

De l'illusion vraie Entretien avec Antonio Negri autour de Leopardi

Antoine Boisclair and Jean-François Bourgeault

Number 12, Spring 2007

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/429ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (print)

1920-8812 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boisclair, A. & Bourgeault, J.-F. (2007). De l'illusion vraie : entretien avec Antonio Negri autour de Leopardi. *Contre-jour*, (12), 167–176.

De l'illusion vraie

Entretien avec Antonio Negri autour de Leopardi

préparé par Antoine Boisclair et
Jean-François Bourgeault

Penseur mondialement connu pour ses ouvrages sur l'héritage du marxisme (La Classe ouvrière contre l'État, 1978 ; Marx au-delà de Marx, 1979), sur Spinoza (L'Anomalie sauvage. Puissance et Pouvoir chez Spinoza, 1983 ; Spinoza subversif, 1994) ou plus largement sur la politique contemporaine (Empire, 2000 ; Multitude, 2004, tous deux écrits en collaboration avec Michael Hardt), Antonio Negri est également l'auteur d'un ouvrage imposant sur Leopardi : Lent genêt. Essai sur l'ontologie de Giacomo Leopardi. Publié à l'origine en 1987, ce livre a été traduit récemment en français par Nathalie Gailius et Giorgio Passerone. Lors d'un passage à Montréal en avril 2006, Antonio Negri a accepté de répondre à nos questions sur sa lecture de Leopardi.

*

Contre-jour : Dans *Lent genêt. Essai sur l'ontologie de Giacomo Leopardi*, vous évoquez différentes étapes intellectuelles que le poète italien a traversées : après avoir vécu vers 1818 ce que vous nommez une « catastrophe de la mémoire », période durant laquelle il déplore notamment la coupure entre l'Italie moderne et son passé glorieux, Leopardi aurait développé une pensée matérialiste ouvrant vers un horizon éthique et « anti-dialectique ». Votre livre peut en ce sens être lu comme une biographie intellectuelle, mais à la différence de la majorité des lecteurs de Leopardi, vous évitez de mettre l'accent sur les éléments strictement biographiques (handicaps physiques, échecs amoureux, problèmes financiers, etc.). Dans la mesure où la pensée de Leopardi est indissociable de l'expérience, tant d'un point de vue collectif qu'individuel, a-t-on selon vous trop souvent tendance à lire Leopardi sous un angle biographique ?

Antonio Negri : Ce que vous soulignez est certainement exact : on a tendance à lire Leopardi dans une perspective purement biographique, en réduisant son parcours intellectuel à ses expériences personnelles extrêmement tristes. On le fait pour l'exalter en tant que poète romantique, ou bien pour isoler la puissance poétique et la résonance collective de son expression théorique (et politique). Cette seconde avenue est celle qu'avait empruntée (en faisant tant de ravages) Benedetto Croce — qui entendait réduire la poésie de Leopardi à l'idylle, à la complaisance, à l'expression solitaire d'une expérience qui ne devenait poétique qu'en étant esthétique et littéraire, précieuse et intime. Il faut aller au-delà de telles réductions — en fait politiques — qui prétendent être biographiques. Mon essai *Lent genêt* est un effort pour échapper à ces mystifications. L'expérience biographique de Leopardi est évidemment prise en compte. Il s'agit néanmoins d'une expérience non pas idyllique mais résolument *classique* : l'événement d'une auto-édification. Le « classique » s'isole toujours du reste du monde, il prend avec celui-ci ses distances, bien entendu, mais pour le réassumer, dans un rapport qui se veut paradigmatique et hégémonique. Il y a un important aspect antique et exemplaire dans

l'œuvre de Leopardi : il expose sa propre histoire comme de l'intérieur d'un paradigme, à la manière antique ; mais il y a aussi un très important aspect contemporain (et une aspiration à l'hégémonie artistique et politique) dans la poétique de Leopardi : la déconstruction de son époque, visant à faire émerger *une voix*, une voix qui serait de manière indiscernable à la fois la sienne et une lecture de son époque et des conflits de son temps. Je pense que pour comprendre Leopardi il faut lire *ensemble* le *Zibaldone*, les œuvres en prose *et aussi* la poésie, les idylles comme les compositions poétiques plus amples : c'est ce que j'ai tenté de faire afin d'élaborer une image de Leopardi qui corresponde non pas à une expérience solitaire, mais à un vivre, certes singulier, mais essentiellement collectif et historique. Cette correspondance est fondamentale.

C.-j. : Le refus d'envisager la logique ou la science comme une solution à la dialectique hégélienne, de même que la recherche dans les classiques d'une origine du sens et d'un moyen de transformer l'histoire font selon vous de Hölderlin un proche parent de Leopardi. Pourtant, comme vous le soulignez avec justesse, Leopardi ne cherche pas tant à renouveler les mythes qu'à déployer la mythologie comme « contenu de l'expérience pratique ». « Au fantastique hölderlinien », dites-vous, Leopardi « oppose la souffrance du vrai », à la « verticalité de l'univers poétique », il oppose « l'horizon multiple de la connaissance métaphysique ». Ce passage de la verticalité à l'horizontalité (celle du matérialisme et de l'éthique) ne devrait-il pas plutôt nous inciter à établir des rapprochements avec le parcours de Baudelaire, qui dans les *Fleurs du mal* se mesure, lui aussi, à différentes formes d'illusions et contribue à extraire la poésie de la morale pour l'orienter davantage vers l'éthique ?

A. N. : Il se peut que l'hypothèse que vous proposez soit vraie : le passage de la verticalité à l'horizontalité devrait nous mettre en état de comparer la pensée et l'œuvre poétique de Leopardi à celles de Baudelaire plus qu'à celles des grands iconoclastes (Hölderlin et Rimbaud) du XIX^e siècle. Mais

la difficulté que j'éprouve à aller dans le sens que vous proposez tient au fait que je considère Baudelaire déjà comme un *contemporain* tandis que l'horizontalité des thèmes léopardiens se fonde encore sur la *modernité*. La force de Leopardi gît précisément dans ce passage — de la province italienne vers le centre de l'Europe, d'une modernité castrée par la crise de l'histoire humaniste et de la pensée italienne (c'est-à-dire depuis le Concile de Trente) vers le contemporain. Pour affirmer ce contemporain, il nous fallait arriver, traverser la métaphysique moderne, découvrir l'élément ontologique, cette *éthique commune* que seul le contemporain nous aura révélé. J'ai déjà écrit un texte dans lequel je rapproche Spinoza et Leopardi (*Spinoza subversif*) : j'y établis justement une analogie avec le processus qui conduit de l'*autre modernité* spinozienne à l'horizontalité éthique du commun léopardien. Un parcours de ce type ne serait sûrement pas descriptible dans les mêmes termes ni imputable poétiquement à Baudelaire : Walter Benjamin l'avait parfaitement compris.

C.-j. : Dans votre chapitre intitulé « La trame du sens », vous évoquez comment la pensée matérialiste que Leopardi développe dans le *Zibaldone* est héritière en partie de la tradition italienne, de Machiavel, de l'Arioste, de Giordano Bruno ou encore de Galilée. L'intérêt pour la Rome antique et la langue italienne, entre autres choses, confirment à quel point l'œuvre de Leopardi est ancrée dans la culture italienne. En ouverture de votre livre, vous insistez cependant sur le caractère profondément européen de cette œuvre. À cet égard, si l'Allemagne et la France s'avèrent des références constantes dans son œuvre, Leopardi semble moins en phase avec le romantisme anglais et la tradition empiriste. L'Europe de Leopardi comprenait-elle également l'univers anglo-saxon ?

A. N. : D'un certain point de vue, il faudrait répondre non : l'Europe de Leopardi ne comprend pas l'univers anglo-saxon. Toutefois l'empirisme philosophique anglo-saxon a été très important en Italie dans la renaissance philosophique et politique italienne aux XVIII^e et XIX^e

siècles, comme l'a été le romantisme anglais pour la poésie italienne à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles. Le peu de réformes capitalistes qui avaient été mises en œuvre en Italie, dans les grandes régions du Nord, étaient étroitement liées aux expériences du capitalisme anglais. Leopardi distille cette expérience lorsque, sortant du monde provincial des domaines pontificaux, il se rend à Milan, dans la terre de ces Beccaria, Verri et Cattaneo qui avaient si profondément médité l'empirisme anglo-saxon. Cela dit, il convient de souligner que Leopardi vit encore sur l'axe Allemagne-Italie, Nord-Sud, qui est un élément central de sa propre expérience théorique. C'est l'axe qui domine la pensée italienne, du Moyen Âge à toute la modernité. En outre, n'oublions pas que l'atmosphère politique est semblable en Italie et en Allemagne, de la fin du XVIII^e siècle à la première moitié du XIX^e : ni l'Italie ni l'Allemagne ne sont encore des nations, ni l'Italie ni l'Allemagne ne possèdent, aux dires de Hegel et de Leopardi, « un temple et une métaphysique ». Ce climat joue un rôle essentiel dans la réflexion philosophique et politique de Leopardi. N'oublions pas que les destinées allemande et italienne seront encore unies pour un siècle après l'époque de Leopardi.

C.-j. : Vous envisagez le poème intitulé « Le genêt » comme une « conclusion philosophique » dans laquelle Leopardi aurait condensé la plupart de ses idées : le progrès est une illusion, le sujet est indissociable de l'histoire et de la nature ; il faut affronter le néant sans pour autant se résigner, etc. C'est également dans « Le genêt » que Leopardi évoque la solidarité comme un rempart contre la condition humaine, contre cette « guerre commune » qui nous pousse à « tendre des pièges au voisin ». Ce recours à l'éthique constitue selon vous un horizon. Au-delà du « massacre des illusions » auquel le nom de Leopardi a été lié, vous percevez ainsi chez lui un tournant essentiel qui repose sur la possibilité de fonder, à partir de la reconnaissance de « l'illusion vraie », l'espoir d'une solidarité humaine, si ténue soit-elle. Comment, dans cette perspective, concevez-vous le problème de la *transmission* de cette expérience, de sa diffusion, bref, de la conversion profane à une éthique de l'« illusion vraie » ? Ses « initiés » sont-ils destinés à faire œuvre de résistance ?

A.N. : Comment une éthique de l'« illusion vraie » peut-elle être transmise ? Comment peut être transmise une éthique ouverte, une éthique de la déconstruction ? En m'efforçant de répondre à cette question, je reviens à ce que j'ai dit précédemment. Leopardi est un classique, il puise sa force expressive et poétique dans le monde moderne, dans l'humanisme. Ce n'est jamais l'indignation qui le pousse à la résistance, mais la réflexion. Le passage de la connaissance à la résistance ne devrait pas soulever de difficultés dans le cadre du classicisme : mais il est bien vrai que, à souligner exclusivement ce passage, on ne reconnaîtrait pas pleinement la réalité étrange, complexe et très singulière, du discours léopardien. Parce que le classicisme léopardien a peu à voir avec Goethe, il a plus à voir avec Nietzsche. Et pourtant il est plus apollinien que dionysiaque. Comme vous pouvez le constater, toutes les oppositions traditionnelles (celles d'une interprétation domestique de la poétique) sautent dans le cas de Leopardi, ne trouvent pas de vérification. Chez Leopardi, le passage de la connaissance à la résistance, de l'approfondissement critique du passé au désir d'une réforme à venir, témoigne d'une *discontinuité* étrange et difficile à définir, aléatoire et constamment renouvelée. On dirait que l'histoire poétique de Leopardi ne parcourt pas un cycle, mais élabore et traverse des seuils irréversibles, de fois en fois... C'est comme s'il escaladait une montagne, ce Vésuve qu'il aimait tant... Il n'y a pas de logique conséquente ou de téléologie qui parcourrait les actes poétiques et philosophiques de l'œuvre de Leopardi. Il y a seulement une trame que nous reconnaissons à posteriori dans l'interprétation, en la revivant. Très singulière. Comment s'y prendrait-on pour organiser sur cette trame la transmission d'une expérience, je laisse à d'autres philosophes et poètes le soin de le décrire.

C.-j. : Que ce soit dans *Empire* ou dans *Multitude*, vous sollicitez souvent la littérature pour son pouvoir de révélation historique. Melville, Dostoïevski, Leopardi et quelques autres vous font escorte et s'inscrivent à des degrés divers dans votre pensée. Quelles ont été les lectures qui vous ont marqué dans la formation de celle-ci ? Et dans quelle mesure avez-vous reçu

différemment (ou non) les œuvres philosophiques et littéraires qui vous ont ébranlé ?

A. N. : Je n'ai jamais lu un auteur (philosophe ou poète) indépendamment de son propre temps. Cela a valu pour moi dès ma jeunesse, dès mes premières approches critiques de la grande littérature ou de la philosophie. Pour moi, la lecture d'un philosophe ou d'un poète a toujours été liée à l'élaboration d'une *entéléchie* historique. Cela n'empêche pas que j'ai pu trouver des conditions variées et diverses selon lesquelles l'expression littéraire et la pensée politique s'entrecroisent avec la réflexion philosophique. Par exemple, est-il possible de comparer des styles divers de pensée et d'écriture et de les lire ensemble, de les tenir ensemble, de les rapprocher l'un de l'autre, sans oublier jamais l'un lorsqu'on se trouve en présence de l'autre ? Pour ma part, je ne sais si ce serait possible ; il est sûr, toutefois, que lorsque je lis Wittgenstein, je me trouve parfois renvoyé (pour ainsi dire) à Joyce, et il m'arrive que celui-ci soit confronté par l'intermédiaire de Husserl à Thomas Mann. Je pourrais multiplier de tels exemples. Lorsque, au contraire, Melville ou Dostoïevski tiennent ensemble philosophie, poésie, narration, il m'arrive de les sentir ainsi, compacts... Il m'est difficile toutefois de distinguer la perception de ces auteurs de l'*Erlebnis* provoquée par la lecture de Nietzsche — il s'agit dans tous les cas de cheminer entre des explosions continues, de se sauver d'un péril — et le fait de se sauver importe plus que la crainte du péril. Mais autant certains écrivains font tenir tout ensemble, autant il y a des philosophes qui font tenir tout ensemble. Chacun d'eux est un océan différent, dans lequel tu risques de ne pas survivre si tu ne t'y plonges pas pleinement, vivant en apnée. Quel effort ! Il y a des philosophes qui échafaudent des styles totalitaires de vie théorique — jamais le mot totalitaire n'a été employé dans un sens plus propre — t'emprisonnent, te saignent, te désincarnent : de Platon à saint Augustin, de Descartes à Hegel. Ce sont des philosophes qui représentent *trop* en ce qui me concerne. C'est assez de se plonger dans un tel océan une fois, une seule fois durant sa vie ! Et c'est trop ! Comment lire Heidegger ? Par opposition

à Spinoza. Voilà une autre façon de prendre contact avec un auteur : cela m'arrive ainsi. Tout ce que dit Heidegger a son contraire dans Spinoza, Heidegger est complètement négatif en face de la positivité spinozienne. Mais il est inutile, au fond, de lire Heidegger parce que, si tu connais Spinoza, Heidegger n'est qu'un refus de l'*Éthique*. Bergson-Céline : la même stupéfaction, le même refus. Et comment lire Marx ? Lukacs disait qu'il était possible de le faire à travers le grand réalisme bourgeois, à travers Balzac. Il avait sûrement tort, mais peut-être un peu raison en ce sens qu'il renvoyait la lecture de Marx à l'*expérience*, au réalisme, à la pratique concrète, à la rupture que les luttes sociales déterminent dans le processus historique et à la transformation consécutive des styles de vie. Là se trouve peut-être la méthode qui nous permettrait de lire les plus grands auteurs, et les plus utiles, écrivains et philosophes : *le recours à l'expérience*. C'est seulement en passant au travers de l'expérience (individuelle et collective, philosophique aussi bien qu'émotive) que certaines analogies formelles ou certaines références banales — on pense simplement à celles que certains voudraient reconnaître entre Leopardi et Schopenhauer — peuvent être mises de côté. C'est l'expérience de la vie et sa lourde incidence sur le jugement philosophique et moral qui, à la toute fin, sont déterminantes. En faisant cette digression (sur mon vécu personnel) je crois avoir expliqué aussi quel a été le chemin par lequel je suis arrivé à lire Leopardi et à écrire *Lent genêt*.

C.-j. : À plusieurs reprises dans *Lent genêt*, vous insistez sur le double refus qui serait au centre de la stratégie politique cruciale de Leopardi. Si celui-ci repousse les divers recours réactionnaires qu'il voyait fleurir autour de lui, il n'en perçoit pas moins à jour les erreurs d'un progressisme avec lequel il ne peut pas non plus s'allier. Cet effort d'arrachement extraordinairement précoce le laisse dans une situation temporelle assez semblable au « Hamlet intellectuel » qu'évoquera plus tard Valéry dans *La crise de l'esprit*, soit celle d'un homme qui « chancelle entre deux abîmes » et court toujours le risque de retomber dans l'un ou dans l'autre, de jouer malgré lui, par la subtilité de sa posture, le jeu plus simple d'une

réaction ou d'un progrès dont les idées ont cours autour de lui et au nom desquels les acteurs cherchent à le mobiliser. Comme vous le formulez, déléguant à Leopardi le soin de fournir le prototype dont nous aurions aujourd'hui à nous inspirer, la *tierce voie* qui serait notre urgence implique de se déplacer hors de l'alternative elle-même : « Nous ne sommes ni réactionnaires, ni progressistes, ni derrière, ni devant, mais dehors. » Comment pensez-vous, aujourd'hui, l'effectivité *réelle* de cette posture ? Que serait une intervention menée dans le monde, non plus en régime de tension utopique, mais au nom de ce que l'on pourrait peut-être nommer un horizon *a-topique*, dont tous les actes seraient posés en mémoire de ce « dehors » ou de cette « expérience alternative de l'être » que vous envisagez comme une neuve exigence ?

A. N. : Je n'ai jamais pensé qu'il y aurait une *troisième voie*, que l'on pourrait emprunter pour sortir de la crise de l'esprit qui se meut entre deux abîmes — entre un progressisme aveugle et un conservatisme inepte, entre un historicisme maximaliste et une confiance vide dans le destin. Il n'y a jamais qu'une seule voie à suivre et celle-ci traverse de façon risquée les autres possibilités. Elle se charge de contenu seulement en vérifiant ses propres procédures. En étudiant Spinoza, j'ai appelé cette voie *disutopie*, ce désir d'édifier une collectivité et un lieu commun, qui s'expose au risque du faire, de l'épreuve, à chaque moment devant ses adversaires et ses ennemis. Disutopie est l'autre nom de l'*illusion vraie* : une illusion enracinée dans la vérité, une vérité exposée au temps et à la pratique de l'avenir. Les vieux communistes (y compris Gramsci) disaient : « pessimisme de la raison et optimisme de la volonté ». Cela ne vaut pas dans notre cas. De Spinoza à Leopardi, et jusqu'à nos jours, le seul adage qui puisse fonctionner, dans cette éthique horizontale d'édification singulière du commun, est : « optimisme de la raison, pessimisme de la volonté ». Cela revient à dire que la raison porte en elle une vérité qu'elle propose au monde — illusion, certes, jusqu'au moment où cette vérité trouve la force de se réaliser — mais la volonté qui, avec effort, douloureusement, vérifie l'illusion en tant que vérité, n'est pas elle-même illusion... Tel est

le chemin difficile sur lequel nous avançons, le pessimisme de la volonté, la mesure concrète que celle-ci prend de tout événement réel... Dans la postmodernité, alors qu'il n'y a plus d'« en dehors » du monde, alors que « l'autre » est tout entier à l'intérieur du monde dans lequel nous vivons, on comprend à quel point disutopie et illusion vraie deviennent essentielles à l'édification d'un monde nouveau.

C.-j. : Au tout début de votre livre, vous faites vôtre le désir énoncé par le critique italien Colli de lire Leopardi non seulement comme poète, mais de le redécouvrir aussi, presque surtout en fait, « en tant que philosophe ». Or, malgré l'apparente opposition que l'énonciation de ce choix semble conforter, la dialectique entre poésie et philosophie devient de plus en plus souple au fil de votre lecture. Si la poésie inaugure l'acte de « rupture » et d'« orientation » éthique que la philosophie doit attester, et la philosophie matérialiste, en retour, confère à la poésie un projet intelligible dont elle assure la méditation, la résonance, voire l'organisation, le dernier chapitre (« Matérialisme et poésie ») ne laisse aucun doute sur les valeurs d'anticipation premières de la poésie, tout ensemble germe de destruction et de création : « Le vrai succède à la poésie à laquelle il doit s'adapter dès lors qu'elle l'anticipe. » Comment percevez-vous aujourd'hui, vingt ans après la réflexion de *Lent genêt*, les rapports contrariés qui unissent la poésie et la philosophie ? Dans votre pratique, comment tentez-vous de concilier l'une avec l'autre ?

A. N. : Que la poésie possède une valeur d'anticipation à l'égard du réel me semble une hypothèse constamment répétée. Personne ne sait si cette anticipation poétique est vraie, il faudrait la vérifier, dans la durée, dans l'aventure de l'esprit — c'est cette vérification qui garantit pour nous le pari disutopique de la poésie. Mais parlons-nous seulement de poésie ou parlons-nous de la vérité en général ? Parlons-nous de vérité absolue ou de vérité aléatoire ? J'aime me tenir à l'intérieur de cette perplexité. Dans *Art et multitude* (2005), je me suis intéressé à ces thèmes.

(Les réponses d'Antonio Negri ont été traduites de l'italien par Pierre Ménard)