

« Et cet état fragile et vil » : Fragilité et *caring attitude* chez Giacomo Leopardi

Silvia Ricca



Pour citer cet article

Silvia Ricca, « « Et cet état fragile et vil » : Fragilité et *caring attitude* chez Giacomo Leopardi », *Fabula / Les colloques*, « Le care avant le care. Pour une littérature du care », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document8234.php>, article mis en ligne le 18 Juillet 2022, consulté le 15 Décembre 2025

« Et cet état fragile et vil » : Fragilité et *caring attitude* chez Giacomo Leopardi

Silvia Ricca

Entre nous et l'enfer ou le ciel il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile.
(Blaise Pascal)

S'il existe un écrivain dans l'histoire de la littérature italienne que l'on peut définir comme le précurseur d'une éthique du *care*, cet écrivain est bien Giacomo Leopardi. Célèbre poète et philosophe de la première moitié du xix^e siècle, Leopardi doit sa formation intellectuelle principalement à la tradition italienne et française des moralistes et aux penseurs des Lumières. Mais il n'exclut point de la morale les émotions et les sentiments. Ses observations des passions humaines traversent en effet toutes les étapes de sa pensée, jusqu'au développement d'une « morale de la fragilité¹ » fondée à la fois sur le secours mutuel et la reconnaissance d'une vulnérabilité constitutive de l'être humain. Fortement ancrée dans la fragilité humaine que le philosophe a engagée depuis son plus jeune âge, la vulnérabilité s'énonce comme concept expliquant toutes sortes de fragilités liées à l'existence. Ces notions, quasi évocatrices avant la lettre de l'éthique du *care*, nous encouragent ainsi à orienter notre étude de l'univers conceptuel et sémantique de Leopardi sous le signe de cette nouvelle voix de l'éthique contemporaine. Nous nous proposons donc de retracer brièvement les étapes principales de la philosophie du poète en nous intéressant de plus près à l'idée de vulnérabilité dans une perspective d'abord anthropologique, puis éthico-sociale.

La force de la faiblesse. Pour une anthropologie initiale de la vulnérabilité

C'est au sein de l'étude des passions humaines et notamment au prisme du phénomène de la compassion que, chez Leopardi, prend forme ce que nous pouvons aisément désigner comme « une anthropologie de la vulnérabilité ». Dans

¹ Chiara Fenoglio, *Leopardi moralista*, Venezia, Marsilio, 2020. p. 16 sq. (nous traduisons).

le *Zibaldone*, immense carnet de réflexions sur les sujets les plus divers rédigé entre 1817 et 1832, Leopardi élabore un système philosophique qui suppose une « science des sentiments² » où la souffrance et la douleur ont une priorité ontologique, et une « science de l'homme » (Z, 53) qui se range initialement du côté des plus faibles, puis, dans la phase finale de sa pensée, du côté de l'humanité tout entière, fragile et vulnérable face à la Nature. La réflexion sur l'anthropologie de la vulnérabilité se construit ainsi de manière progressive. Elle se déploie en deux étapes, que l'on peut attribuer à deux concepts emblématiques du *care* : la première est associée à une » vulnérabilité délimitée à des catégories différenciées », la seconde à une « vulnérabilité constitutive » des êtres humains³.

Dans cette étude graduelle de la vulnérabilité, il n'est pas rare que Leopardi s'intéresse aux conditions de faiblesse et de fragilité dans la perspective de son anthropologie de la compassion ou de la pitié⁴. C'est à partir précisément d'une annotation sur la faiblesse, indiquée à la page 108 de son *Zibaldone* comme « la chose la plus aimable du monde », que Leopardi décrit les facteurs déclenchant la compassion : la démarche chancelante d'un enfant « avec une expression d'impuissance », une « belle femme souffrante et affaiblie » ou encore la vue de « quelque effort accompli par une femme que la faiblesse de son sexe rend vain ». Quelques pages plus loin, il développe ce lien entre faiblesse, impuissance et compassion à la faveur d'une idée de secours plus explicite : « En voyant un enfant, une femme, un vieillard s'essayer en vain à faire une chose que leur faiblesse les empêche de mener à bien, il est impossible que vous n'éprouviez pas de la compassion et ne recherchiez pas, si faire se peut, à les aider » (Z, 196).

² Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, tr. fr. Bertrand Schefer, Paris, Éditions Allia, 2003, p. 53 du manuscrit autographe. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront indiquées entre parenthèses dans le corps du texte par le sigle Z, suivi du numéro de la page du manuscrit autographe.

³ Voir Pascale Molinier, Patricia Paperman, Sandra Laugier « Introduction. Qu'est-ce que le *care*? », dans Pascale Molinier, Patricia Paperman, Sandra Laugier (dir.), *Qu'est-ce-que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot & Rivage, « Petite Biblio Payot Essai », 2021 [2009], p. 29.

⁴ Bien que Leopardi s'exprime en termes de compassion, il sera opportun de rappeler que « la théorie du *care* ne vise pas à situer la pitié et la compassion ou la bienveillance comme vertus subsidiaires adoucissant une conception froide des relations sociales » (Sandra Laugier, « L'éthique du *care* et la compassion comme compétence », dans Pauline Bégué et Zona Zarić (dir.), *Soin et compassion. Un nouveau paradigme pour la philosophie politique?*, Paris, Hermann éditeur, coll. « Psychanalyse », 2021, p. 121). Voir aussi Patricia Paperman, « Pour un monde sans pitié », *Revue du MAUSS*, vol. 32, no 2, 2008, p. 267-283). Aussi faudra-t-il considérer le contexte dans lequel s'inscrit la pensée de Leopardi, finalement assez proche des théories des sentiments moraux du XVIII^e siècle et surtout de Rousseau, qui fait de ces vertus les fondements de son système anthropologique et moral (voir, à ce sujet, Silvia Ricca, « La seule vertu naturelle : la pitié chez Rousseau et Leopardi », dans Alviera Bussotti, Valerio Camarotto et Silvia Ricca (dir.), *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento*, Roma, Sapienza Università Editrice, coll. « Studi umanistici », 2019, p. 61-73). Au niveau lexical, il sera également opportun de préciser que Leopardi dépouille de toute connotation religieuse les mots de *compassion* et de *pitié*, employés généralement de manière synonymique dans la prose, où l'on constate aussi une nette prédominance de *compassion* par rapport à *pitié*. On rappelle enfin que Leopardi emploie les mots *faiblesse*, *fragilité* et *impuissance* au lieu de *vulnérable* ou *vulnérabilité*. Pour des considérations plus approfondies sur l'emploi de *compassion* et *pitié*, voir Novella Bellucci, Franco D'Intino et Stefano Gensini (dir.), *Lessico Leopardiano* 2014, Roma, Sapienza Università Editrice, coll. « Studi umanistici », 2014, p. 117-123.

De même que ceux qui montrent leur impuissance à se libérer de quelque douleur ou malheur⁵, les femmes, les enfants, les personnes âgées deviennent ainsi des objets de compassion en raison de leur faiblesse. Cette faiblesse, leur « témoin » juge qu'ils n'en sont pas responsables⁶ et qu'elle relève d'une condition première de fragilité déterminée par une souffrance ou pouvant ouvrir à une souffrance. Mais, dans ce mouvement, encore faut-il que le « témoin » soit en mesure de reconnaître la faiblesse d'autrui : seul un « individu fort et magnanime » est capable de compatir « naturellement et sans effort » (Z, 941)⁷. Dans sa phénoménologie de la compassion, Leopardi insiste alors sur un point capital, qui est aussi très important dans la perspective du *care* : l'asymétrie entre la force du sujet compatissant et la faiblesse de l'« objet pitoyable » digne de compassion (Z, 940).

Définie par contraste avec la force du « témoin », la faiblesse de l'objet possède paradoxalement une force supérieure, capable de séduire celle de son « témoin » au point même que ce dernier en arrive à se « prosterner », se « soumettre » et se « sacrifier » devant elle (Z, 108). En ce sens, l'objet de la pitié se présente comme un objet interprété comme faible par un sujet fort. Dans ce cadre, il en va de soi que les « faibles » ne sont pas capables de compatir. Leopardi le précise dans une longue pensée qu'il rédige en août 1823, durant une période qui marque un tournant de sa théorie de la compassion, où l'on peut aussi apercevoir l'idée d'une société dont le principal objet est de répondre aux besoins des plus vulnérables :

L'homme faible, et qui a toujours besoin des grands ou des menus services qui se reçoivent et se rendent dans la société, et qui en constituent le principal objet, ou ce à quoi devrait principalement servir la commune association des hommes, n'est jamais ou que très peu enclin à aider autrui, et il le fait rarement voire ne le fait jamais, ou alors du bout des doigts, même quand il le peut, et même à l'égard des hommes plus faibles et plus nécessiteux que lui [trad. mod.] (Z, 3272).

Ces quelques passages tirés du *Zibaldone* méritent notre attention pour deux raisons. D'une part, car il est possible d'y constater un certain parallélisme et une certaine proximité avec le processus du *care* énoncé par Joan Tronto. Alors que la première étape de ce processus, le *caring about* (« se soucier de »), implique la

⁵ Voir Z, 164.

⁶ Cet aspect paraît essentiel pour que le sujet puisse éprouver de la compassion envers l'objet pitoyable. Leopardi s'approprie ici un thème aristotélicien très présent dans la littérature antique, celui de la souffrance imméritée, qu'il transpose en non-responsabilité de l'objet face à sa propre condition de faiblesse.

⁷ Comme le soutient Rousseau dans l'*Émile*, seule une âme forte qui dispose d'un excès de puissance, voire de « surabondance de vie », est capable de compatir (Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », tome iv, 1969, p. 552). De même, et dans le sillage de la tradition moraliste, Leopardi conçoit le binôme force-faiblesse au prisme de la quantité d'amour de soi (ou d'amour-propre) et d'égoïsme présents en chaque être, laquelle varie selon le genre, l'âge et la condition physique. L'approfondissement de ces gradations d'amour-propre est mis au point dans ce que lui-même désigne comme sa « *teoria del piacere* » (théorie du plaisir ou de l'amour-propre), qui apparaît comme un élément structurant de son anthropologie. Voir à ce propos Philippe Audegean, *Leopardi. Les Petites Œuvres morales*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2012, p. 27-35, et Giacomo Leopardi, *La Théorie du plaisir*, tr. fr. J. Gayraud, Paris, Allia, 1994.

reconnaissance à la fois de la nécessité d'un *care* et de l'existence d'un besoin pour lequel il faudra évaluer la possibilité d'apporter une réponse, l'étape suivante, le *taking care of* (« prendre en charge »), implique de reconnaître que l'on peut agir pour traiter les besoins non satisfaits d'une autre personne. La troisième phase du processus, le *care giving* (« prendre soin »), est la réponse matérielle à ce besoin ; la quatrième, le *care receiving* (« recevoir le soin »), concerne enfin la réaction au soin⁸. Or chez Leopardi, le mouvement de la compassion repose sur le binôme force-faiblesse, sans pour autant qu'il suggère une distinction entre puissants et moins puissants selon des lignes sociales et sociétales de force comme chez Tronto. Pour l'un comme pour l'autre, la reconnaissance de l'existence d'un besoin demeure la première phase du processus ; mais, chez Leopardi, celle-ci suppose la force de celui qui observe la faiblesse d'autrui. En vertu de cette force, ce dernier est effectivement en mesure de se soucier d'autrui et d'agir pour lui. De plus, chez le philosophe italien, la phase du « prendre soin » comprend l'étape de sa « prise en charge ».

Il est toutefois symptomatique de remarquer que Leopardi ne s'intéresse pas aux actions morales proprement dites, celles qui relèvent de la compassion au sein de la société. L'étape consistant à « recevoir le soin » est d'ailleurs absente du processus de la pitié énoncé par l'auteur du *Zibaldone*, pour qui seules les notions de « bienfaisance », « venir en aide », « apporter secours » ou encore « intérêt d'autrui » — des idées, de nos jours, évocatrices de la notion du *care* — renvoient à l'exercice de la compassion⁹. Ainsi, l'occasion de « pouvoir agir directement, de faire le bien, de substituer l'action à l'inaction, de donner corps à ses sentiments » (Z, 98) n'est, pour Leopardi, qu'une conséquence effective, voire habituelle, de la possibilité même de la compassion. On pourrait alors lui reprocher de séparer la pratique de la disposition. Au contraire, si l'activité de « prendre soin » est fondamentalement liée au fait psychique de « se soucier de » — comme le souligne Virginia Held¹⁰ —, il n'en reste pas moins que, selon la philosophie du poète, il est d'abord indispensable de valoriser le plan ontologique de la pitié, c'est-à-dire son mode d'existence, en analysant les dispositions qui rendent l'être humain capable de ce sentiment et les objets pitoyables qui transforment le sujet en sujet compatissant. Aussi, dans la perspective de Leopardi, ne peut-on pas lire le *care* comme un « prolongement de la compassion¹¹ », mais plutôt comme un de ses modes. Mieux : la compassion serait

⁸ Voir Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. de Hervé Maury, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Philosophie pratique », 2009, p. 147-149.

⁹ Concernant les notions qui renvoient à la sphère de la compassion, nous signalons également le réseau de champs sémantiques évoqué par le mot « compassion » dans le « Fichier » à la page 2109 de l'édition française du *Zibaldone*.

¹⁰ Virginia Held, *The Ethics of Care*, New York, Oxford University Press, 2006, cité par Fabienne Brugère, *L'éthique du « care »*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2021 [2011], p. 50.

¹¹ Joan Tronto, *op. cit.*, p. 217.

le mécanisme sensible nécessaire sur lequel reposent les actions pour le bien-être d'autrui.

D'autre part, dans ces passages du *Zibaldone*, on constate un autre élément commun aux théories du *care* : à ce stade initial, l'anthropologie de Leopardi repose en effet sur une « vulnérabilité délimitée à des catégories différenciées¹² ». D'où des réflexions sur la faiblesse orientées principalement vers les catégories des enfants, des petits animaux¹³ et des femmes, ces dernières étant désignées comme « genre fragile » dès les premiers poèmes. On le voit, par exemple, dans les *canzoni rifiutate* (chansons rejetées) de 1819¹⁴, dans lesquelles Leopardi dénonce avec fermeté la mort prématurée de deux jeunes femmes considérées comme des victimes innocentes d'une vulnérabilité à la fois existentielle (à cause d'un corps bien plus fragile et vulnérable que celui des hommes) et spécifique (car cibles de potentielles violences physiques)¹⁵. Par là, le poète souligne la fragilité biologique mais aussi sociale et culturelle des femmes, et entame sa réflexion sur la fragilité des êtres. De la même manière, en 1823, lorsqu'il dresse un tableau plus détaillé des « forts » et des « faibles » à la suite de sa théorie des gradations de l'amour-propre, les femmes font figure d'exceptions. Si les enfants sont tous faibles de naissance et, dans la plupart des cas, deviennent forts en grandissant, les femmes demeurent les individus les plus faibles « par nature », indépendamment des circonstances¹⁶.

Pour ce poète-philosophe du xix^e siècle — tout comme on le retrouve par la suite dans l'éthique du *care* de Virginia Held décrite par Fabienne Brugère —, on ne se soucie donc pas d'un « être rempli de puissance ». On porte en revanche « attention à un autrui vulnérable, dont la vie et le corps sont menacés ou peu viables¹⁷ ». Bien que Leopardi ne s'arrête pas sur la dimension de dépendance qu'implique la vulnérabilité¹⁸, il n'en reste pas moins que la relation entre le sujet fort et compatissant et l'objet faible et pitoyable n'est pas celle d'une réciprocité entre égaux. Le modèle de la vulnérabilité, que le poète rencontre à ce stade de son raisonnement, repose en fait sur des relations asymétriques entre un individu dans

¹² Voir *supra*, note 3.

¹³ Voir *infra*, note 23.

¹⁴ Il s'agit de « Nella morte di una donna fatta trucidare col suo portato dal corruttore per mano ed arte di un chirurgo » (Sur la mort d'une femme que son séducteur a fait truquer, elle et son rejeton, par la main et l'art d'un chirurgien) et « Per una donna inferma di malattia lunga e mortale » (Pour une femme souffrant d'une maladie longue et mortelle). Les titres des deux poèmes sont traduits par nos soins. Le syntagme « *gener frale* » est employé au vers 42 de « Nella morte di una donna ».

¹⁵ À propos de ces deux chansons, voir l'étude de Novella Bellucci, *Il « gener frale »*. *Saggi leopardiani*, Venezia, Marsilio, coll. « Testi e studi leopardiani », 2010, p. 131-145.

¹⁶ Voir Z, 3281 : « [...] les femmes étant par nature plus faibles de corps et de tempérament, et par conséquent plus timides, ayant donc besoin de l'aide d'autrui plus que les hommes, sont généralement et naturellement moins enclines que les hommes à la compassion et à la bienfaisance. » Contrairement à ce à quoi on pourrait s'attendre dans la perspective des éthiques du *care*, on pourrait apercevoir dans cette pensée de 1823 une inégalité de genre où les femmes seraient exclues de toute morale.

¹⁷ Fabienne Brugère, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸ Voir *ibid.*, p. 64 sq.

le besoin et un autre être humain capable de voir ce besoin et d'y répondre. Pour Leopardi comme pour Robert Goodin, « dans le modèle de la vulnérabilité, le fondement moral spécifique des relations tient en effet à la vulnérabilité de l'un et aux actions de l'autre, le premier occupant une position — voire une condition existentielle selon Leopardi — qui lui permet de rencontrer les besoins du second¹⁹ ».

À cet égard, il nous importe de constater une autre proximité avec les éthiques du *care* : de même que celles-ci s'interrogent sur les possibles abus du pouvoir au sein de cette relation asymétrique, Leopardi s'intéresse aux raisons qui font que l'individu fort n'abuse pas de sa force pour vaincre la faiblesse de l'autre. Pour lui, c'est grâce à la « délicate attention de la nature », qui rend la faiblesse par elle-même « naturellement charmante et aimable » (Z, 3554), que la force des uns ne les porte pas à dominer la faiblesse des autres²⁰. L'amabilité de la faiblesse demeure ainsi le fil conducteur de son anthropologie de la vulnérabilité. Souligné dès avril 1820, ce lien entre faiblesse et amabilité, puis entre amabilité et compassion, est longuement exploré par le philosophe au sein de son étude du système de la nature et de ce que lui-même désigne comme sa « théorie du plaisir » ou de l'amour-propre²¹. En 1829, à quelques pages seulement de la fin du *Zibaldone*, il en vient encore à poser ce nouvel axiome : « [...] il semble que la nature ait donné l'amabilité à la faiblesse comme une sorte d'aide et de défense » (Z, 4520), afin que les plus forts ne nuisent pas aux plus faibles. Cette sorte de protection spontanée repose à la fois sur le plaisir que l'amour-propre tire de la faiblesse d'autrui et sur une inclination par laquelle les contraires s'attirent naturellement :

Faiblesse aimable aux yeux du plus fort (comme la force aux yeux du faible, le mâle aux yeux de la femelle). Là-dessus est fondée en grande partie la tendresse naturelle des parents envers leurs enfants, qui, chez les animaux, prend fin tout à fait quand la faiblesse disparaît. Amabilité des enfants aux yeux des hommes, des femelles aux yeux des mâles, des petits animaux fragiles (oiseaux, etc.), de tout ce (y compris les plantes) en quoi le sens ou l'imagination perçoit une idée de tendresse, de faiblesse, d'infériorité, etc. Même la maladie, la pâleur; le malheur enfin, etc., etc., et tout ce qui est objet de compassion, peut se ramener à cela. La compassion est source d'amour, etc., etc. (Z, 4504).

Deux éléments de ce passage doivent retenir notre attention. Le premier concerne ce que Martha Nussbaum nomme « *the species boundary*²² » (« la frontière de

¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

²⁰ Leopardi reprend probablement l'idée initiale de Lucrèce, selon qui la faiblesse des enfants et des femmes a inspiré la nécessité de les protéger (*De la nature*, V, vv. 1017-1027), qu'on retrouve également chez Rousseau, légèrement modifiée (*Émile*, *op. cit.*, p. 82-83).

²¹ Voir *supra*, note 7.

²² Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought : the Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 317.

l'espèce »). Alors que la plupart des théoriciens de l'émotion restent en deçà de cette frontière, Leopardi la franchit et se rapproche ainsi, une fois de plus, des récentes éthiques du *care*. En ce sens, son analyse ne se limite pas seulement aux formes animales de vulnérabilité²³ : elle atteint aussi les formes environnementales à travers des éléments naturels comme les plantes²⁴. Ces deux formes de vulnérabilité peuvent alors constituer des objets pitoyables en raison de leur petite taille, puisqu'elles donnent une impression de faiblesse et d'impuissance.

Le deuxième élément qui se révèle important pour comprendre le dernier point de notre analyse concerne le rapprochement final entre la compassion et l'amour²⁵. Dans ce rapprochement accessible grâce à la faiblesse et l'amabilité²⁶, l'amour apparaît comme une forme de souci de l'autre, voire de l'intérêt qu'on lui porte et qui est lui-même, pour Leopardi, une forme d'amour²⁷. Or, ce lien entre compassion et amour peut renvoyer à une idée de préoccupation et d'attention envers autrui : s'il est vrai qu'aimer, c'est vouloir le bien de quelqu'un²⁸, c'est lorsqu'on porte secours à l'objet souffrant qu'on lui procure du bien en prenant soin de ses souffrances, ou encore en l'empêchant de souffrir dans la mesure de nos capacités.

« Le lien nécessaire de toute société » : une possible idée de *caring attitude* avant la lettre

Cette nouvelle dimension de la compassion prend une plus vaste envergure dans la phase finale de la pensée de Leopardi, placée à l'enseigne d'un amour compassionnel et solidaire qui s'étend à tous les êtres humains. Il s'agit d'une compassion généralisante, voire universalisante²⁹, ayant pour objet tous les êtres en état de souffrance : « Non seulement le genre humain, mais tous les animaux.

²³ À propos de la fragilité des animaux chez Leopardi, voir notamment Z, 211; Z, 281 ; Z, 3555. Pour une lecture des observations de Leopardi au sujet des animaux qui inspirent de la compassion, nous renvoyons à Antonio Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 140-144.

²⁴ Voir notamment la description d'un « jardin peuplé de plantes, d'herbes et de fleurs [...] en l'état de *souffrance* » que Leopardi brosse aux pages 4175-4177 du *Zibaldone* (l'italique est dans le texte).

²⁵ Ce rapprochement apparaît très tôt dans la pensée de Leopardi. Sous sa forme poétique, il culmine sans doute dans le récit inaugural des *Petites Œuvres morales*, l'« Histoire du genre humain » (1824), où la célèbre figure de l'Amour céleste se distingue précisément des autres dieux par sa pitié.

²⁶ « Chez l'individu fort mais en même temps magnanime, écrit Leopardi en 1821, le sentiment de sa propre force engendre sans effort et naturellement un sentiment pour la faiblesse d'autrui et donc aussi *un certain penchant pour aimer et une certaine faculté de ressentir ce qui est aimable* » (Z, 941, l'italique est dans le texte).

²⁷ Voir Z, 3599-3600.

²⁸ Pour mieux saisir le rapprochement entre amour et compassion, nous renvoyons à la définition aristotélicienne de l'amitié (*Rhétorique*, II, 4, 1380b 35-37).

Non seulement les animaux, mais tous les autres êtres à leur manière. Non seulement les individus, mais les espèces, les genres, les règnes, les globes, les systèmes, les mondes » (Z, 4175). À ce stade ultime de son raisonnement, Leopardi considère désormais tout et tous comme des victimes innocentes de la Nature qui, « [...] mère/par le sang, mauvaise mère par le cœur³⁰ », réserve à ses enfants un « état fragile et vil³¹ », vulnérable et fini : au lieu de se soucier d'eux, elle les livre à une vie de souffrance.

Une théorie morale ancrée dans cette philosophie ne sera donc nullement structurée par le modèle traditionnel du soin, celui de la relation mère-enfant, tel que nous pouvons le trouver dans certains courants maternalistes du *care*. Néanmoins, dans cette forme de compassion généralisante qui, face à la Nature impitoyable, n'englobe pas moins les forts que les faibles et que Leopardi considère finalement dans une perspective morale et sociale, on peut apercevoir l'idée d'une « *caring attitude* » considérée comme une « façon — pour reprendre les mots de Fabienne Brugère — de renouveler le problème du lien social par l'attention aux autres, le “prendre soin”, le “soin mutuel”, la sollicitude ou le souci des autres³² ».

Au premier rang des développements qui ont marqué la réflexion de Leopardi sur cette idée de soin mutuel figurent les pages du *Zibaldone* datées de 1823 et consacrées à un profond décryptage des passions sociales. À la faveur d'une comparaison entre les sociétés humaines et celle que la nature a destinée « à des animaux très inférieurs à nous » et qui a toujours été « parfaite en son genre » (Z, 3777), Leopardi démontre le « véritable but » de toute union sociale : « [...] celui de se venir mutuellement en aide pour faire face aux besoins [...] surtout lorsque ces besoins [...] requièrent le concours de plusieurs individus, comme lorsqu'il s'agit de se défendre contre des animaux hostiles » (Z, 3778). Or, à l'inverse des sociétés naturelles, la société en tant que produit humain est loin d'être « parfaite », contrairement à ce que croit « l'interprétation générale » (Z, 3773). Elle porte au contraire « à son comble l'inégalité » parmi ses membres et rend les individus « dissemblables » (Z, 3810) autant au niveau social qu'au niveau physique et moral, car elle détruit « l'élément, le moyen, le nœud, le lien nécessaire de toute société, c'est-à-dire l'égalité et la parité réciproque des individus qui la composent » (Z, 3778). Au fondement du secours mutuel se trouve donc un principe d'égalité, par

²⁹ Dans ce contexte précis et concernant le sentiment de compassion, on préfère employer l'adjectif « universalisante » plutôt qu'« universaliste », qu'on emprunte à Joan Tronto, *Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du care*, dans Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, nouvelle édition augmentée, Paris, EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2020, p. 76.

³⁰ Giacomo Leopardi, « Le Genêt ou la fleur du désert », *Chants*, xxxiv, vv. 124-125, in *Chants/Canti*, tr. fr. Michel Orcel, Paris, Garnier-Flammarion, 2005. Dorénavant indiqué par « Le Genêt », suivi du numéro des vers.

³¹ *Ibid.*, v. 117.

³² Fabienne Brugère, *op. cit.*, p. 3.

lequel les individus se reconnaissent comme des semblables face aux besoins et aux dangers. Mais quelle est donc la nature de ce principe ?

Ce principe d'égalité et de parité réciproque est énoncé plus clairement à mesure que Leopardi développe l'idée d'une « vulnérabilité constitutive » des êtres où, pour ainsi dire, chaque individu est « le récipiendaire³³ » d'un amour compatissant. Leopardi est formel : l'égalité relève d'un principe de similitude qui consiste à reconnaître en la vulnérabilité de l'autre ma propre vulnérabilité³⁴. En termes de structure sociale et dans la perspective du *care*, il sera toutefois opportun de souligner une différence importante entre les théories du *care* et celle de Leopardi. Comme l'a montré Fabienne Brugère, pour les éthiques du *care* la vulnérabilité détruit « le mythe selon lequel nous sommes des citoyens immédiatement égaux, rationnels et autonomes³⁵ ». Leopardi, quant à lui, reconnaît qu'une communauté égalitaire suppose la vulnérabilité des êtres. Il s'agit pour lui d'une égalité existentielle qui n'est pas seulement sociale, mais qui est tout aussi nécessaire à l'établissement d'une communauté solidaire et compassionnelle. Cela se comprend encore mieux dans « Le Gênet ou la fleur du désert », son ultime poème rédigé en 1836, où le poète semble tenter de répondre — sans aucune nuance politique³⁶ — à une des questions fondamentales des récentes éthiques du *care* : comment récréer une communauté que suppose l'égalité et y instaurer de la mutualité et de la réciprocité ?³⁷

Dans la troisième strophe du chant³⁸, que les spécialistes s'accordent à définir comme une synthèse poético-idéologique de la philosophie morale du poète, Leopardi évoque en effet la possibilité de rétablir une « *social catena*³⁹ », un véritable lien social pouvant resserrer les hommes dans une « solidarité affective⁴⁰ » : ce lien

³³ Pascale Molinier, Patricia Paperman, Sandra Laugier, *op. cit.*, p. 29.

³⁴ Dès les *canti pisano-recanatesi* (chants composés entre Pise et Recanati, ville d'origine de Leopardi, de 1828 à 1830), le poète réfléchit plus précisément à la finitude des êtres comme trait partagé relevant de la caducité de la beauté et de la jeunesse. Surtout, il indique que la compassion « qui concerne celui qui n'est plus » nous rappelle que nous sommes tous des êtres vulnérables (voir Z, 4277-4278). D'autre part, selon une lecture possible de la pitié aristotélicienne que propose Martin Rueff, éprouver de la pitié revient déjà à faire l'épreuve de la mortalité, car « l'exposition à cette mortalité comme fond même de la finitude permet l'identification » (Martin Rueff, *Foudroyante pitié. Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Paris, Mimésis, coll. « L'esprit des signes », 2018, p. 23). C'est par cette vulnérabilité commune et partagée que la compassion se porte donc garante d'un principe de similitude.

³⁵ Fabienne Brugère, *op. cit.*, p. 80.

³⁶ Dans le système philosophique de Leopardi, les sciences de la morale et de la politique demeurent toujours séparées (voir Chiara Fenoglio, *op. cit.*, p. 15-16). Persuadé de l'imperfection de tout régime politique, Leopardi affirme dès 1821 que « même le gouvernement le plus étudié, le mieux organisé, le plus parfaitement philosophique, sera toujours rongé d'imperfection » (Z, 572) et sera toujours incompatible avec le « bien commun », soit la « raison d'être » d'une collectivité ou d'une société (voir Z, 546-547). À ce sujet, voir également Chiara Fenoglio, « Dal Bonum commune alla Social catena », dans *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli xviii e xix*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008, p. 119-131.

³⁷ Voir Fabienne Brugère, *op. cit.*, p. 80.

³⁸ « Le Genêt », vv. 110-157.

³⁹ *Idid.*, v. 149.

sera l'expression d'un « réel et vif secours » entre les individus « dans le cycle des dangers et les angoisses/de la guerre commune⁴¹ ». Pour ce faire, il est nécessaire que les hommes agissent comme les animaux en société — ainsi que Leopardi l'avait constaté dans ses observations de 1823 évoquées plus haut — et qu'ils prennent conscience que le véritable ennemi à combattre dans cette guerre qui les oppose les uns aux autres se trouve à l'extérieur de la « famille humaine » (Z, 2766). Au lieu de se juger à tort comme les responsables de leur douleur et de leur souffrance, les individus devraient oser reconnaître en la Nature la seule « coupable » du « mal qui fut notre partage⁴² », ainsi que la seule responsable des dangers de la vie⁴³ liés à des causes existentielles et environnementales qui rendent la condition humaine si fragile et si précaire.

Au nom de cette vérité première qu'est la vulnérabilité comme condition existentielle, il est alors possible non seulement de reconnaître en chaque homme mon semblable⁴⁴ et, en compatissant à son sort qui est aussi le *mien*, de l'aimer d'un « amour vrai⁴⁵ », mais aussi, puisque le principal objet de toute « commune association des hommes » est de répondre aux besoins des plus vulnérables⁴⁶, d'en prendre soin. Car, comme le dit Emmanuel Levinas, « seul un je vulnérable peut aimer son prochain⁴⁷ ». Cette reconnaissance d'une « vulnérabilité commune mais unique⁴⁸ », objet ultime de la compassion chez Leopardi, est alors ce qui rétablit la parité réciproque des individus en société, c'est-à-dire « l'élément, le moyen, le nœud, le lien nécessaire » (Z, 3778) de toute communauté tel qu'il fut à l'origine⁴⁹. Ainsi, mettant la fragilité au cœur de la morale, Leopardi propose, en dernière analyse, une philosophie capable d'apporter une réponse — au moins poétique — à la vulnérabilité du réel, tout en laissant aux individus et aux sociétés du xix^e siècle le soin de traduire cette morale en pratique.

⁴⁰ Pour ce syntagme, nous renvoyons à Umberto Bosco, *Titanismo e pietà in Giacomo Leopardi e altri studi leopardiani*, Roma, Bonacci, 1957, p. 53.

⁴¹ « Le Genêt », vv. 116-117.

⁴² « Le Genêt », v. 123 et vv. 116-117.

⁴³ *Ibid.*, vv. 133-134.

⁴⁴ Cet aspect est déjà présent chez Rousseau, pour qui Émile ne sera en mesure de s'intéresser à la souffrance d'autrui, et par là de comprendre ce que signifie le fait de se retrouver dans une semblable situation de souffrance, que lorsqu'il comprendra la vulnérabilité qui le lie aux autres, c'est-à-dire « ce qu'il y a de commun » entre lui et les autres (Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome v, 1995, p. 395).

⁴⁵ « Le Genêt », v. 132.

⁴⁶ Voir la page 3272 du *Zibaldone* citée plus haut.

⁴⁷ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui arrive à l'idée*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1982, p. 145.

⁴⁸ Cette expression est de Paul Audi, *L'empire de la compassion*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », 2011, p. 19.

⁴⁹ Voir « Le Genêt », vv. 147-149.

Nous ne saurions conclure cette étude préliminaire du *care* avant le *care* chez Leopardi sans une ultime observation concernant le lien entre « la justice et la pitié⁵⁰ » que le poète évoque à la fin de la troisième strophe du « Genêt ». En rappelant qu'un sentiment de pitié — donc au sens d'une forme areligieuse d'amour attentionné envers les autres — peut être fondateur des liens humains et sociaux dans une communauté solidaire et compatissante, Leopardi tente non seulement de rétablir les sentiments moraux dans la sphère éthique et de fonder un lien social à la fois juste et compassionnel⁵¹, mais il souhaite aussi que les vertus sociales aient « d'autres racines » que les « fables orgueilleuses⁵² » : « la justice et la pitié » devront être fondées non pas sur des vérités métaphysiques ou théologiques, mais sur une prise de conscience universelle de l'extrême fragilité et vulnérabilité humaines. Pour prolonger la pensée de Leopardi dans la perspective du *care*⁵³, on peut alors associer cette prise de conscience à une condition humaine d'interdépendance, qui sera justifiée parce qu'elle s'appuiera sur une juste cause : celle de s'entraider et de se conforter mutuellement dans la lutte inégale contre la Nature, ainsi que Leopardi, par la voix de Plotin, le rappelle à Porphyre dans l'antépénultième dialogue des *Petites Œuvres morales* :

Vivons, Porphyre, consolons-nous ensemble et ne refusons pas de nous charger de la part de malheur que le destin nous a assignée comme à tout représentant de notre espèce. Veillons à nous tenir compagnie, à nous encourager mutuellement, et à nous prêter main-forte pour accomplir le mieux possible la tâche ingrate de l'existence, qui sans doute pour nous sera brève⁵⁴.

⁵⁰ « Le Genêt », v. 153. Si l'on considère la relation de compatibilité ou d'incompatibilité entre le *care* et la justice telle qu'elle est présentée dans certaines théories (voir Joan Tronto, *op. cit.* p. 217-218), cette ultime remarque montre encore combien la pensée de Leopardi non seulement s'inscrit dans un dialogue continu avec la morale des Lumières, mais est aussi étroitement liée aux problématiques soulevées un siècle et demi plus tard par les éthiques du *care*. Suivant l'analyse de Tronto sur les transformations de la morale au xviiie siècle (*ibid.*, p. 56 *sq.*), nous pouvons aussi suggérer que la dernière théorie morale de Leopardi relève autant des « morales contextuelles » que d'une « morale universaliste ». Cette lecture exigerait toutefois un approfondissement.

⁵¹ Selon Tronto, le *care* ne peut en effet « s'épanouir que dans une société juste, pluraliste et démocratique » (*ibid.*, p. 211).

⁵² Voir « Le Genêt », vv. 151-154.

⁵³ Pour la notion d'*interdépendance*, voir Joan Tronto, *op. cit.* p. 212-215.

⁵⁴ Giacomo Leopardi, « Dialogue de Plotin et de Porphyre », dans *Petites œuvres morales*, tr. fr. Joël Gayraud, Paris, Éditions Allia, 1993, p. 227.

PLAN

- [La force de la faiblesse. Pour une anthropologie initiale de la vulnérabilité](#)
- [« Le lien nécessaire de toute société » : une possible idée de caring attitude avant la lettre](#)

AUTEUR

Silvia Ricca

[Voir ses autres contributions](#)