napoletani », p. 74.

¹¹²³ Maurizio TORRINI, « Scienze, filosofia e tradizione galileiana in Europa nel Mezzogiorno d'Italia », dans *Galileo e Napoli, op.cit.*, p. LII-LVI. ; voir également Giuseppe GALASSO, « Scienze, istituzioni... » *ibid.*

¹¹²⁴ Mélanie TRAVERSIER, « De l'érudition à l'expertise... », *op. cit.* p. 29.

repenser aux reproches formulés quelques années auparavant à l'encontre des physiocrates voulant appliquer leurs théories économiques de manière universelle.

La critique porte donc davantage sur la façon dont est utilisée la philosophie. La pièce se conclut sur la guérison de Don Tammaro – qui avait pris un somnifère en croyant qu'il s'agissait de la cigüe – et lorsqu'il se réveille, le personnage abandonne toute velléité d'incarner Socrate, annonçant lui-même son éloignement de la philosophie ancienne. Toutefois, lorsqu'il invite ses amis à devenir tous ensemble des « *filosofi moderni* », il fait à nouveau une fixation sur la volonté-d'être coûte que coûte *filosofo*.

Une philosophie pour l'hôpital des « Incurabili »

L'opuscule *Spaventosissima descrizione* (1779) portant sur l'éruption du Vésuve est à nouveau l'occasion pour Galiani de s'en prendre aux *filosofi*. Rappelons que l'abbé se déguise dans cet écrit en Onofrio Galeota, le modeste et étrange poète et philosophe napolitain, en imitant ses tournures satiriques et son registre linguistique simpliste. Sous les traits d'un « *poeta et filosofo all'impronto* », l'abbé se moque des autres *filosofi* tout au long de la *Spaventosissima descrizione*, en dénonçant l'exagération des faits et les interprétations des événements sur des bases irrationnelles ou inexactes. Cette autoreprésentation ironique d'un *filosofo* en visant d'autres, revient souvent sous sa plume depuis ses écrits de jeunesse. Toutefois, Galiani ne s'en prenant pas ici aux maîtres de la scolastique, mais bien aux « *Filosofi moderni* », il nous donne l'occasion de saisir avec plus de précision son idéal philosophique et les fonctions qu'il attribue à la philosophie.

Dans la *Spaventosissima descrizione*, Galiani ironise sur les systèmes philosophiques modernes qui se substituent aux anciens. Plus précisément, il est question d'une « secte » des *filosofi* :

Maintenant une nouvelle secte de Filosofi est sortie, qui ont inventé une certaine chose qu'ils appellent électricité, et ils nous laissent pas vivre avec cette sainte électricité, car tout doit être électricité, tel que moi aussi je deviens fou¹¹²⁵.

La folie est ici générée par la redondance d'un principe précis : l'électricité. Alors qu'au début du siècle, elle constituait une simple curiosité de la nature encore inexploquée,

¹¹²⁵ *Spaventosissima descrizione...*, *op. cit.*, p. 11. (« Adesso poi è uscita una nuova setta di Filosofi che s'hanno inventata una certa cosa che la chiamano elettricità, e non ci lasciano vivere con questa santa elettricità, perché tutto ha da essere elettricità che io pure ci vado in pazzia »).

dans les décennies qui suivent ce principe fait l'objet de nombreuses expérimentations, sur la base des théories newtoniennes. L'électricité constitue effectivement l'un des développements majeurs de la physique expérimentale, ses démonstrations devenant aussi des distractions mondaines, à la portée d'un public plus vaste¹¹²⁶. Ces innovations scientifiques s'accompagnent d'un discours sur la grandeur des sciences et de l'humanité, en mesure de disposer à son gré des forces de la nature. Or, l'enthousiasme provoqué par cette découverte est tourné en ridicule par Galiani, qui recourt pour cela au style burlesque :

Il y a plus. Si un amoureux donne un baiser à la main de l'amoureuse, et si celle-ci l'apprécie beaucoup, ils disent [i.e les *filosofi*] que c'est un flux électrique amoureux, qui coulait par la moelle de l'amoureux et que, et qu'avec le choc du baiser il a sauté et, poursuivant, il coule par la moelle de l'amoureuse, et que l'une se charge, et l'autre se décharge, et ils montrent une certaine bouteille pleine de limaille de fer, qui fait l'expérience, et charge, et décharge selon leur goût. Ça c'est une philosophie à envoyer aux Incurables¹¹²⁷.

Ainsi Galiani feint-il de devenir fou à cause d'une philosophie qui mériterait d'être envoyée à l'hôpital des Incurables : il récuse une fois de plus l'erreur et la prétention de vouloir expliquer tout par un seul principe, en l'occurrence l'électricité, en l'étendant à tous les domaines sans pour autant considérer son application particulière, notamment dans les sciences. Cette critique rejoint celle qu'il avait adressée aux physiocrates, et d'une certaine manière aux Encyclopédistes, et qui portait sur l'élaboration de systèmes généraux et universels sur la base d'un seul principe et sur leur prétention à l'exhaustivité. Ainsi peut-on soutenir que les doctrines métaphysiques ou scolastiques ne sont pas davantage visées que les théorisations modernes. Galiani se concentre sur une critique plus profonde, qui s'exerce sur un élément commun à toutes les orientations prises par les philosophes anciens ou modernes, épicuriens ou stoïciens, encyclopédistes ou physiocrates. La folie est celle de la redondance d'un seul principe, susceptible de provoquer la cristallisation des idées et la fixation d'un système dogmatique et absolu.

¹¹²⁶ Isaac BENGUIGUI, *Théories électriques du XVIII^e siècle. Correspondance entre l'abbé Nollet (1700-1770) et le physicien genevois Jean Jallabert (1712-1768)*, Genève, Georg, 1984.

¹¹²⁷ *Spaventosissima descrizione*, p. 12. (« C'è di più. Se un innamorato bacia la mano dell'innamorata, e quella ci ha gusto assai, dicono, che è fluido elettrico amoroso, che scorreva per le midolle dell'innamorato, e che colla botta di quel bacio ha saltato, e passa a scorrere per le midolle dell'innamorata, e che una si carica, e l'altro si scarica, e mostrano una certa bottiglia piena di limatura di ferro, che fa l'esperienza, e carica, e scarica a gusto loro. Questa è una Filosofia da mandare all'Incurabili »).

* * *

Les écrits de Galiani, quelles que soient les périodes de leur rédaction, accordent une attention particulière au rôle du philosophe et de la philosophie. De sa jeunesse napolitaine, en passant par l'expérience parisienne et jusqu'au retour à Naples, l'abbé ne cesse de penser, de définir et redéfinir la fonction sociale et politique du philosophe. Il ne soulève pas seulement des réflexions théoriques, mais travaille à une représentation de soi qui n'est pas dépourvue de contradictions. Tout en se présentant comme un « philosophe » dans les *Dialogues sur le commerce des blés* et dans sa correspondance avec Louise d'Épinay, Galiani prend ses distances avec ce statut. S'il est philosophe, c'est en raison de son exercice critique de la raison et du caractère agréable, mondain et enjoué qu'il confère à la philosophie. Il rejette surtout toute forme de distinction sociale qui accompagnerait l'acquisition du titre de philosophe, celui-ci demeurant avant tout un homme parmi les hommes.

Certes, *filosofo* et philosophe ont des traits propres à leur appartenance à deux contextes culturels différents (Naples et Paris), mais la critique de Galiani contre les premiers présente des éléments communs avec les raisons qui le conduisent à prendre ses distances avec les seconds. Les recherches qui ont souligné un changement radical de Galiani une fois arrivé à Paris où il se transformerait en philosophe, ont négligé les critiques qu'il adresse aux (physiocrates et aux Encyclopédistes) au sujet de leur propension à généraliser leurs principes. Les textes napolitains et parisiens témoignent de la même préoccupation, celle d'éviter de tomber dans un nouveau dogmatisme, une *doxa* définie une fois pour toutes. Peu importe alors qu'il s'agisse de *filosofi* napolitains ou de philosophes français, peu importe qu'ils soient anciens ou modernes : le risque de pratiquer une philosophie faisant d'un principe particulier le fondement de tout un système, est commun à tous. Et si Galiani se représente et se proclame philosophe, c'est aussi pour mieux exercer sa critique envers ce type de savant.

Si l'abbé se montre si exigeant envers ceux qui font étalage de leur statut de philosophe, c'est qu'il accorde une importance centrale à la philosophie. Elle doit constituer la base de toute action gouvernementale : l'homme d'État et le philosophe devant marcher d'un même pas et collaborer ensemble. Galiani élargit ainsi les horizons et les définitions du travail philosophique, et se représente en philosophe-homme, en penseur soucieux de mettre la philosophie au service du gouvernement et de l'État. À l'attitude ésotérique du philosophe solitaire et éloigné du monde, Galiani oppose le comportement exotérique d'un philosophe ayant pour devoir de s'intéresser aux réformes publiques. Parallèlement, et c'est là toute son

originalité, Ferdinando Galiani ne se lasse pas de dévoiler les difficultés et les limites du travail philosophique ; ce qui le conduit à se présenter en philosophe sceptique et même atteint d'un grain de folie. Avec l'ironie qui accompagne toujours sa démarche, ce Napolitain qui hante, avec la même aisance, cénacles des *filosofi* italiens et salons des philosophes français, tout en critiquant leurs travers et en se distinguant d'eux, n'est vraiment pas philosophe à se laisser aisément définir.

Conclusion

L'homme le plus profond, le plus pénétrant et peut-être aussi le plus malpropre de son siècle – il était beaucoup plus profond que Voltaire et, par conséquent, beaucoup plus silencieux¹¹²⁸.

Ainsi Nietzsche, évoquant Ferdinando Galiani, mêle-t-il des sentiments d'admiration et de dégoût : deux aspects contradictoires fréquents sous la plume de bien d'autres commentateurs. Il semble comprendre les silences du Napolitain qui, à la différence de Voltaire, n'a pas eu une production philosophique et littéraire pléthorique. Pourtant, l'abbé « silencieux », quand il avait l'occasions de s'exprimer, n'a eu de cesse de désorienter ses lecteurs, suscitant en eux à la fois trouble et fascination et ne se lassant pas de se présenter comme un individu double, comme deux personnes « pétries ensemble ». N'affirme-t-il pas dans les *Dialogues sur le commerce des blés*, en faisant écho à Machiavel, que le « grand homme doit réunir des qualités opposés, extrêmes, presque impossibles à accoupler »¹¹²⁹ ?

L'étude qui s'achève a montré l'importance d'analyser cette ambivalence mais aussi de s'en affranchir. Il a fallu faire de même en dépassant une série de problématiques visant à définir de manière péremptoire et figée la figure de Ferdinando Galiani. En nous éloignant des lieux communs historiographiques, il nous a été possible d'apporter notre contribution à des sujets qui ont fait débat, tels sa filiation intellectuelle avec la France ou avec l'Italie, ou encore la nature de son appartenance au courant des Lumières et des divergences qu'il a exprimées à son égard. Il s'est agi ici de suivre le cheminement de sa pensée philosophique, sans vouloir à tout prix y trouver une cohérence, de faire également confiance au désordre de ses écrits, à la « selva » de sa production, ainsi qu'aux déclarations mêmes du Napolitain, en courant le risque d'être nous-même désorientée. Et si l'idée de Benedetto Croce selon laquelle Galiani « *non fu un filosofo* » n'a pas été retenue, nous avons toutefois, à plusieurs reprises, questionné sa pensée à propos de l'abbé : « *pensieri, questi, pensati sul serio o scherzi*¹¹³⁰ ? ». En confrontant constamment écrits et échanges épistolaires, afin de saisir la nature réelle de ses conceptions et positionnements, en prenant acte de son ironie et en l'interrogeant, en

¹¹²⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, 1883, dans *Opere*, Giorgio COLLI et Mazzino MONTANARI, Milano, 1968, vol. VI, chap. II, p. 34.

¹¹²⁹ Ferdinando GALIANI, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 548.

¹¹³⁰ Benedetto CROCE, *Il pensiero dell'abate Galiani*, op. cit., p. 400.

s'efforçant de rechercher les raisons de ses mensonges, s'est dessinée l'image d'un philosophe-homme ; une image qu'il a lui-même élaborée, imprégnée de profondeur et d'intelligence, mais aussi de paradoxes et de faiblesses. Cette étude s'est donc attachée à souligner la complexité de l'itinéraire intellectuel de Galiani pour en comprendre aussi bien les traits saillants que les contradictions, d'autant plus vives parfois qu'il tente d'appliquer la philosophie aux problèmes de la société. La distinction opérée ici entre discours et pratiques/représentations a permis de démontrer son inscription dans les débats contemporains via l'attention accordée aux problématiques des Lumières ; elle aussi abouti à démontrer sa volonté de se construire une place au sein de cette société, par ses fonctions politiques et par la philosophie.

La première partie de notre travail a permis de parcourir la vocation « pragmatique » de ce philosophe, qui tente d'intégrer l'homme et ses passions à la réalité sociale. En respectant l'aspect fragmentaire de sa production – afin d'éviter toute surinterprétation –, une approche diachronique a été privilégiée, de Naples à Paris pour revenir ensuite à Naples, en étudiant les sujets qui ont poussé Galiani à prendre la plume, qu'il ait eu ou non l'ambition d'être publié. Dans ces textes, la nécessité de saper les préjugés et de s'adonner à la quête de la « vérité » s'accompagne toujours – bien que d'une manière différente dans la totalité des sources analysées – d'un regard attentif aux problèmes des contextes socioculturels variés dans lesquels il a vécu.

L'étude de la jeunesse napolitaine a permis de nuancer les interprétations dépréciatives de l'activité de l'abbé durant cette période. Qu'il s'agisse de l'amour, des mythes ou des superstitions, ces thèmes ont pour lui une dimension métropolitaine importante¹¹³¹. Si l'analyse de la passion amoureuse montrait déjà la nécessité de s'éloigner d'une idée édulcorée de celle-ci, afin de mieux l'intégrer dans la société, loin de tout excès passionnel, c'est surtout dans la critique des fables, et plus précisément dans le rejet du mythe de l'âge d'or, que commence à s'exprimer son désir de contribuer à la transformation des structures sociales du royaume, notamment dans le domaine économique. Par ailleurs, ses idées sur la religion vont de pair avec cette attente : la « vraie religion », selon Galiani, est dépouillée de tout sentiment de crainte et est parfaitement conciliable avec les intérêts de la société ; elle repose sur une foi intime, équilibrée et rationnelle, qui puise ses racines dans le pouvoir de la

¹¹³¹ En cela le cas de Galiani illustre bien ce que Paolo Casini a montré : la culture littéraire, philosophique et scientifique a exercé une influence profonde sur l'élaboration des réformes politiques en Italie au XVIII^e siècle. Paolo CASINI, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'Illuminismo*, Bari, Laterza, 1994.

raison. La tonalité parfois pessimiste de son propos sur les passions humaines, témoigne du besoin de réformer davantage les hommes, de les guider dans ce travail d'abandon du faux, pour leur permettre d'accéder au bonheur et de contribuer à l'« utilité publique ». Saisir la nature humaine signifie faciliter le gouvernement des hommes.

Taxé de paresseux, Galiani n'est pas réfugié dans une « *operosità erudito-letteraria*¹¹³² » stérile ou superficielle. L'œuvre *Della moneta* est, bien sûr, la réalisation la plus importante de ces années du fait du sujet abordé et de ses répercussions directes dans le domaine de l'économie politique. Sa genèse et sa composition puisent leurs racines dans ces textes inachevés, dans ces brouillons et dans ces discours académiques que nous avons étudiés sous le prisme de la vocation « pragmatique » de Galiani. Lorsque Giuseppe Galasso invitait à se pencher sur cette production philosophico-littéraire négligée par l'historiographie, il faisait l'hypothèse que, dès sa jeunesse, l'auteur de *Della moneta* s'était intéressé aux problèmes sociaux du royaume de Charles de Bourbon.

Le départ pour Paris coïncide avec la maturité intellectuelle du Napolitain, qui occupe dans la capitale une fonction diplomatique importante. La fréquentation des philosophes dans les salons parisiens lui permet de faire étalage de ses vastes connaissances, tout en enrichissant son bagage intellectuel. Toutefois, les thèmes analysés pour ces années 1760 et 1770, l'opinion, l'éducation et la religion, ne contredisent pas la thèse, théorisée par l'historiographie, de ruptures brusques entre la jeunesse napolitaine et la « période française », puis entre cette dernière et la seconde période napolitaine¹¹³³. L'évolution de certaines idées, comme ses théories sur l'éducation ou ses considérations sur la « nature » révèle combien la notion de prudence prend pour lui de l'importance dans le domaine politique. Sur ce thème, le Napolitain s'éloigne des philosophes, ces derniers prônant souvent des changements plus radicaux. Or cette attitude prudente de Galiani a été interprétée comme sceptique. Et pourtant l'abbé s'exclamait dans un de ces textes inédits, et pour une fois sans aucune ironie, « pénible scepticisme¹¹³⁴ ! ». L'élargissement des sources nous a en effet permis de découvrir un Galiani qui ne cesse pas de rechercher la « vérité ». S'il ne se lasse pas de recommander une certaine prudence à l'égard de toute réforme, c'est parce qu'il craint tout bouleversement de l'ordre social, lui préférant un changement progressif et graduel.

¹¹³² Luciano GUERCI, *Opere, op. cit.*, p. XLI.

¹¹³³ Nous nous limitons à signaler, parmi les études les plus récentes, l'avis de Paolo QUINTILI « Lumières d'Italie... », *op. cit.* et de Paolo AMODIO, *Il disincanto del bonheur...op., cit.*

¹¹³⁴ Ferdinando GALIANI, *De l'opinion, op. cit.*, p. 147.

Inscrire Galiani dans son siècle a également impliqué de le suivre dans la construction de sa trajectoire intellectuelle : en explorant la mise en place de ses stratégies, notamment celles mises en œuvre dans l'élaboration de représentations de soi, nous avons montré à quel point Ferdinando Galiani entendait s'affirmer, se faire connaître et être apprécié, particulièrement des cercles mondains parisiens. Là encore, l'objectif a été de considérer ses agissements à Naples et à Paris, ce qui a permis de remarquer un comportement parfois ambivalent à l'égard de la construction de sa carrière. Tout en se proclamant le défenseur de la « vérité », Galiani recourt souvent à la tromperie et à des multiples stratagèmes afin de promouvoir sa carrière. On le voit cacher son nom sous l'anonymat ou sous un pseudonyme, en s'adaptant aux circonstances dans lesquelles il se trouve impliqué. Si le fait de masquer son identité à l'époque des Lumières, oscille entre protection et divertissement, chez Galiani cette pratique est à mettre en rapport avec ses préoccupations au sujet de la réception de ses ouvrages. Il en use en fonction de leur succès et des critiques qu'ils soulèvent. Ce jeu subtil avec l'anonymat et la revendication de paternité d'un texte, ainsi qu'avec les incertitudes que cela laisse planer dans le public, a fortement contribué à accroître sa célébrité et à élargir son réseau de relations dans les milieux intellectuels européens.

L'étude de la sociabilité de Galiani *via* ses relations épistolaires, a dévoilé d'autres inquiétudes, comme celle d'être isolé. L'inépuisable activité épistolaire du Napolitain, qui a toujours frappé l'historiographie du fait qu'elle contredit son esprit « paresseux », peut donc être expliquée à la lumière du but principal qu'il s'est assigné : obtenir, dès son plus jeune âge, une reconnaissance symbolique autant que matérielle. Les limites entre les intérêts personnels et l'amitié sont, à ce sujet, très floues, les motivations se croisant et se superposant. Tout en prenant des postures de philosophe cynique, désinvolte et indifférent envers toute sorte d'attachement, l'abbé fascine ainsi ses correspondants, qui ne se lassent pas de le rechercher malgré ses silences, de le solliciter à écrire, de s'amuser avec sa verve et d'être charmés par la profondeur de ses réflexions. A tel point que la mise en avant fréquente de sa « paresse » apparaît comme un nouveau stratagème : conscient de l'originalité de sa pensée et de sa représentation de soi en philosophe cynique, Galiani viserait à créer l'attente, en aiguillonnant la curiosité de ses amis. Cet esprit fort dévoile pourtant des faiblesses, comme cela ressort de la correspondance avec Louise d'Épinay : celle-ci étant relativement bien exploitée, nous l'avons étudiée parallèlement à d'autres échanges épistolaires. L'analyse du lien amical entre le Napolitain et la Parisienne, sous le prisme d'une relation moins hiérarchique de celle que l'historiographie retient, a permis d'entrevoir la peur de perdre sa lointaine amie, que Galiani essaie de cacher sous le voile de l'ironie. Louise d'Épinay incarne

en effet le « beau monde » de la capitale, où l'abbé avait pu briller et connaître cet esprit de légèreté qu'il utilise dans ses dialogues.

Le choix d'un genre littéraire plutôt qu'un autre n'est bien sûr pas anodin et Galiani le montre bien. Alors que dans ses textes italiens il préfère utiliser la forme du traité ou de l'opuscule burlesque, lorsqu'il s'exprime en français, il opte pour le dialogue, qui lui offre une gamme variée d'occasions de faire preuve d'ironie. En assimilant et en réélaborant ce paradigme français, Galiani apporte à ce modèle des éléments originaux, reconnus et appréciés par les philosophes : à savoir une touche de naturel et de spontanéité typique des codes socioculturels italiens. L'analyse de ce jeu d'appropriation culturelle et de transfert entre les codes a montré le processus complexe d'enrichissement qui est en œuvre au XVIII^e siècle. Si Galiani aime tant à vanter sa parfaite maîtrise de ce genre, c'est aussi en raison de son succès dans les salons. Son statut d'étranger, son accent napolitain, sa touche de spontanéité et ses talents de conteurs ont fait de lui un « plaisant abbé » très recherché. Brillant et spirituel en société, il pouvait affirmer son originalité en révélant ses talents d'écrivain.

Cette gaieté imprègne également sa philosophie ; une philosophie qui doit être claire et agréable dans son expression ainsi qu'utile dans ses fonctions. Rebuté par l'attitude ésotérique du savant solitaire et replié sur soi, Galiani prône un philosophe-homme soucieux de se mettre au service de l'État. L'ambiguïté de son jeu de prise et de déprise du statut du philosophe, témoigne de l'importance qu'il accorde à ce statut, qu'il ne cesse de redéfinir dans sa manière de se comporter et d'agir. Lorsqu'il s'éloigne des *filosofi* de Naples, tout en se proclamant « philosophe » à Paris, Galiani élabore une représentation de soi qui lui permet d'exercer sa critique envers ce type de savant, sur un ton léger et agréable. En réalité, il critique autant le modèle qu'il observe à Naples que celui qu'il côtoie à Paris. Le philosophe ayant la responsabilité d'aider le gouvernement, il n'y a rien de plus dangereux qu'une pensée dogmatique faisant d'un principe particulier le fondement d'un système commun à tous les lieux et à tous les temps.

Au terme de cette recherche il apparaît que Galiani représente un modèle de ce que Stéphane Van Damme nomme un « philosophe sans philosophie » : l'absence de celle-ci consiste dans son caractère asystématique et dans sa dissémination dans des textes hétérogènes ; elle se manifeste dans ses pratiques et sans aucune ambition de se donner une forme précise. Mais la formule de Van Damme n'est pas seulement à entendre dans le sens qu'il a établi : si Galiani est « un philosophe sans philosophie », il l'est aussi car il

est « silencieux », comme Nietzsche l'a remarqué. De la même manière qu'il attendait en silence dans un angle du salon en attendant de prendre la parole et fasciner ses auditeurs il ne prend la plume que pour s'impliquer dans des combats dont les enjeux, économiques, politiques et sociaux, sortent du champ clos de la pensée abstraite et spéculative.

Si cette thèse a ainsi éclairé des aspects méconnus de la pensée et de la production philosophico-littéraire de Galiani, il n'a pas été possible d'approfondir certains aspects pourtant importants. Il reste effectivement à étudier l'intégralité de sa volumineuse correspondance, dont une partie importante demeure manuscrite dans les archives de la *Società Napoletana Storia Patria*. Giuseppe Galasso avait d'ailleurs déjà appelé de ses vœux une édition critique de ces échanges épistolaires permettant de saisir de manière systématique la variété et la richesse de ses réseaux. L'analyse partielle réalisée ici montre à quel point il est important d'en reconstituer la structure et d'en restituer toute la dimension européenne. Une meilleure connaissance des épistoliers avec lesquels l'abbé est en contact – philosophes, hommes de lettres, érudits, scientifiques ou encore diplomates – permettrait notamment de mieux cerner l'ouverture de Naples, aux dynamiques européennes, ainsi que son intégration, par le biais de philosophes cosmopolites, à l'Europe des Lumières. Signalons à ce propos que parmi eux, il se trouve un nombre important de correspondants russes qui ont connu l'abbé suite à sa publication des *Dialogues sur le commerce des blés* et qui sont entrés en contact avec lui en nouant par la suite des relations diplomatiques.

Par ailleurs, les liens de Galiani avec le monde anglo-saxon demeurent également à étudier. Ses textes font souvent référence à des auteurs tels qu'Alexander Pope, Milton ou encore Addison. Le rapport avec Jonathan Swift, évoqué au sujet de la conception ironique du binôme savants/fous, mériterait aussi d'être creusé, notamment sur la différence entre l'« esprit » français et l'« humour » anglais, Galiani s'en étant peut-être inspiré. Nous ne savons presque rien du séjour de six mois à Londres de l'abbé Galiani en 1765, si ce n'est qu'il est resté chez le napolitain Domenico Caracciolo, ce dernier le remplaçant en 1769 dans les fonctions de Secrétaire de l'ambassade napolitaine à Paris. Si Galiani exprime, dans ses lettres à Tanucci, un sentiment d'insatisfaction à l'égard des Anglais et de leurs mœurs, il serait intéressant de dépasser ces affirmations, pour étudier l'influence des sources anglaises dans sa pensée, donnant ainsi de l'épaisseur à sa dimension européenne.

En dernier lieu, comparer les aventures cosmopolites d'autres intellectuels italiens en France durant le dix-huitième siècle – de l'abbé Antonio Conti en passant par Cesare Beccaria, Alessandro Verri ou Goldoni, jusqu'au cas le plus célèbre de Casanova –

permettrait de mieux saisir les trajectoires individuelles et les dimensions collectives de ces déplacements transnationaux. Au-delà de l'hétérogénéité de leurs itinéraires, il s'agirait de comprendre leur adaptation à un contexte socioculturel différent et les dynamiques complexes des phénomènes d'appropriation culturelle que cela entraîne. Tandis que l'abbé Galiani regrette Paris dès son retour à Naples, Beccaria, éminent représentant des Lumières italiennes, auteur de *Dei delitti e delle pene*, ne partage un tel enthousiasme et désire rentrer le plus rapidement à Milan. Des analyses comparées permettraient ainsi une meilleure connaissance des filiations culturelles entre la France et l'Italie.