



Mosaïque

ISSN : 2105-1100

Éditeur : Université de Lille

22 | 2024 **La retraite**

Nicolas Allart

 <https://www.peren-revues.fr/mosaique/2672>

Référence électronique

« La retraite », *Mosaïque* [En ligne], mis en ligne le 31 décembre 2024, consulté le 14 novembre 2025. URL : <https://www.peren-revues.fr/mosaique/2672>

Droits d'auteur

CC-BY

NOTES DE LA RÉDACTION

Coordination éditoriale : Rebecca Legrand et Audran Aulanier

Préparation des textes : Karolina Suchecka et Alice Dancerelle-Bourlon

Nicolas Allart

Introduction

Martin Baudroux

« Rentre en toi-même et vois ». Puissances néoplatoniciennes de la retraite intérieure

Alice Thibaud

Foyers en rupture. Entre accalmies et débâcle, les résistances de la retraite

Salim Haffas

Un philosophe *du* monde ? Retraite et philosophie facile chez Hume

Aymeric Servet

Écrire et imaginer la retraite : un regard fantasmé sur Tibère à Capri

Thibault Mercier

La retraite, une question de bon sens

Introduction

Nicolas Allart

TEXTE

- 1 Il est de ces lexèmes remarquables par leur force vive et leur capacité à cristalliser mieux que d'autres les préoccupations des sociétés. Jouissant du même coup d'un monopole lexical, ces mots, dont le sens s'use à force d'être invoqué, exigent une attention particulière au risque de perdre les nuances – pourtant capitales – de leur signification. À notre époque, un nom en particulier illustre parfaitement ces considérations et ne cesse de faire retour dans le débat public : la retraite.
- 2 Comme pour tous les termes polémiques, une acception s'impose à tel point que la polysémie originelle du substantif tend à disparaître. Inutile de rappeler que, dans l'état actuel des choses, la définition la plus couramment retenue de la retraite renvoie au droit social acquis depuis l'ordonnance du 19 octobre 1945, qui institue le système de retraites en France. Initialement construite comme un droit au repos après toute une carrière passée, la retraite transforme l'histoire de la vieillesse avec le passage de l'image de « vieillard » à celle de « retraité » (Feller, 2005). Sans pour autant sous-évaluer l'importance de cette première acception, ce serait une erreur de détourner le regard des autres formes de retraites.
- 3 À dire vrai, et quelle qu'en soit l'acception, lorsqu'on interroge le sens de la retraite, on engage par la même occasion le rapport de l'individu à la société. Par métonymie, sous l'action (ou l'état) de la retraite apparaissent les contours d'un lieu où l'on peut « mener une vie privée, et retirée » (Furetière, 1727). Qu'elle soit marquée d'un sceau religieux ou politique, individuelle ou collective, philosophique ou militaire, volontaire ou forcée : on l'a compris, la retraite – point de coïncidence des contraires en même temps que terme polymorphe – est à la croisée de nombreuses ambivalences et sujet à de nombreuses tensions épistémologiques. Ce numéro, sans pour autant prétendre à couvrir exhaustivement les enjeux par trop nombreux de la retraite, se propose de mettre en lumière la richesse sémantique

de la notion. Ce faisant, au figement du terme dans l'actualité, les cinq articles qui composent ce numéro préfèrent, dans une perspective interdisciplinaire et transséculaire, illustrer le fructueux éclatement d'un concept aussi actuel qu'ancestral.

- 4 Martin Baudroux ne fait pas autre chose en choisissant d'analyser la retraite intérieure néoplatonicienne. Soucieux de réajuster une interprétation *doxique* comprenant la retraite comme « une pure mise entre parenthèses de la politique » l'auteur donne à voir le paradoxe d'une « retraite en soi comme politique psychique ». Soucieux d'apporter un éclairage nouveau sur les enjeux spatiaux de la retraite, l'auteur met également en lumière une retraite intérieure, affranchie de l'espace, qui peut se pratiquer sur « un champ de bataille comme à la campagne ».
- 5 Également attentive aux enjeux politiques de la retraite, Alice Thibaud propose quant à elle une analyse contemporaine du foyer, à la fois refuge et espace de politisation. Prenant à rebours l'image traditionnelle du foyer/refuge – lieu de retraite puisque écarté de la sphère publique – l'autrice s'emploie à démontrer que cet espace n'est pas seulement celui « de la passivité ou de la crispation réactionnaire ». Au contraire, l'article rend le lecteur sensible à l'existence de foyers en ruptures, lieux de retraites politiques fort éloignés d'une quelconque dénégaration du monde, à la fois postes d'observation du réel et laboratoires où se déploient de « nouvelles façons de s'engager dans le monde ».
- 6 Salim Haffas démontre que la notion de retraite concerne à l'intime la vie et le projet philosophique de David Hume. Préoccupé par la construction de son *éthos*, le philosophe se peint lui-même comme un être tiraillé entre son goût pour une retraite solitaire et philosophiquement productive et son appétence pour l'espace des mondanités urbaines. Ce paradoxe constitue le cœur battant de cet article qui se propose d'analyser la dynamique de la philosophie humienne, tout entière tendue entre « la solitude du philosophe en retrait » et la figure du « penseur rompu à la conversation plaisante et polie ».
- 7 Cette interprétation de l'individu à travers le prisme de la retraite, Aymeric Servet l'aborde également avec la figure de sulfureuse de Tibère, éloigné de son empire sur l'île de Capri. Dans un moment où l'éloignement géographique renforce le mystère de la retraite, un

regard fantasmé sur Tibère prolifère à tel point que les limites entre réalité et fiction s'amenuisent. En creux, cet article propose donc une réflexion sur « l'écriture de l'absent », sans cesse louvoyant entre la véracité des faits et la fictionnalisation mythifiante. Ou pour le dire autrement : entre l'Histoire et la littérature.

- 8 Enfin, Thibault Mercier choisit quant à lui de mettre en question l'actualité brûlante de la retraite vue comme un droit au repos rémunéré après une vie de travail à l'aune d'une analyse philosophique. Lecteur de Bernard Friot, l'auteur met en question le cadrage macroéconomique des retraites avant de dépasser ces enjeux económico-sémantiques pour s'interroger plus profondément, à la suite de Derrida et Lévinas, sur une métaphysique de la retraite.

AUTEUR

Nicolas Allart

« Rentre en toi-même et vois ». Puissances néoplatoniciennes de la retraite intérieure

“Go inside yourself and see”: Neoplatonic Powers of Inner Retreat

Martin Baudroux

PLAN

Rentrer en soi-même, pour trouver qui, pour trouver quoi ?
La retraite en soi comme politique psychique
De la Platonopolis à la vie furtive
Puissance de l'anachorèse
Conclusion

TEXTE

- 1 Socrate s'est « fait beau ». Après avoir fui les festivités de la veille parce qu'il « craignait la foule », le voilà décidé à se rendre au banquet d'Agathon, accompagné d'Aristodème qu'il a pris la liberté d'inviter (*Banquet*, 174a6, trad. Brisson, 2016 : 89). Sur le point

d'arriver, il s'arrête pourtant et, « l'esprit en quelque sorte concentré en lui-même » (174d4-5, trad. : 90), se laisse distancer par son acolyte, lequel doit entrer seul chez un hôte qui ne l'a pas convié. Où est Socrate ? : « Votre Socrate s'est retiré (*anakhôrèsas*) sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir » (175a7-9, trad. : 91). Comportement étrange (*atopon*), juge Agathon – nullement, rétorque Aristodème, pour qui c'est là une habitude (*ethos*) : « Parfois il se met à l'écart n'importe où et reste là debout » (175b2, trad. : 91).

- 2 Par cette attitude à la fois suspecte et habituelle, Socrate semble incarner le philosophe dans son attention fluctuante, tantôt « là » tantôt absent, dont la présence au monde social reste toujours douteuse. Pour apprêté qu'il soit, aussi résolu semble-t-il aux mondanités, Socrate peut disparaître sous le porche à tout moment si la philosophie l'exige. Car c'est elle, dit-il dans le *Phédon*, qui « persuade l'âme de se retirer (*anakhôrein*) hors des passions du corps... et de se rassembler elle-même en elle-même (*eis autèn*)¹ ». Quoi qu'on pense aujourd'hui du Socrate historique, il y avait matière à trouver dans ces lignes de quoi tracer la figure d'un philosophe anachorète, retiré dans un lieu non localisable par les sens. Un lieu abstrait, indifférent à la topographie sensée du monde commun : se trouver seul, concentré en soi, sous le porche de la maison des voisins, c'est se trouver là où précisément on ne nous attend pas. « Là » se trouverait pourtant l'essentiel. Quoi donc ? La philosophie ? Socrate lui-même ?
- 3 « Rentre en toi-même et vois », écrit un auteur établi à Rome, alors au début de sa carrière d'écrivain, au III^e siècle après notre ère. Par une telle injonction, Plotin fait de la retraite intérieure l'acte philosophique par excellence (*Traité 1 [Enn. I, 6], 9, 7*). Il s'inscrit par-là dans un mouvement d'époque, dans une « tendance à la retraite » (Festugière, 1954), et à une retraite en apparence bien abstraite. La vraie retraite, affirme le rhéteur Dion Chrysostome (I^{er}-II^e siècles), n'implique pas de quitter sa cité pour se retirer dans une autre en fuyant son devoir d'aller en guerre – c'est là plutôt une désertion –, ni en général le moindre déplacement. Si la retraite implique de cesser de disperser notre énergie dans des tâches inessentiels pour, à l'inverse, faire ce qui nous convient vraiment, elle ne peut être rien d'autre qu'une « retraite en soi-même (*anakhôrèsis eis hauton*) » (*Discours, XX, 8, 1-2*). En finir avec cette agitation (*polupragmosunè*)

qui nous confisque le temps libre (*skholè*), « s'occuper de ses propres affaires (*To prosekhein tois hautou pragmasin*) » (XX, 8, 2), prendre sa retraite, donc, ne dépend ni de l'âge, ni du lieu. La retraite véritable réside dans une *modification de l'attention*. Ainsi du danseur, ou du philosophe enseignant sur la place publique, tellement obnubilés par leur « affaire propre » qu'ils en oublient le monde extérieur, son vacarme, ses distractions (cf. XX, 10 ; 11 ; 26). Plus explicite encore, Marc-Aurèle :

On se cherche des retraites à la campagne, au bord de la mer, à la montagne. Tout cela relève d'une mentalité bien vulgaire puisqu'il t'est loisible à toute heure de faire retraite en toi-même (*anakhôrein eis heauton*). Nulle part en effet l'homme ne trouve de retraite plus calme et débarrassée d'affaires que dans son âme, plus particulièrement quand il possède en soi des maximes telles qu'il suffit de se tourner vers elles pour atteindre aussitôt une totale quiétude ; et par quiétude je n'entends rien d'autre qu'un ordre parfait.

(*Écrits pour soi-même* [*Ta eis heauton*], IV, 3, trad. Giavatto et Muller, 2024 : 53).

Sur un champ de bataille comme à la campagne, il est possible d'accéder à cette quiétude ou tranquillité (*hèsukhia*) que l'antiquité grecque présentait comme un idéal réservé (Demont, 1990). La retraite consiste désormais en un acte que tout être humain, parce qu'il est doté de raison, peut accomplir – un acte par lequel le « maître intérieur (*To endon kurieuton*, IV, 1) » se dégage d'une situation concrète, concentre son attention sur des maximes universelles tirées de la raison, avant de revenir, enrichi de celles-ci, au monde désormais supportable : « Mais peut-être t'irrites-tu du lot qui t'est assigné par l'univers ? Rappelle-toi la proposition disjonctive : "Ou une providence, ou des atomes", et par quels arguments il a été établi que le monde est comme une cité² » (IV, 3, 5, trad. *op. cit.* : 54). Aussi : « Il reste donc à te remettre en mémoire la retraite que tu peux trouver dans ce petit champ qui est à toi » (IV, 3, 9, trad. : 55). Quand Plotin emploie le mot « anachorèse » pour désigner la retraite de l'âme en elle-même loin du corps (*Traité* 51 [I, 1], 12, 18), lorsqu'il comprend la fuite (*phugè*), ou exil, du *Théétète*, comme l'acte de « vivre en conformité avec <le bien et le beau> en se retirant du monde (*anakhôrèsas*)³ », et lorsque son plus proche élève, Porphyre,

écrit à son épouse Marcella « remonte vers toi-même » (*Lettre à Marcella*, 10), ils ne semblent pas proposer autre chose que de cultiver ce « petit champ intérieur ». D'un certain Socrate anachorète au néoplatonisme grec, le désir de se retirer en soi-même semble donc caractériser toujours davantage la pratique philosophique.

- 4 Comment dès lors rendre compte d'une telle tendance ? On pourrait l'expliquer par la propagation d'une angoisse générale de dissolution, liée au monde toujours plus violent de l'antiquité tardive (Doods, 2010) ; par l'instabilité politique (21 Augustes et Césars sont morts durant la vie de Plotin, cf. Jerphagnon, 1981) et la bureaucratisation croissante de l'empire romain, qu'on peine à habiter en citoyen actif (Macmullen, 1963). On a en outre pointé la perte de puissance des cultes traditionnels après 250-260 et, par suite, un déplacement du *locus* de la religion : puisque les dieux ont déserté la société, on les cherche maintenant au-dedans, dans un certain rapport à soi (Brown, 1978). L'antiquité tardive manifeste bien un mouvement d'expulsion, qui, venu d'un monde oppressant, difficilement habitable, pousse toujours davantage l'être humain dans ses retranchements. L'intériorité s'ouvre comme espace habitable parce que le monde apparaît inhabitable. Loin de surgir par une sorte de génération spontanée, l'injonction « rentre en toi-même » répond à une certaine violence d'ordre objective, elle a un sens tactique (Migliorati, 2021).
- 5 Ce thème a retenu l'attention de la philosophie du ^{xx}e siècle, elle-même aux prises avec la violence, la guerre, l'individualisme, et la désertion de l'espace public. Hannah Arendt faisait ainsi de la « retraite hors du monde » une expérience catastrophique pour le sens de la politique : comme la « liberté était refusée » au sein du monde, les penseurs de l'antiquité tardive furent gagnés par le sentiment qu'elle se trouvait essentiellement dans l'intériorité (Arendt, 1972 : 190). Devenue libre-arbitre – faculté de choisir propre à un sujet –, la liberté perdit son sens originel, proprement politique, d'expérience collective indissociable d'un espace public, de la parole et de l'action en commun. Dans cette perspective, la retraite en soi-même équivaut à une dépolitisation, voire à un long deuil consécutif à la mort de la politique originelle.
- 6 Plus nuancé, Michel Foucault refusait d'analyser le « thème du retour à soi » comme une alternative à la politique. Plutôt que de refus, il

s'agissait pour lui d'une *problématisation* de l'activité politique. Une telle problématisation visait à déterminer les limites de l'engagement du sujet dans l'action collective et dans l'exercice d'une magistrature (Foucault, 1984b : 119). C'est pourquoi la retraite en soi relèverait du développement d'une « culture de soi » dans laquelle « ont été intensifiés et valorisés les rapports de soi à soi » (1984b : 60). Or la nature de ce rapport à soi, et à vrai dire de ce « soi » vers lequel on fait retour, paraît dès l'abord mystérieuse : s'agit-il d'une introspection, d'une quête de son identité personnelle, d'ordre biographique ? Pierre Hadot reprochait à Foucault d'avoir largement ignoré la dimension universelle et impersonnelle du « soi » auquel on se rapporte. Foucault aurait encouragé sa propre époque davantage à un « dandysme » qui exalte les singularités qu'au développement de la conscience d'appartenir au monde et à la nature (Hadot, 1989).

- 7 En m'intéressant au cas du néoplatonisme – à travers la vie et l'œuvre de Plotin, de Porphyre, de Proclus et de Damascius –, je propose de montrer que l'injonction à faire retraite en soi-même n'invite pour eux ni à cheminer dans la profondeur *apparente* du « cher moi » en quête du « sale “petit secret” » (Parnet et Deleuze, 1996 : 29 et 58-59), ni à désertir radicalement une politique jugée impure. En plus d'élaborer par endroits une « philosophie politique » (O'Meara, 2003), les néoplatoniciens théorisent la retraite en soi comme une « politique psychique » (selon une expression d'Ildefonse, 2018) et la situent vis-à-vis du pouvoir concret, temporel et matériel. Ils confrontent la cité intérieure de « là-bas » à la cité extérieure « d'ici ». Ni désertion ni introspection, l'anachorèse néoplatonicienne consiste en un mouvement psychique bien particulier, un « pas de recul » vers soi loin du monde, certes, mais grâce auquel on découvre un « soi-même (*autos*) » plus fort que le moi. On se dote ainsi d'une puissance anonyme, indépendante du pouvoir humain et de ses noms propres, sur laquelle prendre appui pour s'élancer derechef vers le monde.

Rentrer en soi-même, pour trouver qui, pour trouver quoi ?

- 8 « Rentre en toi-même et vois », une telle injonction recodifie l'inscription fameuse du temple de Delphes dédié à Apollon,

« connais-toi toi-même (*gnôthi seauton*) », dans les termes d'une retraite intérieure. L'*Alcibiade* de Platon répondait au dieu par une enquête sur notre essence, et non sur notre moi personnel : nous sommes une âme, non le corps sous sa gouverne, tout spécialement l'intellect de cette âme⁴. De même, Plutarque faisait dire à son maître (Ammonius) qu'Apollon nous enjoint à connaître notre nature d'êtres temporels voués à la corruption, par opposition au divin, éternel dans son essence⁵. Dans l'écho d'une telle réception, des formules telles que « rentre en toi-même et vois », ou « ne cesse de sculpter ta propre statue » (*Traité 1* [I, 6], 9, 13), bien loin d'inciter à porter l'attention sur le moi et sa biographie, invitent à nous en détourner – à nous en retirer (*anakhôrein*). On sait *via* Porphyre que Plotin refusait de « parler de sa famille, de ses parents, de sa patrie », comme de poser devant un peintre : à quoi bon laisser derrière soi une « image d'une image », un fantôme de ce fantôme (*eidôlon*) en quoi consiste, ou plutôt peine à consister le corps ? Ce serait lui faire trop d'honneurs ; assez déjà de porter ce « vêtement » (*Vie de Plotin*, 1, 1-10)⁶.

- 9 Si le refus de prendre la pose et de raconter sa vie (*bios*) est présenté par Porphyre comme des preuves de la « honte » que le maître éprouvait « d'être dans un corps », on aurait tort de le reconduire à une haine de la *chair*. Plotin ne déteste pas son corps dans lequel il verrait une souillure, le stigmate d'un péché commis dans l'instant immémorial d'une chute. Il n'y voit donc pas le lieu d'une expiation possible : « nous ne mettons pas notre zèle à être sans péchés, mais à être dieu » (*Traité 19* [I, 2], 6, 2-3). Le corps n'est pas le site d'une morale, comme s'il portait la présence de la personne sous la forme d'une chair où un moi s'auto-affecterait⁷ – il n'est précisément qu'un vêtement, dit Plotin, une enveloppe distincte de notre essence, une image de ce que nous sommes vraiment, à savoir un « soi » immatériel, invisible, et surtout, non singulier. S'il faut retirer sa puissance du corps pour canaliser son énergie ailleurs, c'est précisément parce que ce dernier ne porte ni la présence ni l'identité véritables de l'être logé en lui. « Chaque homme est double : d'une part le composé, d'autre part soi-même (*ho autos*) » (*Traité 52* [II, 3], 9, 30-31). Outre le composé d'âme et de corps, c'est-à-dire l'être vivant qui se distend dans l'espace et le temps, outre cet « homme second » doté d'une vie biographique, d'une naissance et d'une mort avec, entre les deux,

quelques péripéties, il existe un autre homme, autour duquel l'homme second s'est enroulé (*Traité* 22 [VI, 4], 14, 16s). Cet homme intérieur n'appartient plus au temps ni au monde matériel. Parce qu'il n'apparaît pas avec l'être humain (le composé) « né dans le temps », mais le précède d'une antériorité ontologique, il n'a pas de vie biographique, pas de patrie terrestre, pas de famille, pas de parents. On n'en fera jamais le portrait car il est un intellect impersonnel, présent en tout humain, toujours actif en lui, encore qu'un certain narcissisme, tel que Plotin le conçoit, tende à l'effacer de notre conscience pour n'offrir à celle-ci qu'un flux de vécus personnels (cf. sur le Narcisse de Plotin, Hadot, 1976).

- 10 « Moi (egô) je ne suis pas cet homme tangible », écrit Porphyre à Marcella, qui rapproche son corps d'un fantôme (*eidôlon*) et d'une ombre (*skia*) impossibles à aimer (*Lettre à Marcella*, 8, 11 ; 10, 1-3). Laissons-là Monsieur Porphyre, dit-il en substance, dont Marcella n'a pas à souffrir de l'absence, aussi irréelle que sa prétendue présence. Quiconque arrive à diriger son sens intérieur (*aisthêsis* ou *sunaisthêsis*) au-dedans, pour coïncider avec l'homme antérieur et intérieur, comprend que « ce que nous sommes nous-mêmes véritablement (*kat'alêtheian*) » n'appartient pas au composé, mais le surpasse, relève « d'une autre âme, celle qui reste à l'extérieur de ce composé⁸ ». Cette autre âme, libre de tout lien avec le corps, où elle ne disperse pas son activité, cet intellect capable de penser la totalité des êtres, sans conditions de lieu ou de temps, indépendamment du sexe et des organes propres au corps, ce « nous » véritable ou ce « soi-même (*autos*) », s'offre à une conscience non plus personnelle, mais anonyme. Quand notre sens interne coïncide avec lui, « il n'y a pas un point où l'on peut fixer ses propres limites, de manière à dire "jusque-là, c'est moi"⁹ ». C'est vers ce soi où s'estompe l'*ego* empirique qu'il s'agit de se retirer. Quand le *Traité* 52 (II, 3), celui-là même qui distingue entre le composé et le Soi (*autos*), interprète l'exil et l'assimilation au divin du *Théétète* comme une anachorèse, il ne demande ni de chercher son moi profond, ni de haïr ce moi, seulement de retirer son énergie du composé biographique pour la relocaliser dans l'intellect, commun à tout être humain (cf. le chapitre 9 de ce traité).

- 11 La retraite en soi-même s'accompagne alors d'une découverte essentielle :

Toutes les discussions que suscitent ici-bas le besoin et la dispute n'ont pas lieu d'être là-bas. Parce qu'elles font chaque chose d'une manière ordonnée et conformément à la nature, les âmes n'ont pas non plus besoin de donner d'ordres ni de conseils ; en outre, c'est par compréhension qu'elles arrivent à connaître ce qui les concerne les unes les autres

(*Traité 27* (IV, 3), 18, 15-19, trad. : Brisson, 2005 : 92).

Quiconque s'élève à l'intellect pour s'y identifier pénètre dans un espace public bien particulier, où il n'y a nul besoin de donner des ordres ni de gouverner pour organiser le « vivre-ensemble ». Parce que l'impersonnalité du Soi exclut la guerre des singularités, elle dote quiconque s'y subjective de la certitude que notre essence ne réside pas dans cet individu opposé à d'autres par son corps, son sexe, ses désirs, ses passions, et qui, lui, a besoin d'être gouverné pour vivre avec les autres. De la même manière, quand Porphyre recommande à son épouse de « remonter vers elle-même » pour découvrir qu'elle n'est pas une femme, pas ce corps, pas ce gosier, pas ce ventre, mais une réalité incorporelle asexuée et sans organes (« tu n'es pas pour moi une femme »), il l'enjoint à se subjectiver librement vis-à-vis de déterminations naturelles, en vérité contingentes¹⁰. Marcella, mère de sept enfants, découvre alors qu'elle n'est pas ce sexe féminin dont les *hommes* de son entourage pensent qu'il la détermine à jouer le rôle social de mère au foyer :

En outre, en te libérant autant que possible de tous ces apprentis despotes, je t'ai rappelée à ta propre façon d'être et, en te donnant l'exemple d'une doctrine conforme à la vie, je t'ai fait prendre part à la philosophie (*ibid.*, 3, 7-10, trad. : Pradeau, 2023 : 47).

Porphyre a révélé à Marcella la philosophie, celle-ci lui a permis de rentrer en elle-même pour se subjectiver autrement, non plus par ce corps animé et sexué dont les mâles jugent qu'ils prédestinent Marcella à leur obéir, mais par l'intellect, lui neutre, ni mâle ni femelle. Un tel retour lui a fait découvrir son vrai caractère, sa vraie nature d'intellect sans organes, et de là son aptitude (*epitèdèoitès*, *ibid.*, 3, 2) à la philosophie qui délivre donc des despotes.

12 Loin d'être une pure mise entre parenthèses de la politique, la retraite en soi implique alors un rapport à soi-même qui en passe par

la maîtrise de soi pour atteindre, à force d'exercice, un état débarrassé du besoin d'être gouverné aussi bien que du désir de commander (*philarkhia*).

La retraite en soi comme politique psychique

13 Plotin semble bien partout prôner le désintérêt pour les affaires publiques, lui opposer la recherche en soi-même de la vérité, et partant, interpréter l'exil (*phugè*) du *Théétète* de Platon comme un exil en soi, loin de toute cité en général. Les « vertus politiques (*aretai politikai*) », caractéristiques de l'être humain maître de ses passions, ne forment qu'une étape, la plus basse, dans la quête d'assimilation au divin (cf. *Traité* 19 [I, 2], 2). Dès son premier écrit il affirme que le bonheur ne se trouve pas dans « la puissance, le pouvoir et la royauté », recommande de « congédier la royauté et même le pouvoir sur toute la terre, la mer et le ciel », avant d'inviter à rentrer en soi-même pour y voir la beauté réelle, celle de l'intellect¹¹. Cette idée traverse l'ensemble de l'œuvre et on ne s'étonne pas de lire, dans un traité plus tardif, que le sage, heureux et assimilé au divin, n'a que faire de « l'exercice du pouvoir royal dans une cité ou sur un peuple », de la « colonisation », de la « fondation d'une cité, y compris lorsqu'il en est responsable », au point de ne pas même se chagriner de « la perte du pouvoir » ou de la « destruction de sa propre cité¹² ». D'un mot, le sage « dépose le pouvoir (*arkhas apothèsetai*) », écrit Plotin après avoir situé le bonheur dans l'activité séparée du corps (l'intellect), dans le Soi (*autos*), et rappelé que « l'homme, et surtout le sage, n'est pas un composé¹³ ».

14 À la lecture de telles affirmations, comment ne pas voir dans Plotin un déserteur de la politique ? Séparé du corps et autant que possible détaché du monde, le sage trouve son bonheur dans une activité indifférente aux circonstances extérieures : autarcique, il fait l'expérience d'une vie que ne creuse aucun manque, d'une vie pleine, « en acte » c'est-à-dire complète, sans avoir besoin de puiser ailleurs que dans les sources du dedans. Penser par l'intellect rend heureux, abolit la conscience du temps, du corps et de ses besoins, désactive une certaine « puissance inquiète » (liée au corps) en notre âme qui désire

toujours plus que ce qui est là, donné, présent¹⁴. Cette plénitude du sage (ou autarcie) l'assimile alors aux dieux affranchis de toute dépendance à la moindre extériorité et de l'attente d'un bien futur : d'emblée épanouis, les dieux ne reçoivent rien « du dehors » qui pourrait augmenter ou diminuer leur bonheur. C'est pourquoi, comme le sage lorsqu'il pense, ils n'ont précisément pas d'avenir (cf. *Traité* 45 [III, 7], 4).

15 Contre l'idée d'un dédain invincible du néoplatonisme pour la politique, on a objecté que Plotin côtoyait des sénateurs et des empereurs (Jerphagnon, 1981). Surtout, on a montré qu'il existait une certaine théorie du pouvoir dans son œuvre et dans celle de sa postérité (O'Meara, 2003). Or il me semble qu'on a négligé une autre interprétation, selon laquelle les multiples injonctions à dépasser les vertus politiques, à congédier le pouvoir mondain, à situer notre vraie patrie « là-bas » (dans l'intellect), et non plus ici, ou encore à déposer le pouvoir, ne neutralisent pas la politique, mais définissent, sinon le programme, du moins le cadre d'une « subjectivation¹⁵ » de part en part aux prises avec la politique et ses rapports de pouvoir. Tant que l'on entend uniquement par politique l'exercice d'une magistrature dans la cité, on a bien raison de voir, dans l'injonction à déposer le pouvoir, un abandon, ou encore une « dépolitisation ». À reconnaître, en revanche, que se « politiser » ne se limite pas à théoriser le pouvoir souverain, les conditions de la bonté des lois, ou à proposer des réformes, ou à participer à la vie de la cité, on pourra voir, dans l'idée que le sage dépose le pouvoir, l'expression même d'une « politisation », et dans la retraite en soi-même une opération encore politique, fût-elle limite ou négative.

16 Quand Plotin situe au-dessus des vertus qu'il appelle « politiques » d'autres vertus, elles « cathartiques » ou purificatrices, il va dans ce sens (cf. *Traité* 19 [I, 2], 3). Les vertus *politikai* ne s'appellent pas ainsi parce qu'elles seraient propres aux hommes politiques. Elles sont « politiques », c'est-à-dire ont trait à la *polis* car, par elles, l'être humain introduit de la mesure dans ses passions, fait preuve de courage, de tempérance, de justice, et ainsi, s'intègre dans l'ordre social de la cité (*polis*)¹⁶. Mais il y a plus. Comme Michel Foucault l'a montré à propos de la Grèce classique, la question du gouvernement de soi se trouve étroitement liée à celle du gouvernement des autres : « si je n'étais pas en colère, je te battrais », dit le maître à son esclave

(cf. Foucault, 1994a). Loin d'avoir un sens exclusivement éthique, la maîtrise de soi fonde la légitimité d'une maîtrise des autres. Qui prétend gouverner une cité doit d'abord prouver qu'il sait gouverner, et le prouve en se gouvernant *lui-même*. Si l'analogie de la *République* entre la justice de l'âme et la justice de la cité fonctionne si bien, c'est parce que la politique commence dès l'intériorité, consiste du même mouvement à gouverner, par l'homme intérieur, le monstre polymorphe du désir, et à gouverner un peuple.

17 Entre la politique « mondaine » et la politique psychique, il n'y a pas de séparation aussi tranchée qu'il n'y paraît. Ce que Plotin appelle vertus politiques relève de cette continuité classique entre gouvernement des autres et gouvernement de soi. Elles définissent l'excellence d'un être humain qui, capable de « métriopathie » (de mesurer ses passions), sait se gouverner lui-même, et légitime, par cette maîtrise, son pouvoir sur autrui, son statut dans l'ordre social, ses privilèges à un « âge d'ambition » (Brown, 1978 ; Van den Berg, 2017). Aussi, quand il invite son entourage à dépasser ce niveau politique pour substituer, au gouvernement du corps, une indifférence aux passions – une séparation, ou purification –, prône-t-il une tout autre « politique psychique » que celle du gouvernement de soi. Celle-ci se caractérise, non plus par le désir de mesure et par la volonté de gouverner, mais par l'acte de congédier le pouvoir. Plotin reste bien fidèle à cette idée que la politique commence dès l'intériorité ; il opte seulement pour une politique de soi différente, non plus classique, d'ordre cybernétique – gouverner le navire qu'est le corps, qu'est le peuple –, mais détachée du désir de commander (*philarkhia*) dans lequel Olympiodore d'Alexandrie verra l'origine même de l'élan qui porte nos âmes vers le corps¹⁷.

18 Faisant de l'âme une « assemblée tapageuse », le *Traité* 28 distingue ainsi plusieurs « constitutions » ou « régimes (*politeiai*) » psychiques (cf. Platon, *République*, VIII). À l'âme démocratique où la multiplicité des désirs, plaisirs et images prolifère, à l'âme timocratique d'une unité supérieure, à l'âme aristocratique où la raison domine, il faut préférer « l'homme vertueux » se séparant du corps, indifférent à lui. Le vertueux (l'homme de la catharsis) n'a plus besoin de gouverner le corps puisqu'il n'y voit plus une source de trouble, mais l'entretient simplement *lorsque c'est nécessaire*¹⁸. Cette configuration psychique, supérieure à l'aristocratie même, consiste bien à se retirer

hors du corps. Il s'agit toutefois encore là d'une politisation, quoiqu'elle mette en œuvre une séparation tellement radicale entre les gouvernants et les gouvernés qu'elle *supprime l'exercice du pouvoir* : « il y a en quelque sorte deux cités : celle d'en haut, et celle d'en bas, *organisée conformément à celle d'en haut* » (*ibid.*, 17, 34-35, je souligne). Une fois organisé, à force d'ascèse donc, le composé ne demande plus que l'intellect le gouverne sans cesse.

- 19 C'est précisément en politisant l'intériorité ainsi – par la retraite hors de ce qui nous attache au monde – qu'on en vient à déposer le pouvoir : « le désir de s'occuper des affaires politiques et de commander ont l'amour du pouvoir en nous (*to philarkhon to en hêmin*) comme déclencheur » (*ibid.*, 44, 10-12). En se retirant hors du corps, on déploie en soi-même une politique psychique caractérisée par le non-gouvernement, obtenue à force d'exercice (*askêsis*) et de discipline. À force de se gouverner, à force de maîtrise, on parvient à un état où la gouvernance devient caduque. Cette politique-limite de l'intériorité désactive le désir de commander (*philarkhia*) aux autres, à un peuple, à une cité, ou n'invite à le faire qu'avec distance, si la providence en a décidé ainsi, le sage n'ignorant pas que la vie des « composés humains » n'est qu'une pièce de théâtre, tragico-mique (cf. *Traité* 47 [III, 2], 15). En dépassant le besoin de se gouverner, on transcende la pulsion de gouverner en général, on se détache du désir de gouverner les autres.
- 20 Damascius affirme clairement que se retirer en soi-même consiste à en finir avec le gouvernement du corps :

Au-dessus d'elles [les vertus politiques] se trouvent les vertus cathartiques, qui appartiennent à la raison seule et en tant qu'elle [la raison] se retire en elle-même (*anakhôrountos eis heauton*), dépose les organes comme vains et retient l'activité qui passe par eux ; ces vertus dégagent l'âme des liens de la naissance (*Commentaire sur le Phédon*, § 141. ¹⁹).

En cessant d'agir à travers les organes sensibles, la raison rentre en elle-même dans un mouvement d'indifférence à la corporéité. La retraite en soi-même maintient alors encore un rapport à la politique propre au gouvernement de soi et des autres : par elle, on *dépose* les organes, on *cesse* de gouverner le corps. On politise encore l'âme,

quoique d'une politique négative car en rupture avec ce que les néoplatoniciens appellent eux-mêmes « politique », à savoir l'activité de gouverner une extériorité qu'on juge turbulente, instable, d'ordre sauvage ou animal. C'est avec cette navigation tumultueuse que « l'homme vertueux » tente d'en finir par une retraite en soi, c'est elle qui le fait déposer le pouvoir, regarder en spectateur la course générale aux honneurs et jusqu'à l'effondrement de sa propre cité. Dans ces conditions, le projet d'une *institution* platonicienne a-t-elle encore du sens ?

De la Platonopolis à la vie furtive

- 21 Comme nous l'apprend Porphyre, Plotin avait conçu le projet de relever une cité en Campanie pour s'y retirer (*anakhôrêsein*) avec son entourage. « Platonopolis » en serait le nom, sinon le concept. L'anachorèse désigne dans ce cadre un mouvement concret et spatial : quitter la cité de l'empereur Gallien et de son épouse, dont Plotin avait les faveurs, partir s'établir dans une cité qui ferait usage (*khresthai*) des « lois (*nomois*) de Platon » (*Vie de Plotin*, 12).
- 22 Y a-t-il alors un lien entre la retraite en soi prônée par notre auteur et ce projet d'une retraite plus concrète ? Faut-il voir dans la Platonopolis un couvent, un phalanstère, ou plutôt un État dans l'État, une cité dont l'organisation refléterait du mieux possible les Lois de Platon ? Au regard de l'insistance de Plotin à se retirer en soi-même, à déposer le pouvoir, donc à renoncer au désir de gouverner, il semble peu probable qu'il ait pu souhaiter bâtir une cité autocratique, que lui, entouré de quelques conseillers, dirigerait d'une main de fer. Sans exclure que de tels projets doivent par principe aboutir à une tyrannie plus ou moins intégrale, il sera plus cohérent de voir dans la Platonopolis une cité où les lois ont pour fonction d'assurer cette retraite intérieure, cet exil vers le beau et le bien « dont nul homme n'est maître », donc d'inculquer la « vertu qui n'a pas de maître » – la philosophie (cf. encore *Traité* 52 [II, 3], 9). Même le Platon des Lois n'excluait pas que naisse un jour un homme « sans besoin d'aucune loi pour régir sa conduite », ajoutant que « ni loi ni ordonnance n'est plus forte que le savoir véritable », et qu'il « n'est pas permis non plus de soumettre l'intellect à quoi que ce soit, encore moins d'en faire un

esclave ; au contraire, il doit commander toutes choses, si réellement il est par nature vrai et libre » (875c3-d2, trad. : Brisson, 2011 : 918).

- 23 Je propose donc de voir dans la Platonopolis une cité où les lois visent à permettre cet exercice de la retraite intérieure, par laquelle, à force de se gouverner, on finit par *pouvoir* se dispenser non seulement d'un maître, mais d'une maîtrise de soi désormais acquise. Une communauté de sages tranquilles, purs du désir d'accroître indéfiniment leur puissance, plutôt qu'un empire en puissance. En ce sens, il n'est pas absurde de dire que l'objectif ultime de la Platonopolis est l'anarchie, si l'on entend par « anarchie » la non-gouvernementalité, soit une condition dans laquelle chacun *peut* (c'est-à-dire en a à la fois le pouvoir et le droit) vivre sans besoin d'être sans cesse *conduit* par un chef, c'est-à-dire un archonte, un commandant (fût-il le « maître intérieur »).
- 24 Quoi qu'il en soit, la Platonopolis ne vit pas le jour, et Plotin abandonna apparemment ce dessein. Surtout, il ne semble pas avoir eu de succès chez les néoplatoniciens grecs postérieurs. Dans son *Commentaire au Philèbe*, Damascius range ironiquement le rêve d'une constitution idéale parmi les vains espoirs, « dont sont victimes même les gens cultivés », qui prennent plaisir à rédiger des *politeiai* « alors qu'elles ne se réalisent pas²⁰ ». La maxime « vis caché (*lathe biôsas*) », attribuée à Pythagore par le milieu néoplatonicien – car comment l'adopter sans rougir si elle venait d'Epicure ? –, gagne en puissance (Van den Berg, 2005). Marinus raconte que son maître Proclus (412-485) l'a un temps pratiquée lorsqu'une « tempête et un flot de difficultés » à Athènes le poussa à s'exiler en Asie²¹. De fait, les empereurs chrétiens sont de plus en plus hostiles au paganisme, et Damascius, le dernier directeur de l'école platonicienne d'Athènes, dut s'exiler un temps en Perse après la fermeture de l'école sur ordre de Justinien, en 529, sans doute pour y chercher une *politeia* et un peuple favorables à la philosophie (sur Damascius et cet épisode, cf. Hoffmann, 1994). On sait par sa *Vie d'Isidore* qu'il voyait dans « l'âge présent », celui des empereurs chrétiens, un régime gouverné par l'*epithumia*, corrompu par son obsession pour la jouissance et la chair, aspirant à la soumission (Hoffmann, 2017). Aurait-il pu alors placer ses espoirs dans la venue d'une constitution platonicienne ? Aurait-il pu attendre de l'Histoire qu'elle fasse revenir l'âge

d'or, celui de Cronos, c'est-à-dire de la raison et d'un mode de vie platonicien ?

- 25 Sans exclure cette hypothèse, remarquons que Damascius rapporte que son maître, Isidore, voyait dans un certain Sarapion un *vivant* exemple de la maxime « vis caché ». Ce dernier était tellement dédaigneux de « l'honneur qui vient des hommes au que son nom était inconnu dans la cité » (Athanassiadi, 1999 : fr. 111, l. 5 et l. 33-34). Sarapion fit le choix d'une « vie isolée (*monada bion*) » (*ibid.* : l. 12), passant chez lui la plupart de son temps, occupé à lire, en silence, des poèmes orphiques. Il avait délaissé les aspects techniques de la philosophie pour leur préférer un rapport intellectuel par lequel atteindre dieu et s'assimiler à lui. Voilà qui le fit « vivre d'une vie non pas humaine, mais à proprement parler divine » (*ibid.* : l. 17). Or comme Isidore a vu en lui une manifestation de la « vie cronienne (*kronion bion*) » (*ibid.* : l. 26), et puisque son élève, Damascius, distingue dans son histoire philosophique trois âges : l'âge d'or, *cronien* ; l'âge du courage (la Grèce classique) ; l'âge du désir (l'époque des empereurs chrétiens), ne peut-on pas suggérer que l'âge d'or ne leur apparaissait ni perdu, ni à venir, mais accessible *dès maintenant*, à condition de se retirer d'un monde injuste et, à vrai dire, de son histoire, dont il ne faudrait rien attendre de décisif ? À condition, donc, de défaire notre dépendance à l'Histoire pour, par un mouvement d'anachorèse, en venir à coïncider avec cette cime éternelle en nous, cette forteresse inexpugnable soustraite aux catastrophes du temps – l'intellect ?

Puissance de l'anachorèse

- 26 Que la retraite en soi-même s'accompagne ou non d'un renoncement à l'espoir d'une constitution idéale, elle reste en tout cas le lieu, non d'un abandon du politique, mais d'une *politisation* négative. En cherchant dans l'intériorité de quoi trouver la puissance d'être heureux, de vivre et de se diviniser, on ne met pas entre parenthèses la politique (est-ce en général possible ?), on neutralise, bien plutôt, sa dépendance à l'ordre de la cité, on se retire de la course aux honneurs (*philotimia*) que son intégration impose. On tend ainsi à se constituer soi-même comme un sujet non pas impuissant, mais puissant d'une puissance de résistance au besoin d'être gouverné – d'une

puissance négative, en ce sens destituante, de rompre notre dépendance au pouvoir.

- 27 N'est-ce pas là précisément ce que l'assimilation à l'Un exige, ce « roi du roi et des rois », sans maîtrise de soi, ce commandant (*arkhè*) sans commandé « puisqu'il ne possède rien sur quoi exercer son commandement²² » ? L'exemple du commandement auto-destituant de l'*arkhè*, qui fait être toutes choses par son retrait même, n'appelle-t-elle pas précisément à mettre son zèle (*spoudè*), non dans l'attente d'un chef meilleur que les autres, mais dans une certaine forme de vie qui s'emplit de la puissance, destituante, de se passer de tout chef²³ ? C'est en effet parce que l'Un se trouve au-delà de toute détermination (un principe déterminé exigerait un principe encore supérieur, et ainsi de suite à l'infini) et n'entretient aucun lien avec ses « produits » (un tel lien le rendrait relatif à eux) qu'il peut être principe *absolu*. Il laisse être, dès lors, loin d'exercer son pouvoir directement : « comme <l'Un> dépasse toutes choses il peut à la fois les produire et les laisser être par elles-mêmes tout en les surpassant²⁴ » (*Traité* 32 [V, 5], 12, 48-49).
- 28 L'Un, qui se trouve aussi en nous (au même titre que toutes les « hypostases »)²⁵, désigne donc l'origine inappropriable de tout être, nous-mêmes compris – le principe, non duel, impossible à regarder, par lequel seul il peut y avoir quelque chose comme une substance pensante, un sujet doté d'une intentionnalité, un être regardant, objectivant, etc. L'intellect, *a fortiori* notre personne, ce composé, ce moi, reposent sur une origine à jamais inobjectivable et impensable. Toute pensée, parce qu'elle est réflexive (quiconque pense se pense, pense qu'il pense), ou bien n'a pas de principe (irrationalité), ou bien dépend d'un principe lui nécessairement non duel, l'Un, non pensant s'il n'y a bien de pensée que duelle. L'origine de l'intentionnalité se dérobe à celle-ci. Nous existons en nous regardant exister, mais nous nous regardons exister par une puissance à jamais dérobée à notre regard.
- 29 Il faut donc que la retraite en soi, dans l'intellect, se redouble d'une retraite plus difficile encore : « il faut que l'intellect se retire (*anakhôrein*) dans ses arrières, en quelque sorte » (*Traité* 30 [III, 8], 9, 29-30), à savoir dans l'Un au-delà du Soi, de la pensée et de l'activité, c'est-à-dire de l'exercice de la puissance. Si la retraite intel-

lectuelle nous fait découvrir une puissance de penser indépendante de la biographie, la retraite hénologique – appelons-la ainsi –, nous révèle que le véritable commandant, « la puissance de toutes choses », tient son titre de sa séparation même d'avec les réalités qui procèdent de lui et qu'il ne gouverne pas. Elle nous révèle que l'origine de la pensée échappe à la pensée de sorte que cette dernière ne saurait s'en rendre maître.

- 30 Pouvoir demeurer seul, anonyme dans la « fleur de l'intellect²⁶ », « l'Un de l'âme²⁷ » écrit Proclus – dans une « subjectivité sans sujet [...] dont personne ne saurait être le propriétaire ou dire : moi, mon corps », écrira Blanchot (1980 : 53), c'est là l'étrange gain de la retraite en soi²⁸. C'est la découverte que la vraie puissance ne dirige pas, et que le tréfonds du moi, la condition d'où il émane – l'Innommable, dira Beckett – n'appartient à personne, *pas même à moi* : « l'âme n'a pas le temps de voir qui elle est [quand elle regarde l'Un], elle qui regarde » (*Traité* 38 (VI, 7), 34, 20-21, trad. : Fronterotta : 96-97) ; « [...] N'existe là-bas ni ce qui est maîtrise ni ce qui est maîtrisé » (*Traité* 39 (VI, 8), 12, 27-28, trad. : Lavaud, 2007 : 225). La retraite hénologique consiste donc à s'élever à une puissance étrangère au gouvernement, au « non-gouvernable » tel que le définit Catherine Malabou :

Le non-gouvernable n'est pas l'ingouvernable. L'ingouvernable désigne ce qui échappe au contrôle, comme un véhicule devenu impossible à conduire. [...] La non-gouvernabilité quant à elle ne renvoie ni à l'indiscipline, ni à l'errance. Elle n'est pas non plus la désobéissance mais ce qui, dans les individus comme dans les communautés, demeure radicalement *étranger* au commandement et à l'obéissance (2022 : 51-52)²⁹.

Coïncider le plus possible avec l'Un, ce principe anonyme enfoui sous l'obscurité de notre nom, c'est vivre en sachant que notre origine (ou identité profonde) se situe précisément dans une expulsion hors de toute origine consistante, nommable, identifiable – c'est vivre du savoir que la condition d'un sujet, par suite de la maîtrise de soi, c'est l'anonymat de ce non-gouvernable, la nuit labyrinthique de cette « fleur de l'âme » dont aucun moi ne saurait se faire spectateur ni devenir maître. C'est reconnaître que, pour vivre d'une vie réellement *profonde*, il nous faut *transcender* la vie de gouvernement parce qu'il existe une vie plus fondamentale, plus désirable et plus puissante que

ce que nous appelons vie politique. Il y a mieux (l'Un est le Bien) que l'exercice du pouvoir par des noms propres aux prises avec une extériorité turbulente (qu'on appelle « peuple », et que la tradition rapproche d'un corps). Il y a mieux que les noms propres, qu'être un moi, que commander et obéir à un moi. Sans doute est-ce là « l'essentiel » que cette connaissance par les gouffres révèle, c'est-à-dire cette vacuité, ce vide, ce Dehors plus profond que le plus riche des sujets.

Conclusion

- 31 De Socrate retiré sous le porche à l'éloge néoplatonicien de la vie furtive, il existe une sorte de ligne en zigzag, infléchie par de multiples distorsions. Il serait passionnant mais difficile de les identifier toutes. Mon propos se limite à montrer que, chez des néoplatoniciens comme Plotin, Porphyre, Proclus et Damascius, le « soi » vers lequel il s'agit de faire retour se distingue du moi biographique. Rentrer en soi-même consiste à se subjectiver, non plus par ce composé d'âme et de corps, né dans telle famille, dans telle patrie, etc., mais à devenir sujet d'une puissance impersonnelle, neutre ou asexuée – l'intellect. Avec la retraite « hénologique », il s'agit même de remonter à une subjectivité sans sujet, l'Un de l'âme. Cette dernière remontée nous dote de la puissance, négative, de retrancher tout besoin d'une extériorité. « Fuir seul vers le seul » : une formule-limite de la puissance.
- 32 La retraite intérieure ne revient pas alors à se dépolitiser, purement et simplement, mais à politiser son intériorité *de sorte que* le désir des honneurs et du pouvoir perde son empire. Pour cerner le phénomène de la retraite en soi, il faut parler de politisation négative plutôt que de dépolitisation. En apprenant à devenir un « soi-même » plus fort que le moi biographique, on désactive la dépendance au pouvoir de ce dernier. « Le sage dépose le pouvoir ». Plus encore, à force de profondeur, on découvre n'être personne, et cet anonymat essentiel humilie notre désir d'honneur et de pouvoir ; à force d'abstraction, à force de fuir le monde, on s'aperçoit aussi que la vraie puissance, l'Un, ne gouverne pas, n'exerce rien de tel qu'un « pouvoir ». Le pouvoir thétique ou « archique », celui qui s'exerce « au nom de », s'en trouve du même coup relativisé. Il perd, non sa légitimité, mais son emprise

sur l'imagination et la raison. Si le « roi des rois » ne gouverne pas, la cité idéale doit être anarchique en ce sens précis qu'elle doit rendre possible une communauté *capable* d'entretenir des rapports supérieurs à ceux du gouvernement (des autres et de soi). Il faut en passer par la Maîtrise, donc, mais dans le seul but de la transcender. Il faut vivre avec, pour principe, le retrait du principe, qui laisse être, ne maîtrise rien ni ne se maîtrise.

- 33 Dans ces conditions, le projet de Plotin de se retirer dans cette bien mystérieuse « Platonopolis » implique moins, dans son principe, l'édification d'une cité textuellement réglée par les Lois, que l'ouverture d'une communauté, au sein de l'empire, où les sages auraient toute liberté de vivre et de penser sans la présence d'un gouvernement extérieur, ni besoin de *s'évertuer* à se gouverner « intérieurement » (cette maîtrise étant *acquise*). Un tel projet n'a pas abouti, et il semble de plus en plus s'agir, avec Proclus, et surtout avec Damascius, de « vivre caché », et de moins en moins de croire résolument en l'advenue d'une cité platonicienne³⁰. La valorisation du mystérieux Sarapion le montre bien : une vie à lire seul des poèmes orphiques, ce n'est pas désespérant, c'est encore philosophique, et dans cette vie, « non pas humaine mais divine », il faut voir la « vie cronienne ». L'âge d'or là, présent ?
- 34 Certes née d'une violence objective et de l'impossibilité croissante d'habiter politiquement le monde, la retraite intérieure n'est donc pas une capitulation. On ne se résigne par elle ni à être une victime du pouvoir, ni à l'impuissance. On découvre bien au contraire, à force de profondeur, une puissance supérieure à celle de gouverner. C'est enrichi, adouci et embelli (quoique d'une beauté non mondaine) de cette puissance qu'on regagne le monde :

Quand [Plotin] parlait, c'est l'intellect qui se manifestait jusque sur son visage qu'il éclairait de sa lumière. Lui qui était beau, il le paraissait encore plus à ce moment-là ; une légère sueur se répandait sur son visage, sa douceur rayonnait, et quand on l'interrogeait, il répondait tout à la fois avec bienveillance et vigueur. (Porphyre, *Vie de Plotin*, 13, 5-10, trad. : Brisson, 2010 : 292)

Laissons les derniers mots à Damascius, qui, décrivant Isidore – lequel « avait l'air de quelqu'un qui sait ce dont il s'agit, mais <qui> ne

voulait pas parler » – explique voir percer, dans ses yeux, l'éclat d'une beauté hors du monde, infigurable, détachée de tout :

Il faut que je dise [que ses yeux] réalisaient le mélange harmonieux des contraires dans une même image impossible à tracer, vu qu'ils étaient à la fois posés et rapides à se mouvoir, tournoyant tout à la fois pour ainsi dire au même point et autour du même point ; ils reflétaient à la fois la gravité et la grâce, tantôt profonds, tantôt candides à volontés. Pour le dire en un mot, ces yeux-là reflétaient fidèlement son âme et non pas elle seule, mais aussi l'influx divin qui l'habitait.

(Vie d'Isidore, d'après Photius, *Bibliothèque*, 242, respectivement 335b20-22 et 356a10-18, trad. : Henry, 2003 : 9 et 10, légèrement modifiée)

BIBLIOGRAPHIE

Traductions et éditions citées

ATHANASSIADI P., 1999, *The Philosophical History*, Athènes : Apamea Cultural Association.

BRISSON L. (dir.), 2011, *Platon. Œuvres complètes*, Paris : Flammarion.

BRISSON L. (trad. et notes), 2005, *Plotin. Traités 27-29*, Paris : Flammarion.

BRISSON L. (trad. et notes), 2010, *Porphyre. Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*, L. BRISSON et J.-F. PRADEAU (dir.), *Plotin. Traités 51-54*, Paris : Flammarion.

DES PLACES E. (éd. et trad.), 2010, *Oracles chaldaïques*, Paris : Belles Lettres.

DUFOUR R. (trad. et notes), 2010, *Traité 52 (II, 3). Si les astres agissent*,

L. BRISSON et J.-F. PRADEAU (dir.), *Plotin. Traités 51-54*, Paris : Flammarion.

FRONTERROTA F. (trad. et notes), 2007, *Plotin. Traité 38 (VI, 7). Comment la multiplicité des idées s'est établie et sur le Bien*, L. BRISSON (dir.), *Plotin. Traités 38-41*, Paris : Flammarion.

GIAVATTO A. et MULLER R. (éd., trad. et notes), 2024, *Marc-Aurèle. Écrits pour soi-même. Lettres à Fronton*, Paris : Vrin.

HENRY R. (éd. et trad.), 2003, *Photius. Bibliothèque. Tome VI. Codices 242-245*, Paris : Belles Lettres.

LAURENT J. (trad. et notes), 2002, *Plotin. Traité 1 (I, 6). Sur le beau*, L. BRISSON et J.-F. PRADEAU (dir.), Paris : Flammarion.

LAVAUD L. (trad. et notes), 2007, *Plotin. Traité 39 (VI, 8). Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un*, Paris : Flammarion.

PRADEAU J.-F. (éd., trad. et notes), 2023, *Porphyre. Lettre à Marcella*, Leiden : Brill.

VIDART T. (trad. et notes), 2009, *Plotin. Traité 46 (I, 4). Sur le bonheur*, L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, Plotin. *Traités 45-50*, Paris : Flammarion.

Ouvrages et articles cités

ARENDT H., 1972, *La crise de la culture*, P. LEVY (trad.), Paris : Gallimard

AUBRY G., 2007, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'Alcibiade et du Charmide », *Études platoniciennes*, n° 4, 2007, p. 163-181.

AUBRY G., 2012, « Le moi multiple, le "Il absolu" et le sujet de l'écriture », dans S. CRINQUAND et P. BRAVO (dir.), *L'intime à ses frontières*, Louvain : E.M.E., p. 153-169.

BALTZLY, D., 2016, « The Human Life », dans P. D'HOINE P. et M. MARTIJN (dir.), *All From One: A Guide to Proclus*, Oxford : Oxford University Press.

BLANCHOT M., 1980, *L'écriture du désastre*, Paris : Gallimard.

BROWN P., 1978, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge et Londres : Harvard.

BROWN, P., 1989 [1971], *The World of Late Antiquity*, New York : WW Norton & Co.

BUSSANICH J., 2000, « Mystical theology and spiritual experience in Proclus' Platonic Theology », dans P. SEGONDS et C. STEEL (dir.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du colloque international de Louvain*, Paris : Belles Lettres.

CAMBRON-GOULET M., 2019, « Gender Construction and Social Connections in Porphyry's *Ad Marcellam* », dans J. FINAMORE et T. NEJESCHLEBA (dir.), *Platonism and its Legacy*, Lydney : The Prometheus Trust, p. 77-99.

CAYE P., 2017, *Comme un nouvel atlas*, Paris : Belles Lettres.

CHARLES-SAGET A., 2013, « La théologie négative de Plotin et le neutre de Blanchot », *Archives de Philosophie*, vol. 76, n° 3, p. 393-406.

CHIARADONNA R., 2023, *Ontology in early Neoplatonism: Plotinus, Porphyry, Iamblichus*, coll. « Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina », vol. 9, Berlin : De Gruyter.

CHRÉTIEN J.-L., 1980, « Le Bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de Philosophie*, vol. 43, n° 2, p. 263-277.

DELEUZE G. et PARNET C., 1996, *Dialogues*, Paris : Flammarion.

DEMONT P., 1990, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris : Belles Lettres.

DODDS E. R., 2010, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, Paris : Belles Lettres.

EDWARDS M. J., 1993, « A Portrait of Plotinus », *The Classical Quarterly*, vol. 43, n° 2, p. 480-490.

FESTUGIERE A.-J., 1954, « The Inclination to Retirement », *Personal Religion among the Greeks*, Londres : Cambridge University Press, p. 53-68.

FOUCAULT M., 1984a, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris : Gallimard.

- FOUCAULT M., 1984b, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris : Gallimard.
- FOUCAULT M., 1994, *Dits et écrits*, IV, Paris : Gallimard.
- HADOT P., 1976, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 13, p. 81-108.
- HADOT P., 1989, « Réflexions sur la notion de “culture de soi” », dans Michel Foucault *philosophe*, Paris : Seuil, p. 261-268.
- HENRY M., 1996, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris : Seuil.
- HOFFMANN P., 1994, « Damascius », dans GOULET R. (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, t. 2, Paris : CNRS éditions, p. 541-593.
- HOFFMANN P., 2017, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, p. 737-775.
- ILDEFONSE F., 2004, « La multiplicité intérieure chez Marc-Aurèle », *Rue Descartes*, n° 43, p. 58-67.
- IDELFONSE F., 2017, « I. Sur la subjectivation antique », dans CALIN R. (dir.), *La subjectivation du sujet. Études sur les modalités du rapport à soi-même*, Paris : Hermann, p. 23-52.
- JERPHAGNON L., 1981, « Platonopolis, ou Plotin entre le siècle et le rêve », *Cahiers de Fontenay*, n° 19-22, p. 215-229.
- MACMULLEN R., 1963, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge : Harvard University Press.
- MALABOU C., 2022, *Au voleur ! Anarchisme et philosophie*, Paris : Presses universitaires de France.
- MIGLIORATI G., « Semantic of Anachoresis: “Withdrawal and Return” Pattern », *Cultural and Religious Studies*, vol. 9, n° 1, p. 13-19.
- O'MEARA D., 2003, *Platonopolis. Platonic political philosophy in late antiquity*, Oxford : Clarendon Press.
- PEPIN J., 1992, « L'épisode du portrait de Plotin », dans Porphyre. *La Vie de Plotin*, t. 2, Paris : Vrin, p. 301-334.
- VAN DEN BERG R., 2005, « Live Unnoticed! The Invisible Neoplatonic Politician », dans A. SMITH (dir.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea : Classical Press of Wales, p. 101-115.
- VAN DEN BERG R., 2017, « Proclus and Damascius on φιλοτιμία: The Neoplatonic Psychology of a Political Emotion », *Philosophie antique*, n° 17, 2017, p. 149-165.
- VAN RIEL G., 2008, *Damascius. Commentaire sur le Philèbe de Platon*, Paris : Belles Lettres.

NOTES

1 Phédon, 83a6-8 (sauf indication contraire, je traduis les textes cités).

- 2 Sur cette disjonction, cf. Ildefonse (2004).
- 3 *Traité 52* (II, 3), 9, 26-27 (trad. : Dufour, 2010 : 131). Cf. *Théétète* 176a-b.
- 4 Cf. 124b (« connais-toi toi-même ») ; 133a-d. Sur l'influence de l'*Alcibiade* sur Plotin, cf. Aubry (2007).
- 5 Cf. *Sur le E de Delphes*, 394c3-7 en particulier, sur l'inscription *gnôthi seauton*.
- 6 Sur cet épisode, cf. Edwards (1993) et Pépin (1992).
- 7 Cf. l'interprétation donnée par Michel Henry du *egô eimi hê alêtheia* (« c'est moi qui suis la vérité ») de l'Evangile de Jean (Henry, 1996).
- 8 Plotin, *Traité 52* (II, 3), 9, 14-15 et 24-26 (trad. : op. cit.).
- 9 Plotin, *Traité 23* (VI 5) 7, 14-15 (trad. Charles-Saget, 2013 : 400).
- 10 Cf. *Lettre à Marcella*, 33, 3-11. Sur la distinction porphyrienne entre sexe et genre, cf. Cambron-Goulet (2019).
- 11 *Traité 1* (I, 6), 7, 34-39 (trad. : Laurent, 2002 : 77)
- 12 *Traité 46* (I, 4), 7, 14-22 (trad. : Vidart, 2009 : 152)
- 13 *Ibid.*, 14, 20 (trad. : Jerphagnon, 1981 : 217) et 14, 1-2 (trad. : Vidart, 2009 : 160)
- 14 *Traité 45* (III, 7), 11, 21 ; sur le bonheur et le temps, *Traité 36* (I, 5), 7.
- 15 « J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet [...] » (Foucault, 1994 : 706).
- 16 Sur ces vertus et la hiérarchie des vertus en général, de Plotin à Jamblique, cf. Chiaradonna (chapitre 10, 2023).
- 17 Cf. son *Commentaire sur le Phédon*, 6, 2. Et son *Commentaire sur l'Alcibiade*, 50, 25-51, 10.
- 18 Cf. *Traité 28* (IV, 4), 17, 20s.
- 19 Cf. le § 140 sur les vertus politiques.
- 20 Damascius, *Commentaire sur le Philèbe*, § 171, 7-10 (trad. : Van Riel, 2008 : 57).
- 21 Cf. *Proclus ou sur le bonheur* (trad. : Saffrey-Segonds : 17-18).
- 22 Plotin, *Traité 32* (V, 5), 3, 20 ; et *Traité 39* (VI, 8), 20, 28-29 (trad. Lavaud, 2007 : 240).

23 « Nous sommes ici aux antipodes de la métaphysique aristotélicienne qui assimile le principe au général en chef commandant des armées. Il n'y a donc pas de sujet de ce commandement, rien ne s'y trouve soumis » (Caye, 2017 : 222).

24 Cf. aussi Plotin, *Traité* 9 (VI, 9), 3, 39-45, et la formule du *Traité* 38, « Le Bien donne ce qu'il n'a pas » (cf. là-dessus Chrétien : 1980).

25 *Traité* 10 (V, 1), 5-6.

26 Oracles chaldaïques, fr. 1, 1.

27 Cf. *In Platonis Parmenidem* VI, 1071.20-1072. Sur le rapprochement entre « l'Un de l'âme » proclien et la fleur de l'intellect des OC, cf. Bussanich (2000 : 302).

28 Cf. Charles-Saget (2013) pour un rapprochement entre Blanchot et Plotin. Cf. Aubry (2012) sur la question de l'anonymat et de l'identité chez Plotin et à partir de Plotin.

29 Il n'est donc pas certain que si, selon la lecture que donne C. Malabou de R. Schürmann, « Plotin <est le> premier anarchiste » (2022 : 101), ce soit uniquement au sens « ontologique », ni qu'on puisse, dans son cas, séparer la métaphysique de la politique, ni en général la philosophie de la vie.

30 Sur la politique chez Proclus, cf. toutefois Baltzly, 2016.

RÉSUMÉS

Français

De Socrate retiré sous le porche des voisins (*Le Banquet*) à la valorisation de la maxime « vis caché » dans le néoplatonisme grec, le thème du retour à soi gagne en puissance. L'*Alcibiade* de Platon répondait à l'injonction « connais-toi toi-même » ; au III^e siècle, Plotin la recodifie : « rentre en toi-même et vois ». On a cherché à voir là une désertion de la politique (une « dépolitisation ») et ainsi un effet de structures sociales de plus en plus oppressantes. Le but de cet article est double : montrer, d'abord, que la retraite intérieure fait découvrir un « soi-même » d'une autre nature que le moi et plus puissant que lui. Ensuite que, loin d'être une introspection, elle ne consiste pas non plus en une capitulation. Il faut comprendre la retraite intérieure comme une politique psychique par laquelle on se dote de la puissance, négative, de rompre notre dépendance au pouvoir.

English

From Socrates' retreat to the porch (*Symposium*) to the promotion of the maxim "live hidden" in the Greek Neoplatonism, the theme of returning to self gained in power. Plato's *Alcibiades* responded to the injunction "know thyself"; in the 3rd century, Plotinus recodified it: "enter into thyself and see". This has been seen as a desertion of politics ("depoliticization") and thus an effect of oppressive social structures.

The aim of this article is twofold: firstly, to show that inner retreat leads to the discovery of a "self" that is different from, and more powerful, than the ego. Secondly, far from being introspection, inner retreat does not mean surrender. Inner retreat should be understood as a psychic policy through which we endow ourselves with the potency, negative, to break our dependence on power.

INDEX

Mots-clés

Platon, Néoplatonisme, retraite intérieure, politique et métaphysique, l'Un

Keywords

Néoplatonism, Plato, Inner retreat, politics and metaphysics, the One

AUTEUR

Martin Baudroux

Martin Baudroux est agrégé de philosophie et doctorant à l'IHRIM (ENS Lyon). Il travaille sur le néoplatonisme et en particulier sur le concept de temps, de Plotin à Damascius. Il a récemment publié plusieurs articles, notamment dans la Revue des sciences philosophiques et théologiques (no 108/1, 2024), et dans Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales (no 21-22, 2023-2024).

<https://ihrim.ens-lyon.fr/auteur/baudroux-martin>

Foyers en rupture. Entre accalmies et débâcle, les résistances de la retraite

Breakaway homes. Taking a break or being broken: the resistances of retreat

Alice Thibaud

PLAN

La retraite apolitique

Revalorisation du foyer : une fonction politique de la retraite

Une autre voie pour politiser le foyer : fonction créatrice de la retraite

Politiques de la retraite

Conclusion

TEXTE

- 1 La philosophie politique a traditionnellement associé le foyer à un espace-refuge, une retraite dans la mesure où il se situe à l'écart du monde public. On trouve chez Arendt (1958 : 105) l'expression paradigmatique de cette architecture conceptuelle. Elle nous rappelle que, dans la Grèce antique, « [l]e privé était comme l'autre face, sombre et cachée, du domaine public ». L'*agora* politique est l'espace de l'action : elle suppose une prise d'initiatives et de risques, tandis que l'*oïkos* serait soumis au cycle répétitif des besoins et de leur satisfaction. En contrepoint du monde défini comme espace où l'on s'expose – au danger, à la nouveauté – le foyer serait la retraite qui nous en tient à l'écart, dans une position de détachement et de réserve. À rebours de cette dichotomie traditionnelle, je souhaite interroger ce qui depuis le foyer *émerge* comme politique. C'est donc l'interaction entre le domestique et le politique qui est ici en jeu : si le foyer est un refuge, peut-on l'entendre autrement que comme nous protégeant *vis-à-vis du politique* ?
- 2 Cette question engage une redéfinition de la retraite elle-même. Si, comme j'essaierai de le montrer, le foyer est à la fois l'espace d'une retraite et celui d'une potentialité politique, il faut envisager que la retraite prenne un sens politique. Or, en tant qu'elle marque un écart par rapport à quelque chose, la retraite semble toujours

seconde, dérivée. Mouvement d'éloignement et de recul, elle s'opposerait à l'engagement et à l'offensive. Cette position défensive n'est certes pas apolitique en tant que telle. En transposant l'image du foyer comme face obscure du monde public, il s'agirait de le penser non pas comme extérieur au politique mais comme faisant signe vers une sorte d'envers du politique. En abolissant l'étanchéité du domestique au politique, tout se passe alors comme si on réinjectait cette binarité au sein même du politique. Celui-ci se déclinerait entre un mode actif – celui de l'initiative, de la transformation – et un mode réactionnaire : celui de la stabilité et de la résistance aux transformations. Arendt (1972 : 107) pense cette double orientation en évoquant chez l'homme un « besoin de changement » qui n'efface jamais son « besoin de stabilité ». C'est dans leur équilibre que le politique trouverait son sens. Or l'exigence de continuité et de solidité rejoint l'une des fonctions du foyer : fournir un monde durable à nos existences, par-delà les nouveautés. Une politique du foyer risque ainsi d'être hantée par cette polarité : si elle existe, il se pourrait bien qu'elle soit réaction conservatrice – l'autre face indissociable de l'action novatrice.

- 3 D'où la difficulté : comment penser une politisation subversive, transformatrice, du foyer, alors que le chez-soi est l'espace de toutes les valeurs conservatrices – la sécurité, la constitution d'une identité, l'appartenance à une communauté fermée, l'espace d'une appropriation et la délimitation d'une propriété ? Si le foyer doit être un espace de retraite, peut-il l'être en un autre sens que celui d'un repli ? La piste que je souhaite explorer est celle d'une retraite qui radicalise la distance en défiance, et ouvre l'espace d'une critique. Dans la position de réserve vis-à-vis du monde politique, on se donne les moyens de l'évaluer, de le juger, de le dénoncer. Depuis cette distance critique, peuvent même naître d'autres propositions : la retraite domestique ouvre alors l'espace de l'inventivité et de la créativité. Pour brouiller la cartographie qui oppose le domestique au politique, ou encore la préservation à l'action, je partirai d'un type de foyer, le *Wohnprojekt*, où se mêlent le privé et le public, l'intime et le collectif, le domestique et le politique. Cette pratique de cohabitation singulière, en tant qu'elle problématise l'articulation entre retraite et engagement, permet de remettre la définition du foyer en mouvement. Elle constitue en ce sens un terrain philosophique dont le sens est d'agir

d'abord comme une sorte de contre-exemple aux définitions traditionnelles du foyer. En montrant qu'il existe déjà des formes de cohabitations les excédant, c'est la définition (et les potentialités) de tout foyer qu'il devient nécessaire de repenser. En ce sens, le terrain ne doit pas servir de modèle transposable (le nouveau standard pour tout foyer) mais plutôt d'élément déclencheur pour rouvrir le concept de foyer à d'autres possibles. Je m'appuie au cours de cette réflexion sur un travail d'enquête (*encadré*). Cet effort a été nourri par des études sociologiques, mais il reste philosophique : il s'agit d'ouvrir une réflexion sur la cohabitation en général, ainsi que les formes d'engagement politique que l'on peut penser à partir d'elle.

Ce travail s'insère dans le cadre d'une recherche doctorale. J'ai découvert les *Wohnprojekte* en 2018 lors d'un premier séjour à Berlin, et habité l'un d'entre eux de façon sporadique au cours des années qui ont suivi. Mes séjours se sont peu à peu rallongés et officialisés – me plaçant en position non plus d'invitée mais de *Zwischenmieterin*, de locataire temporaire, d'abord en 2020 puis en 2024. À partir de 2020, j'ai fait de mes séjours l'occasion d'observations participantes. En parallèle de cette relation subjective au terrain qui se resserrait de plus en plus, j'ai entrepris de diversifier mon approche en me tournant vers d'autres *Wohnprojekte*, de formes variées, et en y menant des entretiens. Il ne s'agit aucunement de viser l'exhaustivité, mais d'enrichir le tableau des possibles *Wohnprojekte*, d'en esquisser des constantes, et de faciliter l'anonymisation par la pluralité des sites d'enquête. Je m'appuie aussi sur des textes issus des *Wohnprojekte* à titre de présentation, de chroniques retraçant leur histoire, les obstacles rencontrés et les stratégies élaborées. Ces textes sont rédigés à l'occasion d'annonces quand une chambre se libère, de demandes d'aides, ou encore de communication sur le projet et les événements qui s'y organisent. La cohabitation au sein des *Wohnprojekte* repose sur une pratique institutionnalisée de la délibération collective, qui favorise une réflexivité et explique en partie la publication très riche de textes plus ou moins généreux et révélateurs sur leurs aspirations, leur

fonctionnement, et leurs difficultés. Jusqu'à présent mon enquête s'est focalisée sur des projets de la ville de Berlin.

- 4 Je partirai de l'association traditionnelle entre le foyer et la retraite entendue comme coupure vis-à-vis du monde ; j'analyserai ensuite la façon dont cette fonction de retraite du foyer peut être investie en tant que telle et valorisée politiquement ; resserrant l'analyse sur les *Wohnprojekte* en tant que foyers politisés, j'interrogerai la possibilité d'une valeur politique du foyer non pas sur le mode du refuge mais sur celui de l'initiative et de la subversion ; cela me conduira en dernière analyse à repenser les potentialités politiques de la retraite et en particulier de la retraite domestique.

La retraite apolitique

- 5 La retraite apparaît d'abord comme l'inverse de la lutte : mouvement de rassemblement des troupes loin des conflits. En ce sens, elle peut marquer une défaite, et traduire une impuissance. Appliquée au foyer, cette entente de la retraite indique un rejet hors du monde. À lire Arendt le foyer est vide¹ de sens politique et doit être maintenu hors d'elle. C'est à condition d'en sortir, de s'affranchir des nécessités qui y sont prises en charge – celles de « l'entretien de la vie » (Arendt, 1958 : 66) – qu'on peut se mêler vraiment de politique : tandis que les esclaves, les femmes et les enfants sont soumis à la domination du maître de maison, celui-ci n'est libre « que dans la mesure où il [a] le pouvoir de quitter le foyer pour entrer dans le domaine politique dont tous les membres [sont] égaux » (Arendt, 1958 : 70). La retraite du foyer est donc loin d'être de tout repos : coupé de la participation au politique, le foyer n'en est pas pour autant exempt des violences qui naissent justement dans l'espace de l'inégalité et de la domination. Mais c'est précisément parce que la communauté domestique est organisée par des rapports de domination, et orientée vers des buts économiques, qu'elle est exclue du politique. Son organisation comme sa finalité obéissent à des principes de nécessité : « la force et la violence se justifient dans cette sphère comme étant les seuls moyens de maîtriser la nécessité (par exemple, en gouvernant les esclaves) ». Paradoxalement la violence qui règne au sein du foyer n'abolit pas sa fonction protectrice² : « c'était seulement au sein de sa

famille que l'homme s'occupait en premier lieu de sa vie et de sa sécurité. Qui entrait en politique devait d'abord être prêt à risquer sa vie » (Arendt, 1958 : 74). Le foyer remplit la fonction d'un refuge vis-à-vis du monde extérieur et de ses imprévisibilités, mais cette sécurité se paye en dépouillant le foyer de toute puissance politique. L'oikos s'oppose donc au politique comme la hiérarchie à l'égalité, qui seule rend possible la pluralité et la liberté.

- 6 Une telle définition de l'oikos repose donc sur l'écrasement des perspectives diverses qui composent la cohabitation. Si Arendt peut affirmer que l'oikos n'est pas l'espace d'une pluralité politique, c'est parce que la seule perspective qui vaille la peine d'être entendue sur la scène publique est celle du patriarcat. La distribution des espaces pétrifie une certaine distribution des rôles, et confine certaines personnes au foyer, tandis que d'autres obtiennent le monopole de l'action. Le problème réside dans ce glissement : « Non seulement le privé est distinct du public, mais certains individus semblent destinés au public, d'autres au privé, hiérarchiquement rapportés » (Collin, 1986 : 49). Priver le foyer de toute portée politique, c'est donc condamner à l'impuissance les personnes qui y sont assignées³. Et il ne suffit pas de leur garantir une possibilité égale de quitter le foyer. Di Croce (2018 : 138), dans une réflexion sur Antigone, souligne en effet qu'en admettant ces personnes dans le domaine politique, il faudra admettre qu'elles transforment en profondeur ce qui est reconnu comme (action) politique, et elle interroge Arendt : « comment les personnes exclues pourraient-elles d'emblée agir selon les modalités d'action et dans le langage du domaine politique, alors que ce langage et ces modalités d'action leur sont refusés ? ». S'il y a ainsi importation dans le politique des considérations portées par les exclues d'ordinaire confinées au foyer⁴, alors c'est une redéfinition et une revalorisation du foyer lui-même qui sont engagées. Cette redéfinition ne provient pas seulement d'une exigence normative mais d'une porosité effective de la frontière.

Revalorisation du foyer : une fonction politique de la retraite

- 7 Je pars ici des réflexions partagées avec un habitant ayant vécu dans son *Wohnprojekt* depuis l'occupation des lieux dans les années

1980, jusqu'à la phase de légalisation, où des contrats (de location, puis de vente⁵) ont été signés. Au sujet des motivations politiques qui animaient les squatteurs au moment de l'occupation, il affirme que « tout le monde avait des idées politiques », lesquelles se résument selon lui à l'injonction suivante : « vivre et combattre ». Mais, ajoute-t-il, dans cet objectif il fallait une base depuis laquelle il soit possible de se battre, depuis laquelle planifier, s'organiser, etc. La dualité du vivre et du combattre a une résonance arendtienne. D'un côté, le foyer serait espace de la vie et du rassemblement des forces, de l'autre, la politique serait l'espace du combat à proprement parler, ou, en des termes arendtiens, le domaine l'action et l'initiative. Le foyer conditionne alors extérieurement l'action, qui reste maintenue au-dehors comme ce vers quoi on va ; inversement le foyer est l'espace où l'on rentre entre deux conflits, dans la sérénité familière du chez-soi. Cette alternance est nécessaire. Ici, le foyer squatté – singulier et minoritaire – permet selon moi de radicaliser une valeur qu'on attribue à tout foyer : il indique de façon intensifiée, la (seule ?) direction politique que le foyer peut prendre. S'il se politise, c'est dans cette fonction de base sécuritaire depuis laquelle agir. Pour rendre la subversion supportable, il faut aussi pouvoir se replier sur un lieu stable où l'on retrouve des repères. La fonction retraite du foyer est ici grossie et apparaît en quelque sorte *a fortiori* : si le foyer en général est espace de protection, le foyer occupé doit d'autant mieux remplir cette fonction défensive.

- 8 L'*oikos* puis le squat permettent de conceptualiser le foyer sous deux éclairages différents. S'il peut avoir un intérêt politique, c'est dans les deux cas sur le mode d'une préparation : en affranchissant le citoyen des nécessités, ou bien en lui servant de base d'où projeter son action. L'*oikos* semble subir la retraite davantage sur le mode de la privation ; le squat lui donne un sens plus stratégique. Elle se présente comme une étape temporaire, partie intégrante d'un processus politique, respiration avant l'offensive. Dans les deux cas, au mieux, le foyer serait donc un espace prépolitique, qui rend possible une entrée dans le monde. Au prisme du squat, on déplace toutefois l'accent : le rapport de conditionnement repose moins sur une extériorité tranchée que sur une alternance stratégique au sein d'un *continuum* qui reste orienté vers l'action. Plutôt que d'être tout simplement l'autre du politique, le foyer serait l'un de ses modes.

Le sens de l'action offensive correspondrait au sens fort ou positif de la politique, mais dessinerait aussi en creux son sens faible. Cette position est d'ailleurs tenable avec Arendt elle-même qui regrette, à la fin du texte « Vérité et politique », de n'avoir envisagé le politique que sur son plan le plus basique (celui des conflits d'intérêts et des rapports de pouvoir), oubliant ce qui en fait la dignité – son contenu proprement positif. Mais ce plus bas niveau de la politique se trouve dès lors inclus comme l'une des couches du politique. Ce serait la politique en jeu dans le foyer : une retraite qui n'est pas protection vis-à-vis mais en vue du politique. Le foyer est-il condamné à n'être politique que dans son sens le plus bas ?

- 9 Contre une conception traditionnelle du foyer qui le place en position d'infériorité, la pensée féministe s'est réapproprié de multiples façons cet espace pour le revaloriser. Dans cette perspective, le texte de bell hooks (2017) « *Homeplace (a site of resistance)* » est particulièrement pertinent, car il vient inverser la distribution axiomatique voulant que le foyer soit l'espace de la violence et le monde politique celui de la liberté. Évoquant les visites chez sa grand-mère qui habitait un quartier majoritairement blanc, hooks dépeint l'espace public comme traversé de tension. Dans ce contexte hostile, la maison de sa grand-mère est d'abord un refuge rassurant et sécurisant. À ce stade, hooks semble encore très proche d'Arendt (1958 : 100) qui affirmait : « même les exclus du monde pouvaient se consoler dans la chaleur du foyer et la réalité restreinte de la vie familiale ». Mais ici le monde devient l'espace des injustices et des rapports de domination ; le foyer au contraire est celui d'une réappropriation et d'une estime de soi. Il y a bien là une valeur subversive du foyer : « Je veux parler de l'importance du foyer dans un contexte d'oppression et de domination, du foyer comme un site de résistance et de lutte pour la libération » (hooks, 2015 : 43). Il est ainsi possible de lui rendre, avec hooks, une dignité politique : celle d'une retraite qui prend ici la valeur d'espace critique à l'égard du monde. En prenant une distance vis-à-vis de lui, elle rend possibles la dénonciation du monde et la revalorisation de soi. Sa teneur politique tient à ce qu'elle permet de reformer une communauté et de retrouver un courage politique : « Malgré la réalité brutale de l'apartheid racial, de la domination, le foyer était le seul endroit où l'on pouvait librement se confronter au problème de l'humanisation, où l'on pouvait résister » (hooks, 2015 : 42).

- 10 Deux traits me semblent subsister ici de la définition traditionnelle du foyer : d'une part, il ne remplit sa fonction politique – celle d'ouvrir un espace de régénération (*recovery*) pour les identités opprimées – qu'à condition de maintenir une distance vis-à-vis du monde extérieur. Le foyer organise une retraite qui ne doit justement pas se penser comme participation : sa résistance consiste à ne pas s'assimiler au monde dominant, au monde de l'oppresseur (hooks, 2017 : 150). D'autre part, cette extériorité continue d'assigner au foyer la fonction d'un refuge, un espace qui abrite davantage qu'il n'expose. Néanmoins, cette retraite semble chez hooks à la fois plus efficace et plus ouverte que chez Arendt. Tout d'abord, elle nous protège de la violence plutôt que du politique en tant que tel. Autre inversion, l'affirmation de l'identité singulière n'a plus lieu selon hooks dans le monde public, mais dans l'espace protégé du foyer. Enfin, il faut noter qu'avec Arendt le retrait dans le foyer tend à prendre le sens d'une fuite (c'est l'espace de l'attachement à la vie, celui où l'on prend goût à la sécurité) : le retour au politique n'est jamais bien clair ni garanti. Au contraire pour hooks la protection du foyer ne se savoure que par intermittences. Cela s'explique notamment par le fait que chez elle, le domaine de la nécessité ne recoupe pas de façon congruente l'espace du foyer : il faudra bien ressortir, ne serait-ce que pour travailler. Tandis que, chez Arendt, l'accès au monde politique se présente comme un privilège dont on peut se passer pour vivre, chez hooks la confrontation politique reste présente sur le mode de la nécessité. C'est donc cette relation entre politique et nécessité qu'il faut interroger : quelles sont les nécessités du politique et les nécessités autres que politiques ?
- 11 Au cours de l'entretien mentionné plus haut, il est apparu paradoxalement que le foyer squatté, lieu de vie censé offrir un espace de préparation pour le combat, devenait lui-même *le lieu et l'enjeu* de conflits. La séparation entre le domaine de la vie et celui de l'action politique se brouille dès lors que des rapports de pouvoir viennent menacer certaines formes de vie. Ici, contrairement à ce que disait Arendt, ils s'exercent sur les formes de cohabitation *depuis l'extérieur* du foyer (le marché immobilier structuré par la propriété privée et des logiques d'accumulation, la protection de cet ordre par le pouvoir étatique ou municipal). Ainsi le foyer alternatif révèle *a fortiori* un trait du foyer en général : la difficulté pour le premier de maintenir

une autodétermination révèle en filigrane les rapports de force qui pèsent sur tout foyer. Les obstacles politiques qui s'opposent aux expérimentations de cohabitation nous montrent à quel point le foyer est en premier lieu soumis à des hétéronomies qui se font passer pour des nécessités naturelles. La confusion que prépare Arendt, en rassemblant au sein du privé les nécessités biologiques et celles issues des rapports de commandement, est la suivante : tout se passe alors comme si ces nécessités étaient du même ordre ; de là, il n'y a qu'un pas pour finalement considérer les hiérarchies de l'*oikos* comme relevant elles aussi d'une nécessité naturelle. Derrière cette apparente nécessité qui découlerait de la définition du foyer, il faut mettre au jour des dynamiques politiques qui imposent une certaine configuration de cohabitation (structurée par la propriété privée et par la famille)⁶. Il faut interpréter, derrière sa naturalisation, le sens politique du foyer tel qu'il nous advient : celui d'une marginalisation.

- 12 Il y a là un cercle qui peut aussi bien être paralysant que porteur d'action. Le rejet hors du monde peut être radicalisé en *worldlessness* (Arendt, 1968), c'est-à-dire en une perte du monde. La marginalisation durable conduit alors à se détourner du monde, par désintérêt ou découragement. Mais cette hostilité du monde peut aussi susciter l'indignation et inciter à s'emparer du foyer comme d'un espace où il est possible de s'engager différemment. C'est ce renversement qu'opère bell hooks, en affirmant qu'il faut distinguer deux ententes de la marginalité. Celle qui n'est vécue que sur un mode subi conduit au désespoir. Mais il est possible aussi d'y voir une position singulière, portant le potentiel d'une perspective unique sur le monde : « Je fais une distinction nette entre la marginalité qui est imposée par des structures oppressives et la marginalité que l'on choisit comme site de résistance, comme lieu d'ouverture radicale et de possibilité » (hooks, 2015 : 153). Ainsi redéfinie et revalorisée, elle offre la possibilité « de voir et de créer, d'imaginer des mondes alternatifs, nouveaux » (hooks, 2015 : 150). Une fois qu'on a montré que le foyer n'était pas soumis uniquement à des logiques naturelles, mais qu'il avait un sens politique, il faut réinvestir ce sens, et passer d'une politique de la domination à une politique créative du foyer.

Une autre voie pour politiser le foyer : fonction créatrice de la retraite

- 13 Pour comprendre ce qu'est un *Wohnprojekt*, on ne peut pas l'assimiler simplement à un squat. L'histoire des *Wohnprojekte* pose au contraire la question du devenir d'un foyer politisé par-delà sa légalisation⁷. L'entretien évoqué jusqu'ici illustre cette évolution typique : une occupation suivie d'une légalisation. Alors le lieu de vie n'est plus espace de combat, son existence n'est plus mise en crise par les pouvoirs extérieurs, une certaine stabilité s'installe, et son organisation interne se transforme peu à peu. Est-il voué à perdre sa singularité ? Mes entretiens dans divers *Wohnprojekte* ne permettent pas de trancher. Tantôt la légalisation fut semble-t-il suivie d'un délitement des solidarités et d'un relâchement des liens de cohabitation ; tantôt, cette stabilisation permit de consolider et stabiliser des configurations originales de cohabitation. Si le foyer n'a de sens politique que contre un contexte hostile dont il nous protège, alors sa fonction de préservation mais aussi de critique dépend de ce monde injuste, sans lequel il serait renvoyé à son apolitisme. Peut-on penser le foyer au prisme d'une retraite qui ne serait pas seulement réaction contre le monde, ou protection contre ses menaces, mais qui aurait valeur d'action et transformerait le monde ?
- 14 Il faut ici préciser de quel monde il s'agit. Les *Wohnprojekte* sont une forme de cohabitation issue d'un mouvement d'occupation illégale des logements en Allemagne. La chronique « *berlinbesetzt* » recense 200 *Wohnprojekte* encore existants dans la capitale. Elle retrace leurs apparitions (et parfois leurs disparitions / évacuations) depuis les années 1970. Plusieurs études sociologiques s'y intéressent mais leur décompte précis varie considérablement⁸. Cela tient sans doute en partie à la définition flottante, plus ou moins stricte, de ce qu'est un *Wohnprojekt*. Comme le précisent ces études ils diffèrent en taille⁹ et rassemblent des profils sociologiques divers, des motivations hétéroclites, et ont des statuts juridiques variés. Pour ma part, je relève trois critères indispensables pour qualifier une cohabitation de *Wohnporojekt* : que les personnes y habitant emploient cette

désignation ; qu'au moins certains espaces et certaines responsabilités soient partagés collectivement¹⁰ ; qu'un *plenum*, la réunion régulière de tout le foyer, soit organisé à intervalles réguliers. Ce dernier critère découle d'une observation : les personnes interrogées dans divers projets tenaient le *plenum* pour acquis – il s'agissait semble-t-il pour elles d'un sous-entendu inhérent à la définition même du *Wohnprojekt*. Il faut insister sur la répartition chaque fois singulière des espaces individuels et communs, selon divers degrés de partage. Dans la plupart des projets que j'ai observés, des sous-groupes se constituent au sein du projet : souvent, des appartements se reconstituent en communauté domestique préférentielle ; parfois cependant, une grande cuisine est mise en commun pour tout le projet ; on trouve encore des inventions originales dans la distribution de l'espace : une configuration qui me paraît particulièrement intéressante consiste à attribuer à chaque membre du projet une chambre, puis à le rattacher à une cuisine qui peut être située à un autre étage. Ici la constitution de sous-groupes ne se décide ni ne se reflète spatialement, mais relationnellement, et une telle répartition favorise d'autres formes de mobilités et de circulations au sein du bâtiment¹¹.

- 15 Le monde dans lequel ces foyers existent, leur contexte socio-politique, est marqué par le développement de villes très denses et concurrentielles, où le marché immobilier saturé est dominé par des logiques de rentabilité, c'est-à-dire où l'espace habitable est conçu comme une marchandise davantage que comme un bien d'usage. Peu de marge est laissée à l'autodétermination dans les formes de cohabitation, qui dépendent avant tout des ressources disponibles et sont majoritairement ramenées à des liens de parenté centrés sur la famille nucléaire. Les études sur les *Wohnprojekte* montrent que ce cadre entrave l'apparition comme la survie de formes de cohabitation alternatives¹². L'accès à de grandes surfaces partagées est limité matériellement dès lors que l'espace se fait de plus en plus rare, et le projet est d'autant moins compétitif qu'il propose une cohabitation marginale fondée sur des logiques extra-familiales. La cohabitation apparaît en quelque sorte figée, non seulement conceptuellement mais aussi pratiquement, l'expérimentation est freinée voire minée de l'intérieur. Ainsi, les personnes que j'ai interrogées s'accordent à dire que l'augmentation des loyers, liée à la gentrification rapide de la

capitale, fait de l'argument économique une motivation de plus en plus décisive dans le choix d'habiter un *Wohnprojekt* (qui maintient des loyers bas). Or, cette motivation est lacunaire en regard des exigences de la cohabitation au sein d'un tel foyer.

- 16 Dans ce cadre agonistique, penser la valeur politique du foyer comme un refuge qui nous mettrait à l'abri du monde hostile n'est pas suffisant, car celui-ci risque d'étouffer la possibilité même de créer une échappatoire hors des rapports de domination qui le caractérisent. Il faut donc envisager une politisation du foyer qui, si elle valorise la retraite, le fait en tant qu'espace relativement autonome – mais sans cesse menacé et limité – et rendu ainsi disponible à l'initiative. Le *Wohnprojekt* apparaît en ce sens comme un espace préfiguratif, dans le sens défini par Vitiello : des alternatives s'efforçant de « réaliser *hic et nunc* [d]es principes idéaux », sans qu'on puisse pour autant les qualifier d'utopies car :

elles existent réellement, et s'ancrent dans des contextes sociaux-historiques concrets, auxquels elles doivent s'adapter pour mieux les transformer – d'où leur grande diversité, et leur caractère non immédiatement reproductible. Surtout, en partie parce qu'elles s'inscrivent dans des sociétés non-idéales, ces alternatives ne prétendent ni à la perfection de leur organisation, ni à la clôture de leur historicité : conscientes de leurs limites, de leurs imperfections, voire de leurs compromissions avec l'ordre dominant des choses, elles en appellent au contraire à l'imagination et à l'énergie des acteurs pour évoluer, se transformer, et ainsi mieux réaliser à l'avenir leurs principes idéaux (Vitiello, 2019 : 89).

La préfiguration se place à l'écart du monde dans la mesure où elle a besoin d'une distance suffisante pour échapper aux pouvoirs en place, et en même temps elle est aux prises avec lui. Si le foyer fait retraite, c'est alors pour tenter de faire exister dans un espace délimité une autre organisation possible du monde, capable de rejaillir *in fine* sur lui. Parmi les préfigurations évoquées par Vitiello (*ibid.* : 84), plusieurs ont à voir directement avec la cohabitation, qu'il s'agisse des ZAD ou du mouvement zapatiste. Le *Wohnprojekt* s'inscrit en ce sens dans une pluralité d'expérimentations possibles, chaque fois singulières, plusieurs foyers de résistance qui remettent en question le lien entre cohabitation et politique. Surgit alors un problème

de conciliation entre deux temporalités : celle de la rupture, qui implique un temps de crise, et celle de l'habiter, qui engage une durée, un temps d'installation. Le *Wohnprojekt* me semble particulièrement pertinent parce qu'il ne cède sur aucune de ces deux temporalités, et nous donne à penser une résistance qui pourtant n'abandonne pas les enjeux propres à l'habiter.

- 17 La temporalité de rupture provient notamment de la résistance à une marchandisation de l'immobilier, qui met le *Wohnprojekt* en péril : en transgressant cet ordre il risque d'être évacué à tout moment. Mais l'intérêt des *Wohnprojekte* est que leur histoire s'étend sur plusieurs décennies et qu'un mode de cohabitation s'y dessine dans la durée, par-delà l'occupation et la légalisation. Cette durée implique d'abord une plasticité de la communauté domestique. L'entretien évoqué plus haut porte sur un *Wohnprojekt* regroupant une centaine de personnes, dont seulement quatre étaient déjà présentes lors de l'occupation. Des temporalités très diverses s'y croisent : certaines personnes y vivent depuis des décennies, d'autres ne s'y installent que pour quelques mois, ou de façon intermittente. Cette ouverture de la communauté domestique assure en fait la continuité d'une spécificité quant au principe de la cohabitation dans le *Wohnprojekt* : elle ne repose jamais exclusivement sur des affinités préalables, mais propose une forme de vie collective qui survit au passage des habitants et habitantes. Des questions se posent donc au foyer – le choix de ses membres et de ses formes d'organisation (la répartition des tâches et des espaces) – qui ne sont pas résolues d'avance, mais sujettes à débat. Prises en charge collectivement, ces questions communes à toute cohabitation apparaissent comme ce qu'elles sont : des enjeux politiques en un sens arendtien. Cela se traduit par exemple par des discussions sur les recrutements : faut-il favoriser une forme de cooptation ? Ou au contraire communiquer l'annonce publiquement ? Y a-t-il des critères positifs ou négatifs de sélection ? Si ces questions trouvent des réponses variées d'un projet à l'autre, le fait même qu'elles se posent montre que les formes de cohabitation y sont le résultat, non pas d'une évidence ou d'une nécessité, mais d'un ensemble de décisions, qui ne sont jamais tranchées d'avance ni une fois pour toutes.

- 18 Autre caractéristique découlant de cette durabilité du *Wohnprojekt* : il s'y joue une forme d'institutionnalisation qui vient en un sens recréer,

à l'intérieur du foyer lui-même, quelque chose comme un espace public. La cohabitation est formalisée par un ensemble de règles : une constante en est le *plenum* déjà évoqué. On y délibère sur l'entretien du projet, du ménage, les travaux, l'approvisionnement des ressources, alimentaires (parfois selon un régime collectivement adopté), énergétiques, mais aussi la médiation des conflits, ou encore sur les nouvelles arrivées, les départs, et les reconfigurations éventuelles de l'espace. La dichotomie du foyer et du monde politique commence dès lors à se brouiller, puisqu'un monde politique est en train de naître au sein même du foyer. Un danger se dessine alors : que le *Wohnprojekt* recrée un monde « domestico-politique » coupé du monde « extérieur », à côté ou hors de lui : on prétend à une auto-suffisance qui ne saurait être totale. Or cette coupure découlerait des exigences même de l'habitation, qui voue peut-être le foyer à une politique de repli plutôt que de critique transformatrice. Ma question, en ce sens, est celle de ce que la domesticité peut injecter comme type d'argumentation au sein de la délibération politique. Dans des situations de discorde interne, j'ai observé que cette domesticité pouvait être prise comme argument pour justifier une exigence de sécurité. Un *Wohnprojekt* publie à ce sujet le compte rendu d'un conflit qui l'a divisé profondément, et où le sentiment d'insécurité d'un membre a servi d'explication à l'appropriation par cette personne de certains espaces communs : « Pour la maintenir en sécurité, le collectif a consenti à la séparation temporaire de la maison où l'étage supérieur entier – notre espace commun primordial – était occupé par cette seule personne ». Ce cas n'est pas isolé. Une telle argumentation repose sur la conceptualisation traditionnelle faisant du foyer un espace où on doit se sentir protégé. Ainsi, les exigences de l'habitation comme création d'un lieu-refuge entrent en potentielles contradictions avec les exigences de la cohabitation comme espace collectif au sein duquel des désaccords doivent pouvoir voir le jour sans mettre fin au commun.

- 19 Une telle privatisation est identifiée par Marc Breviglieri (2022) comme symptôme de l'agonie des squats à Genève. Selon lui toutefois, si leur puissance subversive s'est édulcorée, ce n'est pas par coupure vis-à-vis du monde mais au contraire du fait d'une temporalité d'installation et d'une compromission avec les pouvoirs publics. Il y voit avant tout la « défaite » d'une « vigueur défensive » (*ibid.* : 60).

Quand les liens de solidarité et l'originalité de la cohabitation s'estompent, est-ce alors du fait de la perte d'un ennemi extérieur, qui conduirait à internaliser les rapports de pouvoir ? En visitant un projet de Friedrichshain qui, après des légalisations à court-terme, en est revenu à l'occupation illégale, j'ai toutefois pu constater que cette temporalité de crise ne garantit pas non plus des solidarités durables. Au contraire, la violence des interventions policières, l'instabilité engendrée par une occupation précaire, raccourcit les temps d'habitation par chaque membre, interrompant toute acquisition d'expérience individuelle et collective sur plus de quelques années. À l'inverse, le projet qui évoquait une crise ayant mené à privatiser son espace commun, témoigne aussi à partir de cette expérience d'un effort pour apprendre du conflit et améliorer la cohabitation. Cette démarche suppose une continuité au moins partielle des membres qui transmettent la mémoire des obstacles surmontés. L'intérêt d'une telle pérennité tient aussi à la proposition d'une forme de cohabitation originale qui n'est pas toujours reprise à zéro : des espaces collectifs sont définis et habités, portent une mémoire (des affiches, des pancartes...), et les relations sur plusieurs années maintiennent un tissu préalable de solidarités dans lequel les nouvelles arrivées viennent s'intégrer – plus ou moins aisément – sans avoir à tout instaurer. C'est cette même aspiration qui motive le *Mietshäuser Syndikat*, proposant d'aider les nouveaux projets dans leurs débuts, par un soutien financier mais aussi le partage de compétences : « Par le biais de conseils, ils transmettent leur savoir-faire à de nouvelles initiatives de projets qui ne doivent pas réinventer la roue à chaque fois » (Rost, 2003 : 7).

- 20 Breviglieri (2022 : 57) dénonce un « effet d'absorption réciproque » entre le squat d'un côté, la société et son gouvernement de l'autre. Mais cet entremêlement peut aussi garantir la longévité d'espaces disponibles pour une autre forme de cohabitation qui, aménageant une délibération collective, continue de se réinventer. Cette stabilisation a une valeur stratégique : en protégeant ces enclaves subversives, les *Wohnprojekte* sont à même de les partager. De très nombreux projets mettent à disposition d'associations politiques ou artistiques les espaces communs dont ils disposent¹³. À cela s'ajoute, en cas d'annonce d'une chambre disponible, la précision fréquente¹⁴ que la priorité sera donnée à des personnes marginalisées. On tient

ici une participation au monde qui ne semble pas réductible à la seule compromission. Pour Breviglieri (*ibid.* : 65) les foyers résistants, dès lors qu'ils négocient, « peinent à trouver une distanciation critique par rapport [aux] mutations du capitalisme urbain dans la mesure même où ils participent désormais à ses dynamiques. » Tout l'enjeu de ma réflexion sur la retraite est de penser à travers elle une position qui permettrait de *concilier la posture critique et la posture de participation*¹⁵. L'intérêt du *Wohnprojekt* est de maintenir cette position d'équilibre singulier entre une exigence de préservation/distanciation, et une exigence de transformation ; celle d'une retraite qui ne soit ni débâcle (l'annihilation d'une forme de vie minoritaire par le pouvoir, par exemple avec l'éviction ou la récupération de bâtiments occupés par des *Wohnprojekte*) ni défaite (par exemple l'assimilation ou l'illusion de l'autosuffisance, qui détournent de toute prétention à transformer le monde).

- 21 Il faut noter enfin que la « compromission » est rarement, dans le cas des *Wohnprojekte*, abolition du rapport de force, qui peut toujours se renverser ou s'intensifier de nouveau. Les *Wohnprojekte* accèdent à la légalité de façon diverses : la signature de baux quand le bâtiment appartient à une entreprise privée, l'achat en collectivité quand des fonds sont disponibles, mais aussi grâce à des réseaux d'entraide, comme le *Mietshäuser Syndikat*. Ce modèle témoigne de l'invention possible, au sein même du compromis avec le pouvoir, de solidarités permettant d'infléchir le rapport de force. Mais il n'est jamais figé : dans une ville comme Berlin, qui gagne en attractivité, les espaces bloqués par les *Wohnprojekte*, en particulier par l'intermédiaire de baux, sont d'autant plus menacés que les propriétaires ont d'intérêt croissant à rendre ces précieux espaces disponibles pour un marché plus rentable. L'équilibre trouvé à un moment donné est donc toujours susceptible de se renverser. La négociation peut être pensée plus positivement comme une façon de prendre part à ce rapport de force. En cours de route, les *Wohnprojekte* ont tissé des relations de soutien entre projets¹⁶. C'est ici que la temporalité propre au *Wohnprojekt* est intéressante : elle témoigne d'une certaine plasticité, qui permet d'autant mieux de résister aux assauts d'un monde menaçant et qui de fait a permis à ces espaces de cohabitation de tenir, en s'adaptant aux évolutions politiques, économiques et urbanistiques du contexte où ils ont vu le jour. Le *Wohnprojekt* concilie donc

l'exigence de la protection-stabilité, avec celles de la subversion et de la rupture. L'enjeu de la survie qui, pour Arendt, exclut toute dimension politique est ce qui maintient la politisation des *Wohnprojekte*.

Politiques de la retraite

- 22 La préservation ne doit pas être entendue comme résistance à tout changement, mais plutôt comme lutte pour le maintien de certaines conditions d'existence, d'un possible (l'expérimentation d'autres formes de cohabitation) qui est tout à la fois réalisé singulièrement et menacé. Kristin Ross (2023 : 73) s'appuie sur une telle revalorisation de la préservation, quand elle propose de substituer au terme de résistance celui de « défense ». Tandis que la résistance serait réaction négative à l'agression, la défense suppose une positivité : plutôt qu'un « non » à l'oppresseur, un « oui » à quelque chose que l'on veut protéger. Loin d'une dynamique conservatrice, rétrograde ou archaïsante, la défense préservatrice ne cherche pas à retrouver ce qui est perdu, mais se bat pour que ça ne se perde pas. Le risque d'une telle proposition toutefois, réside peut-être dans la croyance que ce qui est à défendre serait déjà acquis et clairement déterminé. Or la préservation ne doit pas se penser seulement dans un rapport au donné – par exemple un *statu quo*, un rapport de domination figé – mais au possible, aux conditions de possibilité d'une existence en mouvement. Ce que l'on défend est toujours instable, trouble, mêlant des temporalités croisées et des logiques contradictoires. Cela apparaît dans le *Wohnprojekt* où la communauté domestique n'est jamais définitive, mais faite de flux qui la reconfigurent en permanence. Pour dissocier la préservation de la conservation, il faut en enrichir la définition : c'est ce que fait Iris Marion Young, justement en lien avec le foyer, en proposant de penser une préservation transformatrice, en tant qu'elle engage un renouvellement du sens (Young, 2005 : 143-145).
- 23 En prolongeant l'alternative entre conservation et préservation transformatrice, je propose de distinguer ce qui relèverait d'une politique du foyer (les rapports de pouvoir, de domination, de distribution du travail et des ressources, qui y sont déjà établis de manière factuelle) ; et ce qui relève d'une politisation du foyer, c'est-à-dire la prise en charge active de cette politique du foyer, qui se dise comme telle et

qui reste ouverte à des transformations possibles. Cette distinction entre politique et politisation peut se penser encore à l'aide de la conceptualité arendtienne. La retraite comme *worldlessness*, rejet (hors) du monde, a à voir avec une dénégation du monde, et tombe dans l'écueil d'une retraite comme fuite plutôt qu'offensive contre le réel. Arendt (1968 : 23) s'inquiète de cette pseudo-résistance qui ne transforme pas le monde mais en nie simplement les injustices : « Si une loi interdisait les relations entre Juifs et Allemands, on ne faisait que la fuir en niant la réalité de la distinction, mais on ne la défiait pas. » En distinguant le déni de la défiance, Arendt nous rappelle qu'il ne suffit pas de se mettre à distance du réel pour le transformer. Si la cohabitation est une façon de prendre responsabilité pour nos coexistences, elle suppose deux gestes. L'écart investi d'une intention critique permet de penser et évaluer le réel *tel qu'il est*. Le reconnaître tel qu'il est, c'est la politique du foyer : penser les rapports de domination qui le façonnent de l'intérieur et de l'extérieur. Le transformer, c'est la politisation du foyer : inventer de nouvelles formes de cohabitation et à partir d'elles de nouvelles façons de s'engager dans le monde.

Conclusion

- 24 La retraite se présente comme condition d'un dédoublement, d'une position à la fois critique et pratique. Elle doit donner suffisamment de distance pour voir le monde tel qu'il est dans ses imperfections, mais suffisamment de proximité pour penser notre entremêlement au monde. Il y a là non seulement une compromission, mais une participation, c'est-à-dire la marque d'une action possible. Le foyer, à distance du monde mais espace de proximité et de quotidienneté, rend accessible une telle prise de responsabilité. Cette possibilité se redouble d'une urgence quand le foyer, perméable aux violences du monde, voit son existence menacée en tant qu'espace de préservation et d'expérimentation. Penser à partir des *Wohnprojekte* permet de dessiner clairement cette arête où doivent se concilier deux exigences : celle d'agir sur le monde et celle de préserver certaines formes du monde. La position double de critique et de participation est alors une position de mise à distance du politique (sous la forme de rapports de domination), et une pratique politisante (par exemple comme organisation collective à travers la délibération ou la consti-

tution de réseaux de solidarité). Mais dans cette ambivalence du foyer politisé, c'est bien une nécessité du politique – plutôt qu'une nécessité apolitique – qui se donne à voir : tout en faisant œuvre de subversion, le foyer en rupture fait un sort à l'inéluctabilité de certains besoins qui sont peut-être liés autant à la politique qu'à l'habitation : le besoin de sécurité, de stabilité, et le fait de notre interdépendance. Les politiser ne revient pas à les nier, mais à les prendre en charge activement et collectivement.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDT H., 1994 [1958], *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy.
- ARENDT H., 1968, *Men in Dark Times*, New York : Harcourt, Brace & World, Inc.
- ARENDT H., 2020 [1972], *Du mensonge à la violence*, Paris : Calmann-Lévy.
- BECKER A., KIENBAUM L., RING K. et SCHMAL P. C. (éd.), 2015, *Building and Living in Communities*, Berlin, München, Boston : Birkhäuser.
- BENHABIB S., 1993, *Habermas and the public sphere*, Cambridge : MIT Press.
- BREVIGLIERI, M., 2022, « Bifurcation squat. Un mouvement militant pris dans les métamorphoses de la ville », *Espaces et sociétés*, n° 186-187, p. 51-66.
- BUTLER, J., 2003, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, Paris : Epel.
- COLLIN F., 1986, « Du privé au public », *Les Cahiers du GRIF*, n° 33, p. 47-68.
- DI CROCE M., 2018, « Hannah Arendt et Antigone : perspectives sur la désobéissance civile », *Recherches féministes*, n° 31 (2), p. 125-140.
- FEDROWITZ M. et GAILING L. (éd.), 2003, *Zusammen wohnen*, Dortmund : IRPUD.
- FEDROWITZ, M., 2016, « Gemeinschaftliches Wohnen », *Nachrichten. Magazin der Akademie für Raumforschung und Landesplanung*, n° 46 (1), p. 9-12.
- GÖRGEN B., 2021, *Nachhaltige lebensführung*, Bielefeld : transcription.
- HOOKS b., 2015, *Yearning: Race, gender, and cultural politics*, New York : Routledge.
- LICHTBLAU A. et VERHOVSEK S. (éd.), 2020, *gewohnt: un/common*, Berlin, Boston: JOVI.
- PHILIPPSEN C., 2014, *Soziale Netzwerke in gemeinschaftlichen Wohnprojekten*, Leverkusen : Verlag Barbara Budrich.
- ROSS K. 2023, *La forme-Commune*, Paris : La fabrique.
- ROST S., 2019 [2003], « Es kam nicht, wie es kommen sollte », *Contraste*, n° 230, p. 7-10 (texte réédité sur le site du Mietshäuser Syndikat).

TUMMERS, L., 2016, « The re-emergence of self-managed co-housing in Europe », *Urban Studies*, n° 53 (10), p. 2023-2040.

VITIELLO A., 2019, « La démocratie radicale entre action et institution », *Raisons politiques*, n° 75, p. 63-93.

YOUNG I., 2005, *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, New York : Studies in Feminist Philosophy.

NOTES

1 « L'intérieur de ce royaume [...] demeure caché et publiquement ne signifie rien » (Arendt, 1958 : 104).

2 Il vaut la peine de se demander à qui cette protection profite.

3 Cette exclusion est selon Butler ce qui conditionne le domaine politique : « Les esclaves, les femmes et les enfants, tous ceux qui n'étaient pas des mâles possédants n'étaient pas autorisés à pénétrer la sphère publique [...]. Parenté et esclavage conditionnaient ainsi la sphère publique de l'humain, tout en restant extérieurs à sa terminologie » (Butler, 2003 : 91).

4 C'est ce que suggère Benhabib, en affirmant que « pour les modernes, l'espace public est essentiellement poreux ; ni son accès ni son programme de débat ne peuvent être prédéfinis par des critères d'homogénéité morale et politique ». Et il ne faut pas s'y tromper : cette porosité ne correspond pas à un simple raté de l'histoire, elle est déjà contenue dans la définition même de la liberté : « si la liberté émerge de l'action de concert, il ne peut y avoir aucun programme qui prédéfinisse le contenu de la conversation publique » (Benhabib, 1993 : 79). Pour toutes les références renvoyant à un texte qui n'est pas en français dans la bibliographie, il s'agit de ma traduction.

5 Sur les divers types de légalisation et les régimes de propriété auxquels ils ont donné lieu, se référer à la prochaine partie du présent texte.

6 Cf. *infra*, note 12.

7 Fedrowitz (2016 : 11) décrit les « projets de squats communautaires » comme l'une des racines politiques des *Wohnprojekte*. Le squat légalisé est selon lui l'un des six types de *Wohnprojekte*. Les formes de cohabitation qui s'y inventent continuent ainsi d'inspirer divers types de projets, mais aujourd'hui tous ne sont pas directement issus de l'occupation ; inversement, tous ne sont pas légalisés.

8 Cette difficulté est parfois mise sur le compte de manque de recensements, et contraint les sociologues à évoquer diverses estimations : « Joscha Metzger estime, sur la base des données d'un portail de projets de logement de la fondation Trias, que le nombre de projets en Allemagne est nettement supérieur à 750. Fedrowitz, quant à lui, estime qu'il y a "au moins 2 000 à 3 000" projets (Fedrowitz 2016 : 11) » (Görger, 2021 : 27). Un point d'accord est leur augmentation : « depuis les premiers projets expérimentaux dans les années 1970, leur importance quantitative n'a cessé d'augmenter tout en restant à un faible niveau » (Fedrowitz et Gailing, 2003 : 13). Ou encore : « Non seulement leur nombre ne cesse de croître – on compte actuellement quelque 1 000 projets dans toute l'Allemagne – mais ils sont aussi remarquablement diversifiés » (Becker et al. (dir.), 2015 : 19).

9 La chronique disponible sur <https://berlin-besetzt.de>, souligne que les premières vagues d'occupation touchaient avant tout des appartements. Peu à peu ce sont des immeubles entiers qui seront arrachés au marché. Cette évolution permet d'insister sur leur grande diversité de formes : « Les *Wohnprojekte* se différencient selon de nombreux critères, tels que la taille, la composition sociale, la forme juridique ou la conception architecturale » (Philippsen, 2014 : 15). On nous met en garde : « chaque communauté et donc chaque projet est unique » (Tummers 2016 : 2027) ; « Les personnes qui vivent dans des *Wohnprojekte* sont aussi variés que dans toute autre configuration d'habitation. » (Becker et al., 2015 : 12).

10 Par-delà la diversité architecturale : « Un élément constant du projet est une salle ou une maison commune pour des activités ou des réunions communes. » (Philippsen, 2014 : 15).

11 Une tentative de description – mais qui ne saurait être exhaustive : « de petits logements privés avec un balcon et des couloirs communs plus larges, des pièces à usage général avec une cuisine au rez-de-chaussée ou sur le toit, des toilettes communes, quelques places de parking pour le covoiturage au lieu d'un parking souterrain, des salles de jeux pour les enfants, des bibliothèques, des jardins communs, etc. De telles constellations peuvent répondre à un plus large éventail de besoins semi-publics et semi-privés » (Becker et al., 2015 : 17). L'investissement des espaces interstitiels (couloirs, escaliers, paliers...) est souligné de façon récurrente : « La tendance à vivre dans des maisons privées favorise le repli sur sa propre petite cellule. La ville évolue d'un espace hétérogène avec des transitions diverses et progressives du public au privé vers une dichotomie : il y a soit du privé, soit du public » (Lichtblau et Verhovsek, 2020 : 19). Cette réduction

des espaces transitoires est liée par les auteurs à l'amenuisement de la vie publique et sociale.

12 « L'examen de la littérature sur les *Wohnprojekte* et l'analyse des quatre exemples de cas montrent qu'il existe des obstacles récurrents qui font échouer les initiatives de *Wohnprojekte* ou qui empêchent le lancement de tels projets. D'une part, les *Wohnprojekte* sont peu connus. Le modèle d'habitat le plus répandu est l'habitat familial dans sa propre maison individuelle. Les stratégies des sociétés de logement, des promoteurs immobiliers et, surtout, de l'État et des communes vont également dans ce sens » (Fedrowitz et Gailing, 2003 : 65).

13 C'est une des voies d'entrée possible pour visiter ces espaces, du moins leur partie la plus publique. Parmi les plus connus : la *Regenbogenfabrik*, ou *Bethanien*. Les *Küfa*, offrant des repas à prix libre, sont les bénéficiaires les plus typiques de cette hospitalité. Nombre de projets en organisent de façon (bi-)mensuelle ou hebdomadaire, comme *Bandito Rosso* ou *Zielona Góra*.

14 À titre d'exemple, sur un mois j'ai recensé huit *Wohnprojekte* offrant une chambre à Berlin, dont la moitié annonçait une telle priorité ; la totalité mentionne *a minima* des critères d'antiracisme et antifascisme.

15 La participation doit être comprise ici au sens d'une négociation avec le pouvoir, par exemple à travers les légalisations, mais aussi d'un point de vue économique : une très grande majorité des membres des *Wohnprojekte* ont un travail salarié. C'est d'ailleurs souvent mentionné dans les descriptions que les projets font d'eux-mêmes : « D'un point de vue professionnel, nous sommes actifs dans divers domaines / secteurs » ; « la plupart d'entre nous n'étudient plus, beaucoup sont salariés ». Mais il s'agit aussi de montrer que cette posture participante peut donner la capacité d'infléchir le monde, par exemple en luttant contre des discriminations systématiques, en ouvrant des espaces de solidarité, etc.

16 Il s'agit, plus ou moins formellement, de crédits pour financer des travaux ou un achat, de conseils juridiques, de services comme l'installation ou la réparation d'un réseau électrique – tout cela en fonction des connaissances et compétences acquises par l'une ou l'autre des membres de *Wohnprojekte*. Enfin des soutiens symboliques : les murs couverts d'affiches en référence à d'autres projets, en particulier ceux qui sont menacés : *Liebig*³⁴, *Rigaer*⁹⁴, *Köpi*...

RÉSUMÉS

Français

Le foyer est traditionnellement associé à un espace de retraite, entendue comme refuge à l'écart du monde. L'objectif de cet article est d'explorer la relation entre foyer et retraite, sans céder sur une potentialité politique du foyer en tant qu'espace de cohabitation. Cela engage une définition spécifique de la retraite qui soit conciliable avec la transformation du monde. Rejeté au-dehors de la politique, le foyer peut investir positivement cette marginalisation, et devenir une retraite d'où est possible la critique du monde. Mais en brouillant la distinction entre domestique et politique, on risque de projeter cette binarité dans la politique elle-même, qui se déclinerait entre un sens d'action et de subversion, et un envers réactionnaire voire conservateur. Le passage par un type de foyer singulier, les *Wohnprojekte*, doit permettre de penser un sens politique du foyer qui garde une dimension de retraite tout en ouvrant une perspective créatrice et transformatrice.

English

Home is traditionally associated with retreat, understood as a refuge from the world. The aim of this article is to explore the relationship between home and retreat, without relinquishing the political potential of home as a space of cohabitation. This leads to the definition of a specific retreat that could be reconciled with the transformation of the world. Rejected outside politics, home can positively invest this marginalisation, and become a retreat from which a critique of the world is possible. But by blurring the distinction between the domestic and the political, we run the risk of projecting this duality into politics itself, which would be divided between a sense of action and subversion, and a reactionary or even conservative underside. The passage through a singular type of home, the *Wohnprojekte*, should make it possible to think about a political meaning of the home that retains a dimension of retreat while opening up a creative and transformative perspective.

INDEX

Mots-clés

Foyer, retraite, cohabitation, préservation, subversion, résistance, Arendt, hooks

Keywords

Home, retreat, cohabitation, preservation, subversion, resistance, Arendt, hooks

AUTEUR

Alice Thibaud

Alice Thibaud (UMR8547 – Pays Germaniques) est normalienne, agrégée de philosophie, doctorante à l'École Normale Supérieure (Paris, France) et associée au Centre Marc Bloch (Berlin, Allemagne). Elle prépare une thèse sur « Le foyer comme espace de politisation ».

<https://paysgermaniques.fr/alice-thibaud/>

Un philosophe *du monde* ? Retraite et philosophie facile chez Hume

A mundane philosopher? Retreat and easy philosophy in Hume's thought

Salim Haffas

PLAN

« Sociable autant que raisonnable » : la critique du « *mere philosopher* »
Le modèle intermédiaire entre la philosophie facile et la philosophie
abstruse

Buts et méthodes de la philosophie facile

La matière et le lieu de la nouvelle forme d'écriture

De la retraite au monde, selon l'humeur ?

TEXTE

- ¹ Lorsque Hume compose le texte autobiographique dont il souhaite qu'il soit publié en tête des éditions posthumes de son œuvre, il inscrit sa vie sous le signe d'une appétence pour les Lettres qui a été « la passion qui domina toute [s]a vie » (Hume, 1999 [1777] : 56 ; 1932 : 1¹). Cette activité littéraire semble imposer un va-et-vient permanent dans la vie de Hume entre solitude et vie active. Dès 1735, Hume part en retraite en France où il résout « de regarder toute chose avec dédain, hormis le développement de [s]es talents en littérature » (*ibid.*) et où il compose le *Traité de la nature humaine*. C'est encore en retraite que cette activité littéraire trouve son lieu d'expression apparemment privilégié, puisque deux volumes de l'*Histoire d'Angleterre* sont composés lorsque Hume est à Édimbourg (*ibid.* : 60 ; 5). C'est également à Édimbourg que Hume entend « [s]'enterrer dans une retraite philosophique » (*ibid.*). Ces quelques indications semblent établir un lien certain entre les conditions nécessaires à la production philosophique et l'état de retraite. Or, à ces retraites ayant toutes eu lieu en campagne, Hume oppose la ville qui est « l'unique séjour qui convienne vraiment à un homme de lettres » (*ibid.* : 58 ; 3). Il songe même à s'établir définitivement à Paris alors qu'il entendait, enfin indépendant financièrement, finir sa vie en Écosse « de cette manière philosophique » (*ibid.* : 60 ; 5), car « c'est

toutefois un vrai plaisir de vivre à Paris à cause du grand nombre de personnes sensées, savantes et polies dont cette ville regorge plus qu'aucun autre lieu dans l'univers » (*ibid.* : 60 ; 6).

- 2 Si l'association de l'activité de penser ou de philosopher et de la retraite est un véritable *topos* de la culture savante hérité des Grecs, des Romains et du Moyen Âge, le ^{xvii}^e siècle britannique avait vu émerger une figure mixte, celle du savant tout à la fois en retrait et investi dans la vie civique, *scholar* autant que *gentleman*, incarnée idéalement par Boyle (Shapin, 1990 : 201-203). Avec Newton, l'image du savant parfaitement reclus reprend le dessus (Shapin, 1991 : 314). Wordsworth le décrira ainsi comme « [s]eul, sur des océans étranges de pensée » (Wordsworth, 1949 [1850] : 161). La réclusion de l'intellectuel était déjà l'image qui, si elle n'était pas nécessairement conforme à l'ensemble des pratiques humanistes, caractérisait le mode de vie du savant à la Renaissance, au moins dans les représentations (Le Goff, 2014 : 187-188). Hume semble ainsi s'autoriser de conceptions valorisant à la fois la réclusion et la vie sociale comme modèles de la vie philosophique (en l'espèce, celle de l'homme de lettres, les deux caractérisations étant interchangeable dans *Ma vie*). La vie sociale à laquelle l'activité philosophique doit faire une part, chez Hume, comme avant lui déjà chez Fontenelle (Mazauric, 2007 : 138-139), est essentiellement de l'ordre de la mondanité, comme nous le verrons à propos de sa théorie de l'essai. De fait, à propos de l'honnêteté mondaine et des cadres que la mondanité impose, Antoine Lilti peut dire que Hume « adhère à cette représentation du monde social » (Lilti, 2005 : 348)². À cet égard, la philosophie de Hume est le lieu où convergent et s'affrontent des modèles concurrents issus de la tradition classique du savant reclus comme de l'élaboration autour de Boyle et de la Royal Society du savant *gentleman*. Or ces modèles ne mettent pas uniquement en jeu des questions « pratiques » (comment doit-on vivre ?) mais bel et bien la nature de la philosophie elle-même, de ses modes d'exposition et de raisonnement, ainsi que de ses sources. Il nous faudra donc voir comment, après des élaborations en philosophie naturelle, la question des rapports entre retraite et activité trouve dans l'œuvre de Hume un point de développement crucial dans la philosophie britannique du ^{xviii}^e siècle.

« Sociable autant que raisonnable » : la critique du « *mere philosopher* »

- 3 Si le texte de *Ma vie* interdit de considérer que Hume déconsidère unilatéralement toute forme de retraite, la figure du philosophe totalement reclus est condamnée comme étant inhumaine. L'Homme, en effet, est un être « sociable autant que raisonnable » (Hume, 2016 [1772] : 39 [E.1.6.]). La prosopopée de la Nature dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain* rend claires les conséquences négatives d'un mode de vie qui manquerait aux exigences de sociabilité qu'elle a imposées à l'Homme :

J'interdis la pensée abstruse et ses recherches profondes, et je la punirai sévèrement par la pensive mélancolie dont elle est la source, par l'incertitude profonde où vous serez plongés, par le froid accueil que vous rencontrerez quand vous communiquerez vos prétendues découvertes (*ibid.* : 41 [E.1.6.]).

La conclusion est sans appel : « Soyez philosophe ; mais au milieu de votre philosophie, soyez encore un homme » (*ibid.*). La pensée doit être tournée vers l'action et la société, puisque l'Homme est un être sociable. La mélancolie qui accompagne la philosophie repliée sur elle-même, véritable poncif sur l'activité savante rendu d'autant plus présent à l'esprit des Britanniques cultivés de la période moderne par l'œuvre de Robert Burton (Popelard, 2010 : 40-44), fait ici office de signe de l'anti-naturalité de ce mode de vie. Hume adjoint à cette description deux autres signes : l'incertitude inhérente aux recherches dites abstruses (synonymes chez Hume de recherches précises qui traitent de la nature de l'entendement et n'ont pas de portée pratique (Hume, 2016 [1772] : 35-37 [E.1.3.])) et le « froid accueil » des contemporains. Ce troisième critère semble ainsi recevoir une justification supérieure par la Nature elle-même. De fait, Hume condamne à la fois la figure du « *mere philosopher* », du « philosophe pur », celui qui n'est *que* philosophe, avec tout ce que la restriction a de limitatif, et celle du « *mere ignorant* », du parfait ignorant (celui qui n'est qu'ignorant, l'usage français favorisant ici une

traduction en « parfait » plutôt que « pur »), au prétexte que le premier « est un personnage qu'on n'accepte jamais volontiers dans le monde » et que le second « est davantage méprisé encore » (*ibid.* : 39 [E.1.5.]). Le caractère parfait sera donc mixte entre le pur savant et le pur ignorant, entre celui qui n'a pas cultivé la partie sociable de sa nature et celui qui a délaissé ses besoins rationnels. Le jugement du monde est ainsi érigé dans ses critères comme étant fondé en nature. Dans les deux cas, le « *mere* » marque un manquement aux réquisits de la Nature, manquement sanctionné par l'opinion du monde. Mais dans le cas du philosophe, le « *mere* » marque plus profondément l'inadéquation au monde, on y lit en écho la condamnation de Robert Burton : le savant a abandonné le soin de ses affaires mondaines, s'est ridiculisé et a perdu l'estime du monde. D'où l'adage mérité : « *a mere scholar, a mere ass* », un homme à la fois pur savant et parfait idiot, parfait idiot *parce que* savant uniquement (Burton, 2000 [1621] : 514³). Il faut sans doute entendre un écho de ce jugement dans le « pur philosophe » ou le « rien-que-philosophe » dont Hume parle à cet endroit de l'*Enquête*.

- 4 Parmi le répertoire d'attitudes philosophiques disponibles à son époque vis-à-vis de la retraite, Hume exclut donc la *vita contemplativa* pure et sans mélange. En cela, et en valorisant une attitude *mixte*, Hume se rapprocherait de l'élaboration du modèle boyléen qui allie civilité et érudition, qu'il fonde anthropologiquement et dont il déporte le champ d'application. Le projet boyléen concerne en effet la philosophie naturelle. Shapin a montré à quel point la vision qu'avait Boyle de la discussion scientifique était imprégnée des critères de la sociabilité mondaine de son époque (Shapin, 2014). Hume, quand il traite de la philosophie dans la première section de l'*Enquête*, pense d'abord à sa propre entreprise dans le *Traité de la nature humaine*, à savoir celle d'une science de l'Homme, de la nature de nos idées et des opérations de l'entendement (Hume, 2022 [1739] : 98 [T.Int.4.]). Cette science entend être le fondement des autres sciences et, bien qu'elle n'est pas assimilable à la « philosophie expérimentale » (expression désignant ce que nous qualifierions aujourd'hui de physique), elle doit être, comme telle, bâtie sur l'expérience (*ibid.* : 100 [T.Int.7]). Hume n'est pas le premier à introduire des représentations issues de la sociabilité mondaine dans la pratique même de la philosophie. Ainsi, politesse et civilité étaient encore au XVIII^e siècle

des valeurs cardinales de la culture des salons (Lilti, 2005 : 208-211), et Shaftesbury, Addison ou Steele avaient largement participé à introduire en philosophie pratique ces notions (Klein, 1984 : 188). Hume est, sinon le premier, peut-être un des exemples les plus significatifs d'une entreprise consciente d'intégration de ces valeurs à la production philosophique même, dans le domaine de la métaphysique entendue comme enquête sur l'entendement humain. Le passage d'une philosophie abstruse à une philosophie qui intègre les réquisits stylistiques de la philosophie facile s'explique sans doute par le peu de succès du *Traité*, tombé « mort-né des presses » (Hume, 1999 [1777] : 57 ; 1932 : 2). Si cette désapprobation est un signe qui indique l'inadéquation de la « pure philosophie » aux exigences de la sociabilité, on comprend que le passage du *Traité* à l'*Enquête*, et plus largement aux types variés de philosophie mixte (enquête ou essai⁴), relève d'une nécessité plus forte que la simple stratégie éditoriale ou la volonté de gloire littéraire. Il y a bien un projet qui engage profondément toute l'œuvre humienne.

- 5 L'indice le plus probant du fait que Hume assimile ce qu'il entend dans la première section de l'*Enquête* par « monde » à la mondanité entendue comme pratique sociale se trouve dans l'essai sur la notion d'essai (Hume, 1999 [1777] : 285-288 ; 2021 : 3-6), où il définit le rôle de cette forme d'écriture. Il y soutient que l'érudition a beaucoup perdu à être séparée « du monde et de la compagnie », puisque l'expérience, matière de la philosophie, ne peut être trouvée que dans « la vie commune et la conversation » (*ibid.* : 286 ; 4). Ce monde de la conversation, avec celui de l'érudition, épuise « la partie distinguée de l'humanité, qui ne s'étant pas abîmée dans la vie animale, peut s'employer aux exercices de l'esprit » (*ibid.* : 285 ; 3). Pour achever de nous convaincre que le monde en question est bel et bien celui des salons, Hume rend hommage aux femmes qui « règne[nt] en souverain sur l'empire de la conversation » et sont les meilleurs juges pour « apprécier tous les genres de beaux écrits (*polite Writing*) » (*ibid.* : 287 ; 5). Ces caractéristiques correspondent bien à ce type de sociabilité. L'époque est à la synthèse entre les normes de la conversation polie et les règles de la sociabilité en général (Lilti, 2005 : 211-217). Le but de Hume sera alors d'apporter à la conversation mondaine des nouvelles du monde savant, et au monde savant la restitution de l'expérience qui peut seule être trouvée dans la bonne société.

- 6 Ces considérations ne sont pas purement sociologiques et extrinsèques au projet philosophique humien. En effet, cette reconsidération, après la publication du *Traité*, de la forme et du type d'écrits publiés par Hume influe sur le contenu même de l'œuvre, sur ses objectifs ainsi que sur les moyens employés. L'intérêt à la fois du monde savant pour la sociabilité mondaine et de l'âge classique pour la production scientifique informerait ainsi l'histoire de la pensée elle-même, contrairement à une vision qui ne verrait là « rien de plus qu'un phénomène sociologique » qui n'a « pas provoqué la plus petite altération dans l'histoire de la pensée, pas modifié d'un pouce le devenir du savoir » (Foucault, 1966 : 103). La philosophie qui allie réclusion, philosophie abstruse et sociabilité mondaine est donc un modèle mixte qui permet d'éviter l'excès inhumain du philosophe-ermite tout en apportant au monde un supplément de raison. Ceci transforme la nature même des conversations dans le monde, mais ne laisse pas inchangée la philosophie elle-même.

Le modèle intermédiaire entre la philosophie facile et la philosophie abstruse

Buts et méthodes de la philosophie facile

- 7 La première différence que l'*Enquête* établit entre les deux types de philosophie est que les tenants de la philosophie facile entendent imprimer l'amour de la vertu par les ressources de la poésie et de l'éloquence au lecteur, là où ceux de la philosophie abstruse ne poursuivent pas de but pratique et souhaitent découvrir les principes qui règlent notre entendement et nos jugements de valeur (Hume, 2016 [1772] : 33-35 [E.1.1-2.]). La différence est donc autant celle qui sépare une recherche désintéressée d'une philosophie qui répond aux exigences de la vie (Malherbe, 2001 : 36-37) qu'une différence d'objet : d'une part, la nature humaine, d'autre part la vertu. On peut bel et bien parler d'une différence d'objet, car si pour Hume il s'agit dans les deux cas de la philosophie morale, ici la manière change la matière : la vertu et la source de la distinction entre vice et vertu (Hume, 2016 [1772] : 35 [E.1.2.]) sont aussi distinctes que le principe et ce qui en

découle, et les deux philosophies considèrent l'Homme dans un cas comme un être actif (*ibid.* : 33 [E.1.1.]) et dans l'autre comme un être raisonnable (*ibid.* : 35 [E.1.2.]). L'entreprise qui vise à réconcilier (« *reconciliating* ») la profondeur de la philosophie abstruse et la facilité du premier type de philosophie (*ibid.* : 57 [E.1.17.]) va autant allier les qualités formelles des deux (clarté de l'expression et précision des raisonnements) que les objets de ces deux approches. Autrement dit, il sera question de la nature humaine, mais d'un point de vue porté vers la raison comme vers la vie pratique. La fin de la première section de l'*Enquête* est à cet égard particulièrement éloquente :

Bien plus heureux encore si, donnant à nos raisonnements ce tour facile, nous pouvons saper les fondements d'une philosophie abstruse qui semble n'avoir encore servi que d'abri à la superstition et de refuge à l'absurdité et à l'erreur ! (*ibid.*).

Il est également à noter que le paragraphe 5 de la première section de l'*Enquête* indique que les compositions « du style et du genre facile » permettent de cultiver le caractère accompli, à la fois savant et sociable. De telle sorte que dans l'*Enquête*, Hume conçoit son projet à la fois comme ressortissant du domaine de la philosophie abstruse, par son objet (la science de la nature humaine) et de la philosophie facile, par son mode d'exposition. On pourrait, n'eût été le risque de confusion, parler uniquement de la « philosophie facile de Hume » en vertu de ce seul passage pour désigner l'entreprise véritablement intermédiaire de l'*Enquête* (*ibid.* : 39 [E.1.5.]). Il y a là une précision terminologique importante : il faut garder à l'esprit que lorsque Hume parle de la philosophie facile qu'il pratique, il s'agit d'une philosophie facile traversée par les démonstrations de la philosophie abstruse, et non pas de la philosophie facile considérée dans l'absolu au début de la première section de l'*Enquête*. Une partie des difficultés tient au fait que Hume nomme sa réconciliation de la philosophie abstruse avec la philosophie facile, « philosophie facile ». On a donc du mal parfois à retrouver dans le produit final de l'*Enquête* les caractéristiques décrites pour la philosophie facile à l'état séparé. La philosophie facile de Hume est déjà le résultat de sa tentative de conciliation avec la philosophie abstruse⁵.

- 8 Il faudra ainsi mobiliser les ressources d'exactitude de la philosophie précise et abstruse d'un point de vue véridatif (« l'absurdité et l'erreur ») et pratique (« la superstition »). De ce point de vue le tournant stylistique peut être lu comme la participation de Hume à une entreprise qui vise à expurger la vie commune des préceptes d'une fausse philosophie abstruse (Livingston, 1984 : 272-275)⁶. Le *Traité* reconnaissait la potentielle utilité de la philosophie abstruse pour la morale pratique, mais c'était précisément en distinguant la manière des deux types de philosophie, désignés ici comme dans la lettre à Hutcheson du 17 septembre 1739 par la métaphore de l'anatomie et de la peinture (Hume, 1993 [1740] : 251 [T.3.3.6.6.]). Cette vocation de l'œuvre permettrait d'expliquer des remaniements importants dans le contenu même de l'*Enquête*. Millican note ainsi que l'*Enquête* retranche des développements pouvant potentiellement prêter à la contestation d'un point de vue théorique pour se concentrer sur ce qui permet d'attaquer la fausse métaphysique et la superstition (Millican, 2002 : 34-35)⁷. L'optique pratique impose d'éviter « tout le détail qui ne compte pas » (Hume, 2016 [1772] : 57 [E.1.17.]), d'où par exemple l'absence du passage sur la nature de l'espace et du temps, ou sur la nature de l'esprit comme amas de perceptions, qui sont pourtant des points nodaux du premier livre du *Traité*, mais qui n'ont pas d'importance immédiate pour combattre la superstition.
- 9 En général, les ressources d'exactitude que fournit la philosophie abstruse à l'ensemble des disciplines est une autre justification pratique (*ibid.* : 41-45 [E.1.8-9.]). La philosophie facile a aussi un autre but pratique, cette fois purement mondain, et non pas lié directement à un objectif politique ou moral. Le caractère équilibré est celui d'un homme

montrant une égale aptitude et un goût pareil pour les livres, la société et les affaires, conservant aussi dans la conversation ce discernement et cette délicatesse qu'on doit à la culture des lettres, et dans les affaires cette probité et cette exactitude qui sont le fruit naturel d'une juste philosophie (*ibid.* : 39 [E.1.5.]).

Si dans ce texte s'exprime ce que Deleule avait repéré comme étant la volonté chez Hume d'unir les traditions culturelles de la petite noblesse et les qualités de la bourgeoisie (la classe moyenne « *middleling rank* ») ascendante (Deleule, 1979 : 363-368), la conversation y

apparaît comme étant un objectif pratique en soi-même. Le « discernement » et la « délicatesse » en question sont des critères d'appréciation *internes* à la sociabilité mondaine, de la même manière que la « probité » et « l'exactitude » sont internes au monde des affaires (même si l'on a là une qualité que la philosophie abstruse confère, nous l'avons vu, à tous les arts). La philosophie a un rôle à jouer *dans l'économie même* des échanges mondains, non pas uniquement pour l'enrichir comme de l'extérieur, mais parce qu'elle cultive les qualités qui permettent d'être validé dans cet univers social. Le philosophe qui écrit des *Essais* entend apporter à la « compagnie » « tous les avantages de [s]on pays natal qu'[il] trouv[e] propres à son usage et à son plaisir » (Hume, 1999 [1777] : 286 ; 2021 : 4). Ce qui est *utile* pour le monde et ce qui est *plaisant* (qualité particulière de la conversation aristocratique des salons) *justifie* la philosophie. De la même manière, le monde est justifié aux yeux de la philosophie par la nécessité de s'en référer à l'expérience pour ne pas être « aussi chimérique dans ses conclusions qu'elle était inintelligible dans son style et dans son mode d'expression (*manner of delivery*) », expérience qui ne peut être trouvée que dans « la vie commune et la conversation » (*ibid.*). On a donc bien affaire à une interpénétration : la philosophie sera traversée par la mondanité qui lui fournit une matière (l'expérience) et une manière (l'intelligibilité du style), et la mondanité sera traversée par la philosophie qui lui fournit également une matière (« des sujets de conversation capables de divertir des créatures rationnelles » (*ibid.* : 285 ; 3) et une manière (discernement et délicatesse). La philosophie facile de Hume (en réalité intermédiaire entre philosophie facile *stricto sensu* et philosophie abstruse) n'est donc pas qu'une vulgarisation, une reformulation des textes abstrus pour élargir le lectorat, mais bel et bien une *autre* philosophie, puisqu'elle n'a pas exactement le même objet, ni les mêmes buts, ni les mêmes matériaux, et enfin pas le même mode d'écriture, ceci même si la philosophie abstruse avait déjà des virtualités pratiques et qu'elle recourait à l'expérience. La mondanité traverse en profondeur la philosophie facile qui s'exprime de manière privilégiée dans la forme de l'essai. Là où en France à la même époque, c'est le dialogue philosophique, par exemple fontenellien, qui capte les situations de mondanité, dans le monde britannique, c'est la forme de l'essai qui correspond à la fois à un exercice de philosophie pratique et au raffinement de la conversation mondaine (Lilti, 2005 : 214)⁸.

- 10 Les objectifs pratiques de la philosophie facile imposent donc une inflexion des méthodes et de l'écriture même des textes philosophiques. La philosophie facile doit, contrairement aux raisonnements précis et abstraits, ne nécessiter pour être comprise « ni une application soutenue ni une sévère retraite » et renvoyer « parmi les hommes celui qui [l']étudie, rempli de nobles sentiments et de sages préceptes, applicables aux besoins de la vie humaine » (Hume, 2016 [1772] : 39 [E.1.5.]). Le but pratique de cette philosophie facile, qui s'adresse aux hommes en tant qu'êtres agissants, impose un style et une manière (« *style and manner* », *ibid.*). Il ne faut donc pas que la philosophie, comme quand elle est coupée de l'expérience, soit « inintelligible ». Shapin note, à propos des normes mondaines à l'époque de Boyle, qu'« exiger un très haut degré de rigueur, de précision et de certitude pouvait engendrer une pression trop forte sur la conversation, et menacer sa pérennité. C'était trop cher payer certaines conceptions de la vérité et de la précision, qui devaient donc être civiquement plafonnées » (Shapin, 2014 : 388-389), d'où chez Boyle, le choix d'un langage expérimental ordinaire, permettant d'élargir la communauté des observateurs, plutôt que de la précision mathématique, excluante en principe parce que technique (*ibid.* : 390). Il en va de même chez Hume. L'abstraction des recherches de la philosophie abstruse nécessite « *care and art* », du « soin » et de « l'art » (Hume, 2016 [1772] : 57 [E.1.17.]). L'intelligibilité est un réquisit social, il s'agit de surmonter quelque chose qui ne « recommande pas » (*ibid.* : 55 [E.1.17.]) les recherches précises et abstraites. L'enquête « profonde » exposée avec « clarté » (« *clearness* ») (*ibid.* : 57 [E.1.17.]) est un objectif pratique en soi, puisqu'il s'agit de la donner dans une forme que l'homme d'affaires ou de conversation peut recevoir sans trop d'efforts. La manière est donc « facile et claire » (« *easy and obvious* ») (*ibid.* : 33 [E.1.1.]) pour que l'objectif pratique ne soit pas entravé d'emblée par la difficulté du style et le manque de temps nécessaire à l'homme d'action pour s'appliquer à l'étude. Cette manière tire profit des ressources de la poésie et de l'éloquence, et use des ressorts des discours qui ont vocation à peindre une image vive de leur objet, car ce mode d'exposition est le « plus propre à séduire l'imagination et à toucher le cœur » (*ibid.*). La praticité de l'objectif, tourné vers l'action vertueuse, impose à la philosophie facile une forme efficace, qui doit donc être à la fois intelligible sans grand effort (réquisit de clarté) et éveiller des sentiments (*ibid.*). On a donc

un objectif triplement pratique (donner de la matière et du discernement à la conversation mondaine, renvoyer dans le monde avec une bonne disposition aux affaires, et lutter sur le plan politico-moral contre la superstition) qui impose à la philosophie facile un mode d'exposition particulier (clair et s'adressant aux sentiments, contre toute forme de technicité jargonnable) et un contenu borné par l'expérience mondaine, laissant de côté les développements qui ne siéent pas à cet objectif.

- 11 La deuxième grande enquête de Hume, l'*Enquête sur les principes de la morale*, réaffirme également le lien qui unit philosophie et objectifs pratiques. Ce lien semble même être intime, puisque Hume accorde au contenu de sa philosophie morale une utilité directe :

Quelle théorie morale peut jamais servir une fin utile, à moins de pouvoir montrer, par un détail particulier, que tous les devoirs qu'elle recommande sont aussi le véritable intérêt de chaque individu ?
L'avantage caractéristique du système qui précède semble être qu'il fournit les moyens appropriés à cette fin (Hume, 1991 [1751] : 197 [EM.IX.2.16.]).

S'il est peu fait mention du style caractéristique de la philosophie facile dans ce passage de la seconde *Enquête*, le contenu assume néanmoins un rôle « pictural », puisque la doctrine morale en elle-même est dotée de qualités représentatives : « mais quelles vérités philosophiques peuvent être plus avantageuses pour la société que celles ici offertes, qui représentent la vertu dans tous ses charmes les plus authentiques et les plus séduisants et nous permettent de l'approcher avec tranquillité, familiarité et affection ? » (*ibid.*). On se souvient que cela correspond à la description de la philosophie facile de la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*. Dans le même ordre d'idées, sont qualifiées de « sinistres vêtues » (*ibid.*) les élaborations dues aux philosophes et aux théologiens qui nuisent à cet objectif en représentant la vertu morale comme étant austère. *Mutatis mutandis*, on a là un équivalent symétrique de la superstition qui peut être accompagnée de philosophie abstruse. La philosophie morale de Hume, elle, ne parle pas « de rigueurs et d'austérités inutiles » (*ibid.*). Les deux *Enquêtes* ont ainsi pour toile de fond une opposition à des adversaires philosophes et théologiens qui recouvrent la vérité que Hume expose simplement. Dans le cas de la

morale, il s'agit de « sinistres vêtements (*dismal dress*) », dans celui de l'entendement, la superstition répand des « buissons épineux (*intangling brambles*) » (Hume, 2016 [1772] : 47 [E.1.11.]). La *pars destruans* de la philosophie facile s'attaque toujours à une philosophie abstruse portée par les mêmes groupes et revêtant alternativement le masque de la superstition ou de la morgue. Il faut maintenant considérer plus avant les transformations de contenu qui sont concrètement induites par les objectifs pratiques de la philosophie facile.

La matière et le lieu de la nouvelle forme d'écriture

- 12 La matière de la philosophie doit donc être cherchée de préférence dans les salons, lieux de bonne compagnie et de conversation polie. La réduction apparente du monde et de la vie commune à la mondanité implique-t-elle une exclusivité ? La philosophie doit-elle totalement délaisser la retraite ? L'autobiographie de Hume nous aura au moins convaincu qu'il ne s'est pas appliqué à lui-même cette sociabilité sans retraite. Si donc la philosophie a besoin du monde de la conversation, y trouve-t-elle son lieu naturel et surtout exclusif ? L'idée même d'être un ambassadeur, par la philosophie, entre le monde de l'érudition et de la conversation implique l'existence de ce premier monde, qui nécessite une certaine forme de retraite. Cependant, rien n'est moins évident à l'époque de Hume, où l'alternative entre les lieux de sociabilité publique en général (salons, cafés, taverne) et retraite paraît tranchée. Ainsi, dans l'*Alciphron*, dont la première publication est antérieure de plus de quinze ans à celle de l'*Enquête*, Berkeley, met en scène les philosophes « libres penseurs » de l'époque, dans toute leur variété. Un de leurs représentants dans le dialogue peut ainsi affirmer :

Nos philosophes [...] sont très différents de ces étudiants maladroits persuadés d'accéder à la connaissance en s'absorbant dans l'étude des langues mortes et des auteurs anciens, ou en se retirant des soucis du monde afin de méditer dans la solitude et l'éloignement (Berkeley, 1992 [1752] : 53).

Ils sont « la fine fleur de l'époque, des hommes du monde, de plaisir, de condition, des gentilshommes accomplis » (*ibid.*). La raison de ce

refus est donnée par Alciphron lui-même : les auteurs anciens écrivant en langue morte ne peuvent donner à penser que des notions surannées, et la retraite laisse le philosophe en proie à des pensées en pure perte, car « seule la fréquentation de la bonne compagnie procure la matière et les idées adéquates » (*ibid.*). Ici aussi, l'estime du monde (critère, rappelons-le, *interne* à la sociabilité mondaine, transposé en critère philosophique) et l'appréciation des propos dans une « assemblée de gens cultivés » permet de valoriser le jeune homme élevé « à la manière moderne » (*ibid.* : 54). Les nouveaux lieux de sociabilité (« au salon, au café, chez le chocolatier, à la taverne, chez le maître des jeux », *ibid.*) fournissent des discours libres sur tout sujet, et « accommodés de traits d'esprit et de raillerie » (*ibid.*), dans une « conversation libre et aisée » (« *easy free conversation* », *ibid.*). Les philosophes ici visés (Shaftesbury, Addison et Steele) semblent valoriser un modèle proche de celui préconisé par Hume pour la philosophie qui harmonise exactitude et clarté : une bonne compagnie à la conversation « facile » qui procure de la matière à une philosophie nouvelle. Il s'agit bel et bien d'un programme d'éducation philosophique, délaissant la retraite pour aller vers le monde, à ceci près que Hume semble plus proche des salons et qu'il fait peu mention des autres espaces de sociabilité ici mentionnés (cf. Hume, 2009 : 39-40 ; 2021 : 199 pour la critique des conversations de café, et Deleule, 1979 : 101). La différence est sans doute à imputer à la tendance que l'on a décelée chez Hume à vouloir concilier la culture de la petite noblesse avec les pratiques de la classe moyenne.

- 13 Le choix même de sujets pour certains *Essais* marque l'inflexion qu'impose le recentrement de la philosophie sur la mondanité. Le *Traité* traite la politique selon des considérations générales uniquement, là où les *Essais* évoquent des thèmes nettement plus liés à l'actualité et discutés dans les salons, tels que « Le gouvernement britannique penche-t-il davantage vers la monarchie absolue ou vers la république ? », « Les partis de la Grande Bretagne », « L'indépendance du parlement » ou le portrait de Robert Walpole. De la même manière, le *Traité* ne parle pas de l'argent d'un point de vue économique, mais seulement dans le cadre d'une dynamique de la représentation ou à titre d'exemple dans le cas du prêt ou de l'avare. Or, il est notoire que ce sont les *Essais* qui introduisent l'analyse économique à proprement parler dans l'œuvre de Hume, et l'on trouve par

exemple des textes comme « Du commerce », « De l'impôt », « De la balance du commerce », « De l'argent », « Du crédit public » (cf. Simon, 2016 : 330-331). Ces thématiques marquent l'infléchissement de la philosophie humienne vers des considérations mondaines, puisqu'elles étaient discutées dans les salons et qu'elles ne s'insèrent pas dans le cadre prévu pour la suite du *Traité* (contrairement, par exemple, à la politique ou à la critique littéraire).

- 14 Cependant, le projet humien entend être *mixte*, entre l'érudition et la vie pratique. Il n'a donc pas vocation à être aussi unilatéral que les libres-penseurs que Berkeley dépeint, non sans doute sans exagération. Hume était par exemple lui-même versé dans la culture classique et les langues anciennes, et il a ressenti le besoin d'approfondir son étude du grec après la publication du *Traité* (Hume, 1999 [1772] : 57 ; 1932 : 2). Le traitement même qu'il impose aux questions économiques et politiques dans les *Essais* les soumet à une exigence de généralité qui est proprement philosophique et les extirpe de leur particularité immédiate, particularité qui en justifie un traitement superficiel adapté aux besoins immédiats de l'homme d'action, dont on a vu qu'il correspond au profil mondain visé par la philosophie facile (cf. Deleule, 1979 : 94-101 et Simon, 2016 : 330-336). Il en va ainsi, quant à la matière et au contenu des *Essais*, d'une entreprise que l'on pourrait qualifier de mondanisation de la philosophie et de « philosophisation » de la mondanité. Comme le résume Alexandre Simon :

Procéder ainsi, c'était contrarier à la fois l'appétit malsain des métaphysiciens pour des sujets abstrus, sans connexion avec l'expérience et la nature humaine, et l'aversion tout aussi malsaine des mondains pour la philosophie abstraite. C'était modérer l'enthousiasme des uns et soigner la mélancolie des autres (Simon, 2016 : 331).

S'il est certain que Hume assimile la conversation et la vie commune à l'expérience, et qu'il considère l'expérience comme la seule voie d'accès à la science de la nature humaine (Hume, 2022 [1739] : 100 [T.Int.7.]), il ne l'a pas limitée dans l'absolu à la sociabilité mondaine. Il a par exemple assimilé l'histoire et l'expérience dans les questions de faits qui sont traitées par le biais de raisonnements causaux dans le *Traité* (*ibid.* : 219-221 [T.1.3.4.]). Son essai sur l'étude de l'histoire,

s'adressant aux femmes, représentantes de la mondanité, recommande l'étude de cette discipline parce qu'elle est instructive et divertissante (Hume, 1999 [1772] : 311 ; 2021 : 26), ce qui était, on s'en souvient, les deux critères mondains par excellence. Cette utilité tient à ce que l'histoire est « une grande part de ce que nous appelons communément *l'érudition* », et est à ce titre le domaine des hommes de lettres (*ibid.* : 313 ; 27). Elle est ainsi du domaine qui, d'après la typologie de la première section de *l'Enquête*, nourrit la partie raisonnable de l'homme. Elle fournit également « une ample matière à la plupart des sciences » (*ibid.* : 28), et est une source d'expérience qui dépasse quantitativement le contenu immédiat des relations mondaines. La dimension qualitative qui justifie cette étude, et qui fait que l'histoire n'est pas qu'un surplus d'expérience, n'est pas non plus en reste :

[I]l y a en outre dans cette expérience qu'on acquiert par le moyen de l'histoire un avantage qui ne se trouve pas dans ce qu'on apprend de la pratique du monde : celui de s'instruire des affaires humaines sans rien perdre des sentiments les plus délicats que la vertu inspire. (*ibid.*)

Le passage qui suit immédiatement oppose l'histoire à la poésie en ceci que les poètes se font « souvent l'avocat du vice » (*ibid.*). Cependant, on reconnaît ici la vocation pratique de la philosophie facile, la vertu, et de fait l'histoire aura chez Hume une vocation pratique supplémentaire, qui s'affirmera quand il se fera lui-même historien, et qui sera entre autres de combattre la superstition (Gautier, 2005 : 66-71).

- 15 L'histoire fait donc partie de la matière de la philosophie abstruse comme de celle de la philosophie facile, et dépasse l'expérience sociale immédiate. Hume semble donc valoriser un modèle véritablement intermédiaire : non pas la pure retraite philosophique, ni la mondanité sans étude, mais bel et bien, comme sa vie l'indique, une alternance entre retraite et sociabilité, pour satisfaire aux réquisits de la raison et de la sociabilité en l'homme. Mais comment passer de l'une à l'autre ? Quel usage de la retraite peut-on trouver chez Hume, qui en régule les effets déshumanisants, tout en permettant l'étude qui seule satisfait des êtres doués de raison ?

De la retraite au monde, selon l'humeur ?

- 16 Le caractère mixte auquel la philosophie à la fois exacte et claire s'adresse permet un véritable « usage » de la retraite comme de la compagnie, puisque Hume attribue à ses compositions des effets tout à fait singuliers : « la vertu devient aimable, la science agréable (*agreeable*), la compagnie instructive et la retraite pleine de charme (*entertaining*) » (Hume, 2016 [1772] : 39 [E.15.]). Il faut entendre par « *entertaining* » ici l'agrément qui a été précédemment un critère mondain de justification. La nouvelle manière de Hume en philosophie opère ici, par sa « mixité », mieux comprise comme médiété ou statut intermédiaire, une véritable alchimie, puisqu'elle confère des caractéristiques mondaines d'agrément à la science et à la retraite et des caractéristiques d'érudition à la sociabilité. Ceci s'explique, comme nous l'avons vu, par le fait que l'érudition dans la philosophie est traversée par la mondanité et que celle-ci est en retour traversée par le monde des lettres. La philosophie juste permet seule un *usage* correct de la retraite comme de la compagnie qui, laissées à elles-mêmes, sont privées d'humanité ou de rationalité. On peut légitimement penser que la médiété implique une alternance entre retraite studieuse et compagnie plaisante, alternance qui seule donne de l'agrément à la retraite et de l'instruction à la compagnie.
- 17 Dans l'essai intitulé « Le Sceptique » (Hume, 1999 [1772] : 209-226 ; 2021 : 135-149), on retrouve cette idée formulée de manière particulièrement claire :

Vie à la ville ou vie de campagne, vie d'action ou vie de plaisir, vie retirée ou vie en société ? Mais quel est le sens de ces préférences générales, puisque, par sa propre expérience autant que par la différence des inclinations entre les hommes, chacun peut se convaincre que ces divers genres de vie ont tour à tour leur agrément et que leur variété ou leur judicieux mélange (*mixture*) contribue plus que tout à les rendre également agréables (*ibid.* : 210 ; 135-136).

Deux principes semblent ici spécifier l'usage en question : l'alternance ou judicieux mélange qui correspond au caractère *mixte* de la philo-

sophie facile, et l'inclination. Nous avons pu apercevoir une justification à la fois philosophique et mondaine de l'usage du mélange, mais pourquoi est-il question ici de l'inclination ? S'agit-il d'un principe qui vient réguler de l'extérieur la pratique de la philosophie ?

- 18 Les « plaisirs sûrs et innocents » lorsque la curiosité est satisfaite par la recherche philosophique justifient dans l'*Enquête* de manière autotélique la philosophie abstruse (Hume, 2016 [1772] : 45 [E.1.10.]). Il y a cependant, comme nous l'avons vu, dans le risque de « pensive mélancolie » et d'« incertitude profonde » (*ibid.* : 41 [E.1.6.]) inhérents à l'érudition cultivée exclusivement, de fortes contre-indications à ce principe de plaisir. La satisfaction intellectuelle peut certes être recherchée pour elle-même et être « une chose pleine de charme et d'agrément (*delightful and rejoicing*) » (*ibid.* : 45 [E.1.10.]), mais les risques directement contraires juste évoqués semblent empêcher cet effet de fonctionner à plein comme une justification absolue. Pour Hume, la mélancolie et l'incertitude sont le résultat naturel de l'enquête sur les principes de la nature humaine. Seule la nature, sous la figure du penchant à la sociabilité, sort le philosophe de sa disposition chagrine : il dîne, joue au tric-trac, converse et se réjouit avec ses amis (Hume, 2022 [1739] : 462 [T.1.4.7.9.]). Son scepticisme sur les pouvoirs de l'entendement s'accorde avec son abandon « aveugle » à sa tendance au plaisir et aux maximes du monde (*ibid.*). La mélancolie comme inclination ou disposition est dans l'*Enquête* la justification de la sortie de l'état de pure solitude : il s'agit d'un commandement de la nature exprimé sous la forme de cette inclination. Le retour à la philosophie, pour le plaisir qu'elle peut susciter, sera fondé sur le même principe, l'inclination, à la fois justifiée par la nature et par le scepticisme philosophique.
- 19 L'inclination, ou la disposition, voire l'humeur (*temper*), participent d'une manière « libre » (*careless*) de pratiquer la philosophie (*ibid.* : 467 [T.1.4.7.14.]), et sont des termes interchangeables dans la conclusion du premier livre du *Traité*. « *Careless* » ici a le sens de « *carefree* », celui de l'esprit libre de souci. C'est parce que le philosophe est sceptique qu'il s'abandonne aveuglément aux maximes du monde, seule une disposition à retourner à la philosophie, plus qu'un raisonnement, peut le pousser à reprendre ses recherches. C'est lorsqu'il sera las de la compagnie et dans une situation d'isolement (rêverie, promenade solitaire) qu'il sera « enclin » à revenir à la

philosophie, qu'il ne pourra s'en empêcher, qu'il y reviendra (*ibid.* : 463-464 [T.1.4.7.12.]). Notre motif pour retourner à la philosophie sera le même que celui de jouer au tric-trac, l'inclination et le plaisir que l'activité procurent (Fogelin, 2009 : 132). La philosophie se trouve justifiée par la disposition et le plaisir dans cet état :

[C]es sentiments jaillissent naturellement dans la disposition où je suis ; et si je tentais de les bannir en m'attachant à quelque autre affaire ou divertissement, je sens que j'y perdrais en plaisir. Voilà toute l'origine de ma philosophie (Hume, 2022 [1739] : 464 [T.1.4.7.12.]).

Le retour à l'inclination est conforme au scepticisme qui suit *naturellement* de la philosophie abstruse, et est donc fondé en ce sens. Comme le montre Annette Baier, dans cette nouvelle phase, il ne s'agit pas de l'inclination première vers la philosophie, mais d'un retour qui a conscience de lui-même et qui sait qu'il se laisse aller à son sentiment (Baier, 1991 : 22). Cette propension naturelle et presque impossible à empêcher chez les êtres rationnels à porter leur attention vers les objets de la philosophie peut également donner lieu à la superstition, qui se caractérise par une plus grande audace théorique et par une plus grande prise sur nos sentiments, ayant dès lors une influence plus grande sur la vie pratique (Hume, 2022 [1739] : 464-465 [T.1.4.7.13.]). Le retour à la vie commune permet de mettre un frein à l'immixtion d'une « bouillante imagination » (*ibid.* : 466 [T.1.4.7.14.]) en philosophie. Si la superstition répond au besoin de la raison de dépasser le cadre de la vie ordinaire, elle le fait en échaudant les esprits, ce qui est facteur de danger. Ceux qui n'ont pas porté leur réflexion au-delà de ce cadre sont qualifiés d'« honnêtes gens » (*ibid.* : 465 [T.1.4.7.14.]) et Hume n'attend pas que les recherches du *Traité* les atteignent. Pour empêcher l'alliance néfaste entre philosophie et superstition, il émet néanmoins un souhait :

Plutôt que de les élever à l'état plus raffiné de philosophes, je souhaiterais que nous puissions communiquer à nos fondateurs de systèmes une part de ce grossier mélange de terre, un ingrédient qui leur fait communément grand défaut et qui leur servirait à tempérer les particules ignées dont ils sont composés (*ibid.* : 466 [T.1.4.7.14.]).

Ici aussi, l'aspect *mixte* apparaît particulièrement important pour la démarche philosophique de Hume, avec la métaphore des éléments. Le projet de *tempérer* les systèmes philosophiques par la vie ordinaire est ici fondé, outre la dangerosité de la superstition, par le scepticisme. On remarque cependant qu'un des pendants du programme de l'*Enquête* et des essais, à savoir transmettre des réflexions philosophiques aux gens du monde, se trouve ici explicitement récusé. Il faut sans doute garder à l'esprit que le *Traité*, en tant que philosophie abstruse, n'était explicitement pas destiné à un autre public que celui des savants. La réorientation de la manière, par le passage à la philosophie facile, implique aussi un changement de lectorat et permet de satisfaire l'inclination naturelle à la philosophie sans risquer de tomber dans la superstition. Mais sans risquer non plus de tomber dans la mélancolie, d'où un suivi de l'inclination à la fois comme manière de philosopher et comme manière de lire de la philosophie :

Si le lecteur se trouve dans la même disposition facile, qu'il me suive dans mes prochaines spéculations. Sinon, qu'il suive son inclination et qu'il attende que lui reviennent le goût de l'étude et une heureuse disposition. La conduite d'un homme qui étudie la philosophie de cette manière libre est plus vraiment sceptique que la conduite de celui qui, malgré l'inclination qu'il a pour elle, est si accablé de doutes et de scrupules qu'il finit par la rejeter totalement. Un vrai sceptique se défiera de ses doutes philosophiques autant que de sa conviction philosophique et ne refusera jamais une innocente satisfaction qui s'offre de l'un ou de l'autre bord (*ibid.* : 467 [T.1.4.7.14.]).

Le retour à la vie commune est donc fondé sur plusieurs principes qui le justifient à différents niveaux. La nature, on l'a vu, condamne par l'accueil froid du public les recherches trop abstruses et détachées de la vie ordinaire. En ce sens, Hume est fidèle à la promesse de l'avertissement du *Traité* : « je suis déterminé à accepter son [le public] jugement, quel qu'il soit, pour ma plus grande instruction » (*ibid.* : 93 [T.Adv.]). Ainsi, comme le note Suzanne Simha, il est vrai que cette approbation « constitue aux yeux de Hume la preuve de sa validité et de sa légitimité, puisque sans elle il ne peut réussir ni dans l'œuvre d'instruire les hommes ni dans celle d'agir sur les mœurs » (Simha, 2008 : 6), mais plus profondément, comme elle est fondée en nature, et que Hume en accepte « l'instruction », il y a une indication sur la pertinence même de ce type de philosophie qui a un statut épistémo-

logique plus fort que celui de la stratégie d'écriture. Il en va de même pour la mélancolie et l'incertitude : le fait qu'elles soient un fait de nature justifie plus profondément le passage à la philosophie facile qu'un simple souci de commodité. Le retour à l'inclination est un retour à ce qui provoque un *plaisir*, et l'inclination elle-même rend ce retour « *careless* », libre de souci, ce qui est l'exact opposé de la mélancolie, déplaisante, et de l'incertitude, qui rend soucieux. Il s'agit de suivre ce que la nature indique, puisque la mélancolie, l'accueil froid et l'incertitude justifient le passage à un mode de vie mixte. Mais au moins deux de ces caractéristiques, l'incertitude et la mélancolie, sont liées aux doutes sceptiques, érigés par le fait même au rang de conséquence naturelle de l'activité philosophique. De plus, ce scepticisme, on l'a vu, implique un *retour* à l'inclination qui est conscient de lui-même et correspond à la satisfaction du besoin naturel et rationnel de porter son attention sur d'autres objets que ceux du quotidien.

- 20 Le scepticisme est une conséquence *naturelle* de la retraite et de la réflexion prolongées, mais il agit comme un autre facteur de justification du retour à l'inclination et à la sociabilité. En effet, se défier du doute comme de la conviction apparaît comme étant plus sceptique que le rejet total à force de doutes. Or, nous l'avons vu, l'inclination est le seul moyen de ne pas céder au doute et à son corrélat émotionnel, composé d'incertitude et de mélancolie. Recourir à l'inclination, philosopher ou ne pas philosopher selon la disposition, se retirer ou profiter des moments de convivialité, est donc vu comme étant un comportement fondé par le scepticisme philosophique (Fogelin, 2009 : 132-137). Le retour à la vie commune et à ses enseignements, qui ne peuvent être trouvés que dans le monde, est le « fruit naturel des doutes et des scrupules pyrrhoniens » (Hume, 2016 [1777] : 405 [E.12.25.]). De telle sorte que suivre l'inclination à la sociabilité se trouve nécessité par le scepticisme, qui apparaît ainsi comme un niveau de justification proprement philosophique de ce suivi et agit comme une auto-régulation plutôt que comme un principe externe. Ces deux niveaux (les indications de la nature et le scepticisme) sont séparables conceptuellement, et peuvent à ce titre être considérés comme des principes distincts de justification du suivi de l'inclination, mais sont ontologiquement unifiés puisque le scepticisme est lui-même naturel.

- 21 Ainsi, Hume entend effectuer une synthèse entre la solitude du philosophe en retrait, image archétypale depuis les Grecs du rapport au savoir, et la société des hommes d'action qui ne sont pas philosophes. En écartant par principe les types de conversation et de sociabilité non mondaines, Hume laisse face à face deux mondes qui se disputent l'élite du genre humain, divisés ainsi en deux types : le savant et la personne de bonne compagnie. L'harmonie (voire, pour reprendre une expression de Deleule, la fusion, cf. Deleule, 1979 : 101) qu'il entend participer à instaurer entre ces deux modèles change en profondeur la manière même de penser et d'écrire, qui apparaîtra comme la tentative en apparence impossible de conciliation entre deux types de philosophie : une recherche théorique pure, soumise à des impératifs de rigueur la rendant austère, et un mode de composition éloquent, mettant au service d'un objectif pratique immédiat les ressources du style. À la figure du savant isolé et proprement *inhumain*, succédera celle du penseur rompu à la conversation plaisante et polie, mais la retraite reste considérée comme étant corrélative à l'activité de penser qui nécessite application et solitude. S'il s'agit bien d'un philosophe *du monde*, le premier terme est aussi important ici que le second : le soin porté à l'expression ne se substitue à aucun moment à l'exactitude de la pensée, et c'est bel et bien en tant que philosophe que le penseur a à apporter au monde la matière qui manquerait autrement à ses conversations. Réciproquement, le monde agit comme un principe régulateur de la philosophie : la raison laissée à elle-même, sceptique, se porte vers les objets de la vie commune et a besoin de l'expérience que l'on peut seule trouver dans les salons pour ne pas devenir chimérique et inintelligible. Ici encore, la pensée humienne entend être *mixte* et ne pas tomber dans l'excès caricaturé par Berkeley dans l'*Alciphron* du penseur de café sans méthode ni Belles-Lettres. À cette condition uniquement, la retraite pourra devenir humaine et mener au plaisir comme résultat d'une inclination naturelle à la recherche rationnelle.

BIBLIOGRAPHIE

BAIER A.C., 1991, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's*

Treatise, Cambridge, Massachusetts et Londres, Angleterre : Harvard University Press.

- BERKELEY G., 1992 [1752], *Œuvres III. Alciphron ou le petit philosophe*, G. BRYKMAN (éd.), Paris : Presses Universitaires de France.
- BRUNET-FONTAINE M., 2021, « “Il n’y a que le méchant qui soit seul” : Diderot et Rousseau sur la solitude et la sociabilité du philosophe », dans GOSSELIN-RODIÈRE S. et SCHOENECKER A. (éd.), *Désordres modernes. Contester, travailler, refonder l’ordre par les pratiques sociales et artistiques xv^e-xviii^e siècle*, Paris : Hermann.
- BURTON, R., 2000 [1621], *Anatomie de la mélancolie*, B. HOEPFFNER et C. GOFFAUX (trad.), Paris : José Corti.
- DELEULE D., 1979, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris : Aubier Montaigne.
- DUMARSAIS C. C., 1751-1772, « Philosophe », dans DIDEROT D. et D’ALEMBERT J.L.R. (éd.), *L’Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 12, Paris : Le Breton.
- FOGELIN R.J., 2009, *Hume’s Skeptical Crisis. A Textual Study*, New York : Oxford University Press.
- FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- GAUTIER C., 2005, *Hume et les savoirs de l’histoire*, Paris : Vrin/EHESS.
- HUME D., 1932, *The Letters of David Hume*, J.Y.T. GREIG (éd.), New York : Oxford University Press.
- HUME D., 1991 [1751], *Enquête sur les principes de la morale*, P. BARANGER et P. SALTEL (trad.), Paris : Flammarion.
- HUME D., 1993 [1740], *La morale. Traité de la nature humaine*, livre III, P. SALTEL (trad.), Paris : Flammarion.
- HUME D., 1999 [1777], *Essais et traités sur plusieurs sujets I. Essais moraux, politiques et littéraires*, M. MALHERBE (trad.), Paris : Vrin.
- HUME D., 2005 [1779], *Dialogues sur la religion naturelle*, M. MALHERBE (trad.), Paris : Vrin.
- HUME D., 2009 [1777], *Essais et traités sur plusieurs sujets II. Essais moraux, politiques et littéraires*, M. MALHERBE (trad.), Paris : Vrin.
- HUME D., 2016 [1772], *Enquête sur l’entendement humain*, M. MALHERBE (trad.), Paris : Vrin.
- HUME D., 2021 [1777], *Essays, Moral, Political, and Literary*, T. L. BEAUCHAMP et M. A. BOX (éd.), Oxford: Oxford University Press.
- HUME D., 2022 [1739], *Traité de la nature humaine. Livre I. L’entendement*, M. MALHERBE (trad.), Paris : Vrin.
- IMMERWAHR J., 1991, « The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays », *Hume Studies*, vol. 17, n° 1, p. 1-14.
- KLEIN L., 1984, « The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 18, n° 2, p. 186-214.
- LE GOFF J., 2014 [1957], *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris : Points.
- LILTI A., 2005, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au xviii^e siècle*, Paris : Fayard.
- LIVINGSTON D.W., 1984, *Hume’s Philosophy of Common Life*, Chicago et

Londres : The University of Chicago Press.

MALHERBE M., 1995, « Philosophie facile et philosophie abstraite au XVIII^e siècle » dans P. BECK et D. THOUARD (éd.), *Popularité de la philosophie*, Paris : ENS Éditions.

MALHERBE M., 2001 [1976], *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris : Vrin.

MALHERBE. M., 2022, « Des différentes espèces de philosophie (Section I) » dans C. ETCHEGARAY et P. HAMOU (éd.), *Lire l'Enquête sur l'entendement humain de Hume*, Paris : Vrin.

MAZAURO S., 2007, *Fontenelle et l'invention de l'histoire des sciences à l'aube des Lumières*, Paris : Fayard.

MILLICAN P., 2002, « The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry » dans P. MILLICAN (éd.), *Reading Hume on Human Understanding. Essays on the First Enquiry*, New York : Oxford University Press.

POPELARD M., 2010, *La figure du savant chez Shakespeare et Marlowe*, Paris :

Presses Universitaires de France.

SHAPIN S., 1990, « "The Mind Is Its Own Place": Science and Solitude in Seventeenth-Century England », *Science in context*, n° 4, vol. 1, p. 191-218.

SHAPIN S., 1991, « "A Scholar and a Gentleman": the Problematic Identity of the Scientific Practitioner in Early Modern England », *History of Science*, n° 29, p. 279-327.

SHAPIN S., 2014 [1994], *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du XVII^e siècle*, S. COAVOUX et A. STEIGER (trad.), Paris : La Découverte.

SIMHA S., 2008, « Les styles de Hume et sa réflexion sur la "manière" en philosophie », *L'Enseignement philosophique*, vol. 58a, n° 5, p. 3-10.

SIMON A., 2016, *Scepticisme et politesse dans l'œuvre de David Hume*, thèse de doctorat, Besançon : Université de Besançon.

WORDSWORTH W., 1949 [1850], *Le Prélude. Tome II*, L. CAZAMIAN (trad.), Paris : Aubier Montaigne.

NOTES

1 En regard des traductions françaises de référence, sont citées les principales éditions anglaises, à l'exception du *Traité de la nature humaine*, de *l'Enquête sur l'entendement humain* et de *L'enquête sur les principes de la morale* où sont mentionnés de manière standard les paragraphes. On peut ainsi retrouver facilement dans l'édition Clarendon les passages en question, « E.1.2. » devant par exemple se lire « *Enquête sur l'entendement humain*, section 1, paragraphe 2 », « EM.IX.2.16. » « *Enquête sur les principes de la morale*, section IX, partie 2, paragraphe 16 », et T.1.2.3.4.

devant se lire « *Traité de la nature humaine*, livre 1, partie 2, section 3, paragraphe 4 ». La pagination anglaise est en revanche citée lorsque les *Essais* sont mentionnés. L'édition Clarendon n'étant pas disponible pour les *Dialogues sur la religion naturelle*, on se référera à l'original anglais en regard de la traduction de Malherbe. Pour le texte autobiographique de Hume, *My own life*, on citera les lettres de Hume éditées en 1932 puisque l'édition Clarendon des *Essais* ne le reproduit pas.

2 De fait, si notre article se concentre sur le XVIII^e siècle britannique, la problématique de la sociabilité dans l'activité philosophique est tout aussi centrale en France à la même époque. La conception développée par l'article « Philosophe » de l'*Encyclopédie* ressemble de manière frappante aux réflexions humiennes sur le sujet. Ainsi on peut lire : « La plupart des grands à qui les dissipations ne laissent pas assez de tems pour méditer, sont féroces envers ceux qu'ils ne croient pas leurs égaux. Les philosophes ordinaires qui méditent trop, ou plutôt qui méditent mal, le sont envers tout le monde ; ils fuient les hommes, & les hommes les évitent. Mais notre philosophe qui sait se partager entre la retraite & le commerce des hommes, est plein d'humanité » (Dumarsais 1751-1772 : 510). Pour le rapport entre sociabilité et solitude en philosophie chez Rousseau et Diderot et leur dosage respectif, cf. Brunet-Fontaine, 2021.

3 Cf. Partie I, section 2, membre III, sous-section 15.

4 À cet égard, on peut considérer l'*Enquête sur l'entendement humain* comme ressortissant du régime de l'essai, puisqu'elle a paru pour la première fois sous le titre d'*Essais philosophiques sur l'entendement humain* en 1758 et que les sections en furent initialement autant d'essais séparés.

5 Si l'on a pu soutenir (cf. notamment Immerwahr, 1991) que Hume sépare dans son œuvre les textes ayant une vocation abstraite et ceux ayant une vocation pratique, l'essai sur l'essai ainsi que la première section de l'*Enquête* montrent qu'il entend les concilier. Il est vrai que la lettre à Hutcheson du 17 septembre 1739 (Hume, 1932 : 32-33) exprime des doutes quant à la possibilité de lier ces deux styles qu'il compare dans un cas à l'anatomie (le métaphysicien montre les principes des choses comme l'anatomiste ceux du corps) et dans l'autre à la peinture (la philosophie facile rend plaisante la vertu comme le peintre montre la grâce et la beauté des actions du corps), mais il y affirme néanmoins qu'il essaiera autant que faire se peut de les rapprocher. Ainsi Malherbe, qui insiste sur la radicale différence entre philosophie abstraite et philosophie facile, reconnaît néanmoins que Hume entend les concilier (cf. Malherbe, 1995 : 81-86 ; cf. également

Deleule, 1979 : 101 et Simha, 2008 : 7-9). Dans un texte plus récent, cependant, il refuse cette idée de conciliation pour maintenir une distinction préservée par une « conjonction » et une « juxtaposition » (Malherbe, 2022 : 39). Il est vrai que Hume ne précise pas la nature de la clarté que la philosophie facile doit joindre à la profondeur. Mais de là à opposer la clarté de la distinction dans l'enquête métaphysique à l'évidence de la philosophie facile comme étant d'un genre différent, il y a un pas terminologique que Hume ne franchit pas dans la première section de l'*Enquête*. Si la nature de la clarté semble bien tenir dans le cas de la philosophie facile à une forme d'évidence, il n'est pas certain que la clarté de la philosophie abstruse réside dans la distinction (Malherbe, 2022 : 30). Si le manque d'évidence de la philosophie abstruse est lié au fait qu'elle s'éloigne des préoccupations communes des hommes et qu'elle entre dans un examen minutieux des principes, que cela implique une clarté spécifique ne se justifie chez Malherbe que par la comparaison avec Descartes. Or la notion d'idée claire et distincte n'a pas forcément le même sens chez Hume que chez Descartes, même si les termes lui sont empruntés. Locke avait ainsi une autre définition de l'idée claire et distincte. Aucun argument direct ne permet d'affirmer que pour Hume la clarté n'est pas un concept univoque. Qu'il y ait deux standards différents (l'évidence pour la philosophie facile, la minutie pour la philosophie abstruse) n'implique donc pas nécessairement deux modes de clarté différents. Ainsi la nature de la clarté jointe à la profondeur ne poserait pas problème : il s'agit simplement d'accentuer les points pratiques de la doctrine, tant dans les exemples que dans les objectifs de l'écriture, puisque c'est cet éloignement qui rendait la philosophie abstruse. D'où certaines concessions à la clarté (comme celles décrites plus bas en référence à Millican) et le changement de matière afférent, et d'autres à la profondeur, d'où l'exigence de réintroduction d'exactitude dans la philosophie facile (Hume, 2016 [1772] : 43 [E.1.8.]).

6 Contrairement cependant à Livingston dans ce passage, nous faisons une distinction plus nette entre le but pratique, politico-moral, de l'*Enquête* et la vocation théorique du *Traité*. La ressemblance des thématiques n'indiquerait ainsi pas que la « mission morale » du *Traité* est atténuée, car une continuité de thèmes peut bel et bien recouvrir un but philosophique différent, ce que laisse penser la lettre de la première section de l'*Enquête*.

7 Nous différons néanmoins de Millican dans l'assignation de ce qui est laissé de côté par Hume dans cette optique. En particulier, nous ne pensons pas que le scepticisme soit rendu plus modéré pour ne pas laisser prise à une position de type fidéiste courante à l'époque. L'optique générale nous

paraît cependant tout à fait pertinente pour comprendre les différences majeures entre le premier livre du *Traité* et l'*Enquête*.

8 La distinction n'est bien sûr pas absolument rigide, Hume intégrant dans ses deux *Enquêtes* des dialogues qui, s'insérant dans des essais, entrent ainsi dans le cadre de la philosophie facile. Suzanne Simha n'hésite par exemple pas à parler de « la forme des essais, enquêtes et dialogues » comme étant homogène (Simha, 2008 : 6). La forme du dialogue elle-même, si elle réunit, comme la philosophie facile, « les deux plaisirs les plus grands et les plus purs de la vie humaine que sont l'étude et la société » (Hume, 2005 [1779] : 77), pose néanmoins des problèmes spécifiques. En effet, Hume indique dans les *Dialogues sur la religion naturelle* que certains sujets qualifiés comme étant évidents et importants, mais aussi obscurs et incertains (*ibid.* : 75), se prêtent plus que d'autres au dialogue. Ces sujets ne sont pas forcément superposables à ceux de l'essai en général. On ne saurait donc assimiler purement et simplement la forme de l'essai à celle du dialogue, malgré leurs liens évidents dans la pensée humienne. Vraisemblablement, beaucoup de points applicables à l'essai le sont également au dialogue, mais afin de ne pas présupposer une uniformité qui serait à démontrer dans le détail, l'article traitera de la première forme sans préjuger que dialogue, essai et enquête sont parfaitement homogènes.

RÉSUMÉS

Français

La prosopopée de la Nature à la fin de la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain* arbore sans ambiguïté le rejet de la figure du savant isolé, mélancolique, plongé dans l'incertitude et rejeté par ses pairs. Cependant, Hume lui-même associe l'exigence de la pensée précise à une nécessaire retraite qu'il dû pratiquer pour composer certaines de ses œuvres maîtresses. L'équilibre qu'il prône entre une sociabilité qu'il comprend univoquement comme mondanité et une activité savante exigeante trouve son mode d'exposition privilégiée dans la figure intermédiaire d'une philosophie à la fois facile à comprendre et abstruse dans la qualité de ses raisonnements et dans son objet. Par là, il entend participer au progrès du savoir et à l'instruction de ses semblables, en alliant manière plaisante et matière profonde. La forme de l'essai, qui domine sa production après 1740, est ainsi l'expression, plutôt que d'une stratégie de diffusion de ses écrits, d'un véritable remaniement du projet philosophique humien, qui quitte la pure retraite et la pure spéculation pour exploiter les virtualités pratiques de la pensée sceptique en entrant dans la bonne société.

English

The prosopopeia of Nature at the end of the first section of the *Inquiry into Human Understanding* unambiguously states the rejection of the isolated scholar's life-style, plunged into uncertainty and melancholy and rejected by others. However, Hume himself associates the requirement for precise thought with a necessary retreat that he had to practice to write some of his master works. The balance he advocates between sociability as he understands it in a mundane way on the one hand, and a thorough speculation on the other hand, finds its expression in the intermediate figure of a philosophy that is at the same time easy to understand and accurate in its reasonings. By combining a pleasant manner and an abstruse matter, he intends to instruct society and increase knowledge of human nature. The form of the essay, largely prevalent in his writings after 1740, is thus the expression of a deep reorientation of the Humean philosophical project, rather than a strategy for disseminating his writings. Then Hume leaves retirement and speculation with no practical bearing to exploit the morally useful potentialities of sceptical thought by entering good society.

INDEX

Mots-clés

Hume, retraite, philosophie facile, mondanité, sociabilité

Keywords

Hume, retreat, easy philosophy, mundane, sociability

AUTEUR

Salim Haffas

Salim Haffas est doctorant moniteur en philosophie (Université de Lille, Villeneuve d'Ascq, France) au sein du laboratoire STL. Ses recherches portent sur les philosophies de Hume et de Berkeley, sur la métaphysique et l'épistémologie du xviii^e siècle britannique et du xxe siècle en France et dans le monde anglo-saxon. Il s'intéresse plus particulièrement aux modalités et aux théories de la perception.

Identifiant HAL : 1531834

Numéro ORCID : 0009-0003-9225-6571

Écrire et imaginer la retraite : un regard fantasmé sur Tibère à Capri

Writing and imagining retirement: a fantasized look at Tiberius in Capri

Aymeric Servet

PLAN

Le repaire du monstre insulaire
Un asile pour se couper des vices du monde
Rendre sa présence à l'absent
Conclusion

TEXTE

- 1 Réputé, depuis les récits de Tacite et Suétone, pour sa cruauté, son caractère taciturne et sa promptitude à la dissimulation, le second empereur de Rome est surtout celui qui a refusé de vivre parmi ceux qu'il gouvernait. Après un premier exil à Rhodes en 4 apr. J.-C., il quitte définitivement la capitale en 26 pour s'installer en Campanie, puis sur l'île de Capri en 27. Cet exil volontaire est d'autant plus intrigant que Tibère est alors à la tête de l'Empire et qu'il ne révèle pas au peuple les raisons qui l'ont incité à disparaître (Salles, 1985 : 238). Il laisse ainsi l'imagination de la postérité multiplier les possibilités d'interprétation. Au mystère qui entoure ce départ s'ajoute la suspicion sur les sources rapportant son existence¹. On sait aujourd'hui avec quelle précaution il convient d'aborder l'œuvre de Suétone, biographe des empereurs dans *Vies des douze Césars* (1990 [II^e siècle]). Sa tendance à l'exagération et son manque de critique des matériaux exploités poussent à s'interroger sur son traitement de la retraite. Celui-ci pourrait bien être lié à un projet littéraire misant sur des amplifications spectaculaires et appuyé sur la plasticité d'un épisode dont on ne sait presque rien. Quant à l'historien Tacite, bien qu'il soit plus prudent sur l'origine de ses informations, il n'en demeure pas moins visé par des attaques suggérant que son interprétation, pourtant annoncée *sine ira ac studio* (sans colère ni faveur) (Tacite, 1991 [II^e siècle] : 374), serait en fait le fruit d'une hostilité préalable au régime impérial qui aurait orienté son récit. Pauline Duchêne (2022 :

267-300) a récemment prouvé que ce principe « d'arrangement » est tout à fait ordinaire dans l'historiographie des deux premiers siècles, mais souligne malgré tout que l'incertitude et le manque de renseignements sur Capri impliquent que ces récits relèvent essentiellement de fantasmes, au sens donné par Platon de « *simulacre* » (1969 [IV^e siècle av. J-C] : 48)². L'ambiguïté de cet événement se situe ainsi entre mémoire et imagination (Ricœur, 2001 : 26) puisque la dimension historique de l'épisode suppose une ambition « véridique », c'est-à-dire relative à la recherche de vérité, alors que son inaccessibilité fondamentale implique nécessairement une compensation par l'invention.

- 2 Nous nous interrogerons ici sur le potentiel symbolique de la retraite et sur son ambivalence d'un point de vue narratologique. Pour ce faire, nous avons retenu un corpus constitué autour des principales périodes d'évolution de l'image de Tibère dans la littérature. On distingue en effet deux tendances majeures. L'une poursuit la représentation traditionnelle qui fait de lui un monstre pervers et dissimulateur. L'autre voit dans son repli le geste de sagesse d'un individu supérieur, opposé à une masse corrompue. Cette distinction a été clairement établie par Marie-France David-de Palacio dans son essai *Ecce Tiberius* (2006). Elle analyse le processus de réhabilitation né en Allemagne entre 1850 et 1930, et le contexte qui favorise cette mutation, bien loin de l'hostilité persistante en France à l'égard de Tibère. Notre dette envers son travail est importante, puisque l'itinéraire qu'elle décrit est indispensable à la compréhension de l'évolution symbolique de Tibère, et donc de sa retraite. Dans la continuité de cette discussion d'ensemble, nous avons tâché de revenir plus spécifiquement sur le sens donné à l'isolement insulaire dans des œuvres significatives des deux grandes approches, en étendant la réflexion à des productions postérieures à la période étudiée dans *Ecce Tiberius*, notamment deux romans de la fin du XX^e siècle. Nous avons ainsi retenu *Les Mémoires de Tibère* (1998 [1990]) d'Allan Massie, qui prend la forme de faux mémoires dans lesquels Tibère se défend des jugements qui lui sont adressés par ses contemporains, et *Poison et Volupté* (1999) de Paul-Jean Franceschini et Pierre Lunel, deuxième tome d'une série consacrée à la vie des membres de la famille impériale entre le règne d'Auguste et la vieillesse de Tibère. Cet ajout permet de révéler la persistance de certains thèmes développés par

la réhabilitation allemande au-delà de son contexte spécifique. Il offre aussi la possibilité d'élargir l'analyse de l'enjeu narratologique que les romans allemands avaient commencé à exploiter grâce à des œuvres qui poursuivent la réflexion sur l'inconciliation des points de vue, fondamentale au sujet de la retraite.

- 3 Nous nous intéresserons d'abord à la subsistance de l'image monstrueuse associée à l'épisode, essentiellement dans la production française du ^{xix}^e siècle, notamment le drame peu connu de Ferdinand Dugué, *Tibère* (1881) écrit sous la censure. Nous reviendrons ensuite sur sa symbolique à partir du changement de regard porté par la réhabilitation. À cet effet, nous avons retenu trois romans historiques de langue allemande qui permettent de synthétiser les idées de cette nouvelle approche et de montrer avec quelle pertinence cette relecture de la retraite à Capri s'inscrit dans les préoccupations littéraires de la modernité, c'est-à-dire, entre autres, les questionnements existentiels sur la confrontation à la décadence face à laquelle l'individualisme apparaît à la fois comme une solution et comme une fatalité. Notre attention s'est naturellement portée sur l'un des pionniers de la réhabilitation littéraire de l'Empereur, *Tiberius* (1889), de l'Allemand Wilhelm Walloth connu pour ses récits historiques, en particulier son *Oktavia* (1885), mais aussi pour sa comparution au procès des réalistes de Leipzig, où il est accusé d'outrage à la morale publique. Bien qu'elle ne soit pas à proprement parler « réaliste », son œuvre reprend l'exploration psychologique développée dans de nombreuses productions de l'époque au profit d'une réflexion pessimiste sur la condition humaine à partir notamment de la vie de personnages historiques. Nous nous pencherons également sur le roman *Wenn Götter lieben* (Quand les dieux aiment) de Richard Voss (1913), un auteur d'opposition à l'oppression de l'État et l'Église face à laquelle l'individu se trouve isolé³. Son utilisation de *Tibère* à Capri s'inscrit dans cette veine. Enfin, nous avons retenu *Tiberius auf Capri* (1927) de l'Autrichien Egmont Colerus connu entre autres pour ses travaux de vulgarisation scientifique, mais aussi pour ses romans historiques mêlés de philosophie au sujet de figures célèbres comme son *Leibniz* (1934). Ces trois romans exploitent l'épisode de Capri dans une approche philosophique de l'isolement d'un être en marge des valeurs du monde. Cette lecture est typique d'un tournant du siècle marqué par la valorisation de l'individualisme,

et un questionnement sur la décadence qui aura influencé la représentation de Tibère de manière pérenne dans la postérité. Surtout, elle permet de révéler l'enjeu essentiel de l'écriture de la retraite en posant comme central le problème de l'impossible communication avec l'absent. Bien que les ouvrages abordés soient des fictions, les conditions d'accès à la vérité se trouvent au cœur de l'intérêt littéraire d'un tel épisode. Toute l'ambiguïté réside en effet dans la volonté de savoir ce qui a pu se passer dans ce lieu hors d'atteinte, loin des regards et libéré de toutes règles. Les œuvres de réhabilitation jouent sans cesse de cet antagonisme des points de vue entre vérité intérieure et extérieure pour proposer une version qui doit contredire la rumeur étrangère à la retraite. On comprend bien alors que cette réécriture constante implique un questionnement sur la connaissance préalable du lecteur, puisque les productions trouvent leur sens dans l'opposition à une tradition hostile. Cet aspect est d'autant plus délicat que les romans abordés ici sont jugés « populaires » dans la mesure où ils ne sont pas destinés aux spécialistes de la période. L'ambiguïté réside dans le fait que la réhabilitation s'inscrit dans un rapport complexe d'intertextualité vis-à-vis des récits antérieurs sans exclure la perspective d'une lecture autosuffisante et accessible même aux non-spécialistes. Sans mettre en cause l'autonomie d'une littérature adressée au grand public, ces romans sont à penser dans la double possibilité d'une approche « naïve » ou « éclairée » d'une connaissance des sources et des débats préexistants.

Le repaire du monstre insulaire

- 4 Hormis quelques exceptions comme Voltaire (1827) ou le moins célèbre Simon-Nicolas-Henri Linguet (1774), opposés de manière précoce à la représentation traditionnelle, les récits sur Tibère sont massivement influencés par Tacite et Suétone qui ont fait de Capri un asile de débauche et de déchéance. Chez Suétone, l'île apparaît comme le lieu d'assouvissement des pulsions monstrueuses de l'Empereur :

À la faveur de la solitude et pour ainsi dire loin des regards de la cité, il donna libre carrière à la fois à tous les vices qu'il avait jusque-là mal dissimulés (Suétone, 1990 : 156).

L'île est ainsi fondamentalement liée à l'idée de progression vers le mal et de protection du monstre débauché. Tibère apparaît par exemple dans des pamphlets de Victor Hugo, comme *Le Manteau impérial* publié en 1853, dans lequel l'homme et sa retraite sont associés à la déchéance :

Ce qui sort de la fange y rentre.

Va trouver Tibère en son antre (Hugo, 1985 [1853] : 112)

Sans doute inspiré par la description de Suétone, Hugo appuie l'idée d'une progression naturelle vers le mal. L'Empereur, fondamentalement mauvais dès son origine, cherche l'abri d'un « antre » animal ou monstrueux qui doit toutefois le priver de son lien avec l'humanité. Le choix du personnage impérial n'est ici pas anodin puisque le poème d'Hugo sert sa satire récurrente du régime de Napoléon III. Le parallèle semble d'ailleurs commun dans la littérature française de l'époque, car les références à Tibère sont un motif valable de censure sous l'Empire. C'est le sort subi par exemple par le drame de Ferdinand Dugué, *Tibère* (1881), qui développe le même genre de figure isolée et effroyable. Bien que l'analogie soit moins explicite que chez Hugo, qui évoquait les abeilles du manteau impérial de Napoléon III, la pièce est interdite et ne peut paraître qu'en 1881, ce qui suggère que l'association des deux empereurs soit relativement admise. Dans *Tibère*, Capri est le symbole d'un lieu de pouvoir totalitaire, qui fournit à son habitant une impunité absolue puisqu'aucune législation n'a cours, sauf celle imposée par le despote insulaire. L'injustice se manifeste notamment par l'enlèvement de l'innocente Blandine. Celle-ci prévoit d'être sauvée par la juridiction romaine, mais voit ses espoirs réduits à néant par une servante de Tibère, habituée au fonctionnement de l'île : « Des lois ! À Caprée ! » (Dugué, 1881 : 45). La jeune femme, insoumise, est par la suite offerte aux esclaves de Tibère comme récompense d'un tirage au sort, symbole de la dépossession et du destin inhumain qui attend les prisonniers du tyran.

- 5 Si la retraite à Capri est bien associée aux activités odieuses de la légende, il est notable que ces représentations hostiles ne fassent généralement que suggérer des crimes bien sobres en comparaison des commentaires antiques. Tibère passe bien pour un monstre, mais l'optique morale des productions françaises semble imposer une

certaine pudeur qui évoque l'atrocité plus qu'elle ne la révèle. Les anecdotes ne manquent pourtant pas chez Suétone pour faire de Capri un véritable théâtre des horreurs. Cette réserve paraît s'être levée au cours du ^{xx}^e siècle, puisque les représentations de Tibère se plaisent à s'emparer des épisodes les plus violents des *Vies des douze Césars*. On pensera par exemple à sa rencontre avec le pêcheur qu'il aurait défiguré avec une écrevisse (Suétone, 1990 : 64), reprise dans *Poison et Volupté* (Franceschini et Lunel, 1999 : 195) ou dans le roman beaucoup plus célèbre de Robert Graves, *I, Claudius* (2006 [1934] : 293). Cette évolution s'explique sans doute par la libéralisation de la littérature au ^{xx}^e siècle, mais aussi par le fait que l'ambition de ces récits n'est plus la défense d'une morale qui passerait par l'utilisation de Tibère comme repoussoir associé à ce qu'on ne peut montrer. Si la brutalité et le meurtre semblent s'être banalisés en art, on continue néanmoins d'observer une certaine réserve quant aux vices sexuels de Tibère, pourtant indispensables à son discrédit antique, comme le suggère ce passage de Tacite :

L'ardeur de la débauche l'emportait à ce point, qu'à l'exemple des rois il souillait de ses caresses les jeunes hommes libres. Alors furent inventés les noms auparavant inconnus de « sellarii », de « spintriae », qui rappelaient des lieux obscènes ou de lubriques raffinements (Tacite, 1990 : 578)⁴.

Suétone rapporte l'idée plus odieuse encore que Tibère s'enfonçait dans les grottes de Capri en compagnie d'enfants, qu'il forçait à nager avec lui et à « l'exciter de leur langue et de leurs morsures » pendant qu'il les appelait ses « petits poissons » (Suétone, 1990 : 157). La dissimulation de ces actes dans les profondeurs de l'île correspondrait ainsi au rejet des pires marques de corruption au plus loin du regard de l'humanité. Ces épisodes de déviances sexuelles restent malgré tout peu représentés dans la postérité, comme si les comportements les plus ignobles devaient rester enfouis dans les lieux les plus inaccessibles. Cela semble ainsi donner raison à Suétone lorsqu'il écrivait au sujet de Tibère qu'« il poussa la turpitude encore plus loin, et jusqu'à des excès qu'il est aussi difficile de croire que de rapporter » (*ibid.* : 157). Les quelques productions qui oseront tout de même montrer ces anecdotes telles quelles sont assez tardives et associées à une esthétique volontairement voyeuriste, voire obscène.

On pense par exemple au péplum pornographique de Tinto Brass, *Caligula* (1979), qui met en scène le vieillard baignant avec ses « petits poissons », entouré de mères allaitant des nourrissons. Dans la suite de la séquence, Tibère emmène Caligula visiter les profondeurs de son palais. On y découvre les fameuses *spintriae* de Tacite, des groupes d'esclaves difformes, attachés, affublés d'accessoires à l'utilité explicite, contraints à des jeux sexuels dans l'ambiance infernale d'une obscurité rougeâtre, révélée sous les coups d'un martèlement sonore qui suggère un spectacle mécanique. L'anecdote antique fournit un sujet propice à une esthétique reposant sur la fascination pour ce que la morale voudrait dissimuler et que le genre pornographique entend justement dévoiler à grand renfort d'images explicites.

- 6 Quel que soit l'objectif recherché, la logique des récits hostiles tend à un rejet total de Tibère par l'humanité. Il devient littéralement une bête ou un monstre. Suétone nous apprend en effet qu'on l'accabla du surnom de « *Caprinée* » (Suétone, 1990 : 157), qui signifie à la fois « l'homme de Capri » et « vieux bouc », animal associé à la lubricité et l'excès de Bacchus. Dans les œuvres qui insistent sur une satire plus politique, le bouc est parfois remplacé par l'aigle, comme chez Dugué (1881 : 29), métaphore d'une grandeur impériale devenue cruauté. Chaque élément est utilisé pour priver Tibère de ce qui pourrait encore faire de lui un être humain, de son esprit, à son corps. Le processus va jusqu'à exploiter la réflexion physiognomonique initiée par Suétone (Couissin, 1953 : 234-256) et reprise par les romans hostiles (David-de Palacio, 2006 : 154) ou dans le film de Tinto Brass dans lequel la peau ulcérée de Tibère suggère une corruption à la fois physique et morale. Capri devient le cloaque qui dissimule et confine tout ce que la norme rejette et espère voir disparaître.
- 7 Une telle homogénéité dans les éléments qui légitiment l'évincement a cependant de quoi sembler suspecte. Le lecteur éclairé peut en effet s'étonner que Tibère ait eu à cacher ses vices quand Caligula, son successeur, les exerçait librement à Rome. En outre, certains historiens du ^{xix}^e siècle pointent les incohérences qui rendent inconciliables les récits de Paterculus, historien contemporain de Tibère et favorable à l'Empereur, à ceux de Tacite et Suétone (David-de Palacio, 2006 : 15-20). La logique qui dirigeait la représentation traditionnelle tend ainsi à être remise en question. C'est ce qui motive le mouve-

ment de réhabilitation né en Allemagne et progressivement étendu à l'imaginaire commun des productions plus récentes.

Un asile pour se couper des vices du monde

- 8 Le renversement symbolique que connaît Tibère dans les romans allemands de la fin du ^{xix}^e siècle s'inscrit dans un contexte particulièrement propice. La réhabilitation semble être le fruit d'une coïncidence entre les nouvelles théories d'historiens au sujet de l'Empereur et la proximité de ces relectures avec les préoccupations littéraires de leurs contemporains. Nous ne pouvons revenir ici en détail sur toutes ces influences, mais renvoyons à l'essai de Marie-France David-de Palacio très complet à cet égard⁵. Il convient néanmoins d'évoquer brièvement deux pistes majeures. Notons d'abord l'importance de l'intérêt suscité par le projet philologique d'élucidation du « cas » Tibère (David-De Palacio, 2006 : 9). Celui-ci, en mettant en cause les sources traditionnelles, et en signalant en particulier leur manque d'objectivité, a ouvert la voie à de nouvelles interprétations opposées au consensus qui régnait jusque-là. Soulignons par ailleurs la place de Tibère dans les études psychiatriques de l'époque au sujet des effets du pouvoir sur l'esprit. Friedrich Wiedemeister (1875) sera parmi les premiers spécialistes à reprendre l'inquiétude malade évoquée notamment par Suétone (1990 : 143/167), et à développer sérieusement l'expression « *Cæsarenwahnsinn* » (folie des césars), popularisée auparavant par Gustav Freytag dans son roman *Le Manuscrit perdu* (1864). Cette théorie, qu'on retrouvera souvent dans les fictions ultérieures, veut que l'exercice d'un pouvoir démesuré et la proximité d'un entourage hypocrite aient poussé à l'extrême sa tendance paranoïaque. L'idée fournit à la réhabilitation ses deux traits principaux. Elle exerce en effet une influence considérable sur les romans qui font de la lecture psychologique un enjeu majeur de la compréhension de Tibère. Cet intérêt pour les mécanismes de l'esprit, bien qu'il soit sans doute influencé par la subsistance de la démarche scientifique des naturalistes⁶ à l'époque des premiers romans de réhabilitation, notamment celui de Walloth, caractérise plus largement l'intérêt de la fin de siècle allemande, et plus largement du modernisme à venir, pour l'individualisme⁷. C'est cette

nouvelle perspective qui permet de penser la possible déresponsabilisation du tyran en expliquant son isolement par la volonté de rompre avec un milieu extérieur corrompu à l'origine de la souffrance de l'individu. Tibère apparaît alors comme une figure idéale de la réflexion allemande sur la décadence, qui donnera en quelque sorte le ton des préoccupations littéraires du début du ^{xx}^e siècle. En effet, la décadence allemande, influencée notamment par Nietzsche, privilégie un questionnement philosophique, voire métaphysique, sur la place de l'individu dans un monde en perdition. Il s'agit de voir dans l'individualisme une réponse à la déliquescence des valeurs du monde⁸. Dans le contexte allemand, il existe un lien fort entre cette mise en avant de valeurs censées aider à la préservation du monde, et les préoccupations nationalistes. Cette perspective politique mériterait un développement spécifique que nous n'avons pas la place de mener ici. Notre objectif étant d'observer le potentiel du motif de la retraite sur une échelle plus large, nous nous concentrons sur le retournement symbolique opéré à cette époque et à ses conséquences sur la postérité. Pour l'aspect politique, nous renvoyons aux pistes évoquées par David-de Palacio tout au long de son essai.

- 9 Dans la décadence allemande, le départ de Tibère ne correspond ainsi plus au rejet de l'individu par l'humanité, mais à un geste de sauvegarde face à la corruption du monde extérieur. Le motif est récurrent et le roman de Colerus (1927) en offre une image explicite dans ce passage où Tibère s'oppose à l'incursion de Romains à Capri :

T'imagines-tu que Neptune créa Capri pour qu'elle soit souillée par les ordures de Rome ? Capri rejette Rome, la recrache dans la mer, la met en pièce ! Capri reste pure (Colerus : 101)⁹.

Cette inversion « géologique » d'expulsion du continent par l'île traduit la rupture entre l'individu et la masse, dont les valeurs ne sont plus celles du bien. La situation se fait le miroir de la modernité, où seule l'exaltation des valeurs individuelles apparaît comme solution à la décadence. Symboliquement, l'opposition entre Tibère et le vice du monde extérieur se fait par l'éloignement du peuple, mais elle se présente aussi dans le contraste offert par la présence de figures du mal plus spécifiques au sein du système actantiel. Le plus souvent, c'est Séjan qui occupe ce rôle, comme dans les romans de Voss et de

Walloth. Celui que Tibère pensait être son ami et qui a profité de son absence pour servir ses propres ambitions personnifie alors la décadence qui justifie la perte de confiance et l'exil d'un homme voué à une solitude tragique dont l'île est la métaphore. Si ce procédé est typique de la réhabilitation allemande, il est intéressant de noter que cette opposition avec Séjan était déjà employée de façon étonnamment précoce en France dans la tragédie de Bernard Campan, *Tibère à Caprée* (2013 [1847]). La pièce s'achève de manière surprenante sur un Tibère pleurant la perte de son ami qu'il fut contraint d'éliminer après sa trahison. En outre, la présence du mal à l'extérieur de Capri est si intégrée à l'imaginaire de la décadence romaine qu'elle est également utilisée même dans certaines œuvres hostiles à Tibère. Dugué inclut par exemple à son drame le personnage de Romulus, dont le nom représente par métonymie les habitants de Rome, un ancien citoyen romain ayant perdu ses privilèges et prêt à tout acte malhonnête pour retrouver une vie luxueuse sans fournir d'effort. Le contraste ne valorise en rien Tibère, mais révèle la continuité entre le chef et le peuple. Sans doute doit-on lire ici une analogie servant la satire typique d'une bourgeoisie française avide de confort, non moins viciée que son empereur, telle qu'on la trouve beaucoup dans la deuxième moitié du siècle. L'extérieur de l'île joue toujours un rôle majeur, mais la particularité de la réhabilitation est d'exploiter cette extériorité corrompue pour redorer par contraste l'image de Tibère. Dans le roman de Walloth, son départ, sa haine et ses crimes sont justifiés à la fois par son dégoût de la décadence, et par son incapacité à aider une civilisation aveugle. Tibère affronte Séjan, qui songe à avilir la masse : « Je cherche à élever le peuple, pas à le rabaisser » (Walloth, 1889 : 110)¹⁰. Mais son projet est voué à l'échec. Persuadé que l'Homme est fondamentalement mauvais et menteur, il s'oppose à la solution du Christ, car il est certain qu'une religion fondée sur l'amour et la confiance ne peut que mener cette humanité hypocrite à sa perte (*ibid.* : 125)¹¹. *Tiberius* donne le ton des fictions suivantes en montrant la souffrance d'un Tibère enfermé dans son asile de solitude alors qu'il ne cherchait qu'à résister à la diffusion de la corruption et du mensonge.

10 Le Tibère allemand est donc aux antipodes du tyran manipulateur qui usait de duplicité pour asseoir son autorité. Son départ est en réalité une tentative de retour à l'authenticité et à la simplicité dont l'être a

été privé. Le roman de Voss révèle les pensées intimes de l'Empereur alors qu'il songe à se libérer d'un statut politique qu'il n'a pas choisi, mais que le monde lui a imposé :

Ce qu'il aurait préféré, c'est s'évanouir dans le vide, fuir dans le désert, sur les plus hauts sommets figés dans les neiges éternelles, comme s'il était le seul homme au monde [...] Alors il aurait cessé de faire ce sourire. Mais seul cela était refusé à son pouvoir d'empereur (Voss, 1913 : 53)¹².

L'idéal de tranquillité auprès de la nature se fait ici le symbole d'une pureté retrouvée hors de toute décadence, en rupture avec les faux semblants. « Ce sourire » qui n'est pas le sien, reprend la métaphore du masque, récurrente dans l'œuvre de Voss, emblème des valeurs morales imposées par l'ordre social qui dépossèdent l'être de son identité. Si on observe un tel écho nietzschéen dans ce motif d'aspiration à l'authenticité, c'est bien sûr que la littérature de cette époque en est particulièrement imprégnée, mais aussi que Nietzsche lui-même exploitait Tibère en ce sens dans *Le Gai Savoir* : « celui-là était authentique, nullement acteur ! » (1901 [1882] : 81). Il voit en lui l'un de ces « esprits libres » qui refusent de jouer la comédie du monde social et s'isolent pour transcender les normes restant ainsi fidèles à leurs valeurs. Malheureusement, comme l'annonce Nietzsche, cette quête est une fatalité pour le surhomme. L'élévation engendre la perte, puisqu'elle n'apporte en définitive que solitude et incompréhension, destin systématique de Tibère dans les romans allemands où il semble être devenu un héros tout à fait moderne.

- 11 Malgré la coïncidence évidente de cette relecture avec les préoccupations allemandes du tournant du siècle, l'image d'un homme sincère et exilé pour sa propre préservation a finalement été largement intégrée dans la postérité littéraire de Tibère. Dans *Les Mémoires de Tibère* d'Allan Massie, l'Empereur se présente comme un individu honnête, toujours victime de l'extérieur. Il revient notamment sur le jour où le Sénat lui a demandé de succéder à Auguste, ce qu'il commença par refuser. Là où Tacite et Suétone voient un jeu de dupe¹³ dans lequel Tibère aurait cherché à valoriser sa modestie, le personnage de Massie affirme que sa seule aspiration était, comme chez Voss, la tranquillité (Massie, 1998 : 170-174). De même, dans *Poison et Volupté* (1999), il espère s'astreindre de la fausseté que lui

impose son statut : « Plus de cirque ! » (Franceschini et Lunel, 1999 : 178). Le pouvoir l'a dépouillé de tout ce qu'il était et de tout ce qu'il aimait. « Dans la Famille, la vie publique passe avant la vie privée » (*ibid.* : 116) lui rappelle sa mère, la manipulatrice Livie. Comme chez l'historien Ernst Kantorowicz, le corps politique remplace le corps privé et dépossède l'individu de lui-même (1989 [1927]). Malheureusement, alors que le départ à Capri doit permettre un renouveau, Tibère reste persuadé, comme dans les romans allemands, qu'il est destiné au malheur existentiel et la retraite devient le symbole d'un enfermement fataliste.

- 12 Comme le remarquait déjà Marie-France David-de Palacio dans les romans antérieurs (2006 : 175), cette perspective fataliste peut être assimilée à une forme de stoïcisme qui conférerait à Tibère les valeurs d'une aspiration au bien. On retrouve dans cette interprétation le propos de Sénèque dans *Le Temps à soi* : « ils sont fortement unanimes à nous recommander les vices. Quand il ne nous est permis de ne tenter rien d'autre pour notre salut, la retraite n'en sera pas moins utile en soi-même : isolés, nous nous perfectionnerons » (2016 [I^{er} siècle] : 29). Le sage reclus s'oppose ainsi à la masse des *stulti* (les insensés) et s'en préserve. Cette valorisation par le stoïcisme est perpétuée dans *Poison et volupté* par la poursuite de la tâche politique. Tibère emporte partout avec lui son lourd bureau de travail, métaphore d'un fardeau qu'il n'a jamais abandonné. L'analogie est d'autant plus explicite que le meuble a appartenu à Cicéron, qui a fermement défendu comme une vertu le respect de ce devoir d'« utilité » dans son *De Officiis* (1974 [44 av. J.-C.]). Notons bien cependant que le portrait de Tibère dans ces deux romans plus récents est plus nuancé que celui des Allemands. Le personnage de *Poison et Volupté* reste coupable d'un aveuglement qui a permis de nombreux crimes. La référence à Cicéron évoque la vertu du devoir stoïcien, mais aussi, puisque l'orateur est connu pour son opposition au fatalisme, la critique de l'aveuglement qui pousse Tibère à commettre de graves erreurs de jugement.
- 13 L'objectif n'est plus une réhabilitation à proprement parler, mais plutôt la prise en compte des ambiguïtés posées par la confrontation de la légende noire aux récits contestataires pour faire de Tibère une figure complexe, toujours incomprise, quoique loin d'être innocente. Si la finalité est différente, l'enjeu symbolique subsiste, puisqu'il

s'appuie sur le problème fondamental que révélaient déjà les romans allemands. La représentation de la retraite soutient systématiquement l'idée d'une confrontation entre les points de vue inconciliables de l'intérieur et de l'extérieur. Celle-ci se matérialise dans l'incompréhension subie par Tibère, dont la voix a été rendue inaudible par l'éloignement, et par des siècles de déformations. L'ambition de ces représentations est alors de retrouver une parole authentique.

Rendre sa présence à l'absent

- 14 Symboliquement, la représentation de la retraite consiste toujours en une tentative de mise en présence d'un absent inaccessible. Si cette idée guide déjà plus ou moins explicitement les récits traditionnels, qui compensent le mystère en offrant une visibilité à Tibère, l'hostilité dont ils font preuve implique que la monstrueuse effigie ainsi créée soit éloignée au nom de critères moraux définis par le regard extérieur. Le propos de la réhabilitation est au contraire d'inverser cette tendance, puisqu'il s'agit de prétendre renouer un lien direct et pur avec l'individu absent. Pour ce faire, les romans convoquent souvent le motif de la rencontre. Des personnages étrangers à la retraite se rendent à Capri et leur réunion avec l'Empereur annihile les préjugés qu'ils amènent de Rome, ceux qui nous sont parvenus par le biais de la légende noire. Le procédé est employé par Walloth au travers de la relation amoureuse entre Tibère et la germaine Thusnelda. Celle-ci prend progressivement conscience à son contact que le tyran n'est qu'un incompris. On trouvait déjà cette idée, à une date étonnamment précoce pour un récit français, dans *Les Nuits de Rome* (Saint-Félix, 1853 : 160). Un groupe part à Capri pour secourir l'innocente Danaé qui y est retenue prisonnière, mais la jeune femme refuse de s'en aller, car elle ne voit dans cet asile que plaisir et pureté. Un motif similaire apparaît dans le roman d'Albert du Bois, *Écrit avec le sang de Rome* (1922), à une époque où la réhabilitation est mieux installée. Un Romain se rend sur l'île, persuadé qu'il y rencontrera le monstre que l'on décrit sur le continent, mais le vieillard qu'il découvre est pathétique, maladif et incapable des crimes dont on l'accuse. Le schéma est conservé jusque dans les récits plus récents, comme *Poison et Volupté* (1999), où des proches de Tibère constatent par eux-mêmes que l'Empereur s'adonne simplement aux

joies du jardinage et que les atrocités, telles que l'histoire des « petits poissons », n'étaient que le pur produit du fantasme romain.

- 15 Cet objectif d'accès à l'intérieur de l'île est poursuivi également par l'approche psychologique privilégiée dans les romans allemands. L'incursion dans Capri correspond à l'investissement de la psyché torturée de l'Empereur par la narration, puisque les deux servent à contredire la rumeur venue de l'extérieur. À la suite notamment de Walloth, la mobilisation de la pensée de Tibère compense ce que les regards étrangers à la retraite n'ont su voir et invalide la « vérité » traditionnelle qui n'apparaît plus que comme une suite de préjugés infondés. Bien sûr, ces productions sont bien des romans historiques, des fictions qui n'ont pas pour ambition d'évincer le travail des historiens. La question de la vérité y reste toutefois centrale, au moins dans le cadre du « jeu de faire semblant » de la fiction (Schaeffer, 1999), puisque l'éloignement de la retraite et son traitement selon le consensus habituel d'hostilité servent de catalyseur à une réflexion typique du modernisme romanesque sur la tension entre objectivité et subjectivité. Cette remise en question des approches antérieures tient pour essentielle l'idée que l'accès à la perspective de l'individu offre le contact à la vérité. Néanmoins, elle tient également compte à la fois de son indisponibilité fondamentale, ainsi que de la suspicion qui pèse nécessairement sur l'honnêteté du marginal insulaire. Alors que l'on comprend aisément la méfiance envers les distorsions qu'ont pu causer la distance et la rumeur, les accusations d'hypocrisie et la théorie du dérangement mental influent malgré tout sur la confiance qu'on peut accorder au point de vue de Tibère. Pour pallier cet écueil, les récits de réhabilitation soutiennent généralement cette intériorisation par des voix garantes d'une objectivité extérieure. Ce rôle est joué par les visiteurs, dont la prise de conscience sert à prouver que le regard étranger à l'île s'est trompé, ou par une narration extradiégétique dont la neutralité confirme ou infirme ce que suggérerait l'accès à la pensée de Tibère. Chez Colerus, par exemple, les ruptures syntaxiques dans les monologues intérieurs trahissent la confusion causée par la *Cæsarenwahnsinn*, mais l'alternance avec le point de vue impartial d'un narrateur extérieur au récit confirme l'honnêteté dans la souffrance de l'Empereur. C'est ce qui légitime la « vérité » de la réhabilitation au sein d'un texte dont l'objectif est clairement de valoriser Tibère. Cette question de la confiance est rendue plus

visible encore dans les romans postérieurs, moins unanimement bienveillants envers le personnage, puisque ceux-ci n'éliminent pas l'idée que Tibère puisse se tromper ou, conformément à la légende, mentir. Dans *Les Mémoires de Tibère* d'Allan Massie, l'Empereur se défend des vices qui lui sont reprochés et révèle la corruption de son entourage. En outre, le genre des mémoires doit octroyer l'accès à l'intériorité de Tibère pour prouver le caractère infondé des rumeurs. Considéré dans son autonomie, le texte semble alors s'inscrire dans la lignée directe des œuvres de réhabilitation. On ne peut cependant négliger l'ambivalence du genre des mémoires dans lequel cette tentative d'opposition aux rumeurs est contrariée par une narration autodiégétique suspecte, elle aussi, de déformations involontaires, voire d'une quête de glorification personnelle. Sans garant d'une neutralité extérieure, il est difficile, en particulier pour le lecteur éclairé d'une connaissance de la légende, de savoir s'il faut faire confiance à Tibère et juger la rumeur en tant que calomnie, ou voir dans sa démarche celle d'un politicien malhonnête qui cherche à dissimuler ses vices pour se magnifier, comme le suggère justement la tradition. Le lecteur est ainsi renvoyé à une réflexion métadiscursive, empreinte sans doute d'une tendance postmoderniste¹⁴, qui met en cause la confiance accordée au narrateur. Le récit de l'arrivée à Capri est particulièrement troublant à cet égard. Tibère prétend avoir rencontré l'esprit de l'île qui lui aurait offert la tranquillité espérée en échange d'une réputation odieuse pour les siècles à venir. Aucune autre explication n'est donnée à cette unique apparition mystique. Il est impossible de savoir s'il s'agit d'une hallucination de l'esprit malade de l'Empereur, d'un éhonté mensonge destiné à dénoncer les médisances pour se déresponsabiliser, ou de l'expression allégorique d'une retraite à la fois salvatrice et destructrice par un poète marginal et incompris. Le propos est laissé à un jugement extérieur qui ne peut l'interpréter qu'à partir de ce qu'il connaît, sans savoir à quel point de vue faire confiance. Le témoignage de Tibère est confronté à l'incertitude fondamentale liée à son éloignement, mais aussi soumis à une appréciation qui porte en elle le poids de tous les autres récits qui l'ont précédé. La polyphonie¹⁵ interne au roman se fait ainsi l'écho d'un dialogisme intertextuel qui révèle l'emploi du « mot d'autrui » (Bakhtine, 1984) dans chaque tentative d'accéder à la retraite depuis l'extérieur et implique la superposition continue de fantasmes successifs. Tout effort d'incarnation de l'absent ne peut se

faire qu'au sein de ce que Maurice Blanchot nomme « espace littéraire » (Blanchot, 1955), lieu d'imaginaire commun sans cesse reconstitué et jamais clos (Garnier et Zoberman, 2006). Le mystère est fondamentalement insoluble et toute réponse doit s'appuyer sur une connaissance initiale dont on ne peut distinguer la part d'illusion et de réel.

Conclusion

- 16 Lorsque les romanciers allemands s'emparent de l'épisode de Tibère à Capri pour y trouver l'illustration du sentiment moderne de l'individu incompris, ils ne font en réalité qu'adapter le thème de la retraite à leurs préoccupations, comme ont pu le faire avant eux les récits traditionnels auxquels ils s'opposent. Néanmoins, même si ces romans peuvent voir leur propre critique se retourner contre eux, ils ont l'intérêt de mettre en lumière l'ambiguïté que rencontre toute entreprise de représentation de cet espace inaccessible. L'aboutissement des récits modernes sur Tibère n'est pas seulement la réhabilitation de ce personnage énigmatique, mais exprime plus largement l'angoisse d'incompréhension entre l'être et le monde. De manière plus générale, le passage de Tibère à Capri constitue une part essentielle de sa légende, et sa retraite apparaît, en définitive, comme la concrétisation du caractère taciturne et solitaire qui lui est attribué, sans que l'on puisse l'expliquer avec une quelconque certitude. La retraite définit finalement Tibère comme un être inaccessible et Capri devient un lieu immatériel où tout est rendu possible. Si nous avons choisi l'image de l'espace littéraire pour symboliser cette reconstitution incessante, c'est d'abord pour sa connotation spatiale qui offre à l'absent une illusion de présence. Surtout, elle rend compte de la propagation du fantasme lié à Capri hors de la seule sphère textuelle et de son invasion dans l'imaginaire et l'espace commun. Au ^{xix}^e siècle, le développement du tourisme à Capri s'appuie sur l'aspect mystérieux de l'île ainsi que ses propriétés physiques spectaculaires, mais aussi sur la légende de Tibère pour en faire un lieu libéré de toute contrainte, pour le meilleur ou pour le pire. Dans cet ordre d'idées, il est curieux de constater que l'île reste associée à la débauche et la réclusion des récits antiques. Elle sert d'asile aux exclus sociaux, notamment aux homosexuels persécutés, comme Norman Douglas, ou au tristement célèbre Fritz Krupp. Avant

eux, le marquis de Sade trouvait refuge à Capri après cinq arrestations pour conduite immorale, c'est là qu'il trouva l'inspiration d'une orgie pour *La Nouvelle Justine*. Aujourd'hui encore, certains visiteurs prétendent que l'endroit est hanté par l'esprit du bouc à la recherche de nouvelles victimes pour ses débauches¹⁶. Capri n'est plus à un fantasme prêt, et qui irait contredire ce que les témoins ont vu dans les profondeurs inaccessibles de l'île ?

BIBLIOGRAPHIE

Corpus étudié

- BRASS T., 1979, *Caligula*, Paris : AMLF.
- CAMPAN B., 2013 [1847], *Tibère à Caprée, tragédie en 5 actes et en vers*, Paris : Hachette.
- COLERUS E., 1927, *Tiberius auf Capri*, Leipzig : F. G. Speidel'sche Verlagsbuchhandlung.
- DU BOIS A., 1922, *Écrit avec le sang de Rome*, Paris : Fasquelle.
- DUGUE F., 1881, *Tibère Drame en cinq actes (huit tableaux)*, Paris : E. Dentu.
- FRANCESCHINI P. J. et LUNEL P., 1999, *Poison et Volupté*, Paris : Pygmalion.
- GRAVES R., 2006, I, *Claudius* [1934], Londres : Penguin Classics,
- HUGO V., 1985 [XIX^e siècle], *Œuvres complètes. Poésie, t. 1*, Paris : Laffont.
- MASSIE A., 1998 [1990], *Les Mémoires de Tibère*, J. BOURDIER (trad.), Paris : Fallois.
- SAINT-FÉLIX J., 1853, *Les Nuits de Rome*, Paris : Victor Lecou.
- SUÉTONE, 1990, *Vies des douze Césars* [II^e siècle], T. BAUDEMONT (trad.),

J. GASCOU (rév.), Paris : Flammarion.

TACITE, 1990 [II^e siècle], *Œuvres complètes*, P. GRIMAL (trad.), Paris : Gallimard.

VOSS R., 1913, *Wenn Götter lieben. Erzählung aus der Zeit des Tiberius*, Leipzig : Hesse & Becker Verlag.

WALLOTH W., 1889, *Tiberius*, Leipzig : Hesse & Becker Verlag.

Corpus secondaire

- BAKHTINE M., 1984 [1953], *Esthétique de la création verbale*, Paris : Gallimard.
- BAUMANN C., 2018, *Richard Voß 1850-1918 Revoluzzer, Männerfreund, Bestsellerautor*, Paderborn : Brill mentis.
- BLANCHOT M., 1955, *L'Espace littéraire*, Paris : Seuil.
- BORALEVI A., 2008 [2004], *Capri histoire d'un mythe*, I. MARSIGLIO (trad.), Paris : Arléa.
- CAGNEAU I., 2022, « La notion de décadence dans la littérature allemande (1890-1914) », *Germanica* [en ligne], n° 71. URL : <https://journals.openedition.org/germanica/19120>.

- CICÉRON, 1974 [44 av. J.-C.], *Les Devoirs*, M. TESTARD (éd.), Paris : Les Belles Lettres.
- COUISSIN J., 1953, « Suétone physiognomoniste dans les vies des XII Césars », *Revue des études latines*, n° 31, p. 234-256.
- DAVID-DE PALACIO M.F., 2006, « Ecce Tiberius » ou la réhabilitation historique et littéraire d'un empereur « décadent » (Allemagne-France, 1850-1930), Paris : Honoré Champion.
- DUCHÊNE P., 2022, *Comment écrire sur les empereurs ?*, Pessac : Ausonius éditions.
- DURUY V., 1885, *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des Barbares*, Paris : Hachette.
- FREYTAG G., 1864, *Die verlorene Handschrift*, Leipzig : Hirzel.
- GARNIER X. et ZOBBERMAN P. (dir.), 2006, *Qu'est-ce qu'un espace littéraire ?*, Paris : PUV.
- GASCOU J., 1984, *Suétone historien*, Rome : École française de Rome.
- KANTOROWICZ E., 1989 [1927], *Les Deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, J.-P. GENET et N. GENET (trad.), Paris : Gallimard.
- LEVY-BRUHL L., 1892, « Le roman contemporain et le naturalisme en Allemagne », *Revue des Deux Mondes*, n° 110, p. 352-373.
- LINGUET S.-N.-H., 1777, *Histoire des Révolutions de l'Empire Romain. Pour servir de suite à celle des Révolutions de la République*, Liège : D. De Boubers.
- NIETZSCHE F., 1901 [1882], *Le Gai savoir*, H. ALBERT (trad.), Paris : Mercure de France.
- PLATON, 1969 [IV^e siècle av. J-C], *Sophiste. Politique. Philèbe. Timée*. Critias, E. CHAMBRY (trad.), Paris : Flammarion.
- PUCCINI-DELBAY G., 2007, *La Vie sexuelle à Rome*, Paris : Tallandier.
- RICÉUR P., 2001, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil.
- SALLES C., 1985, *Tibère, le second César*, Paris : Laffont.
- SCHAEFFER J.-M., 1999, *Pourquoi la fiction ?*, Paris : Seuil.
- SÉNÈQUE, 2016 [I^{er} siècle], *Le Temps à soi*, P. MARECHAUD (trad.), Paris : Payot.
- SIEVERS G.R., 1870, « Tacitus und Tiberius », dans *Studien zur Geschichte der römischen Kaiser*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung.
- TOUYA A., 2015, *La Polyphonie romanesque au XX^e siècle*, Paris : Classiques Garnier.
- VERMANDEL F., 2010, « Postmodernisme, discours et métadiscours. L'architecture comme paradigme et paradoxe », *Tumultes*, n° 34, Paris : Kime.
- VOLTAIRE, 1879 [1768], « Le Pyrrhonisme de l'histoire », dans *Œuvres Complètes de Voltaire*, t. 27, Paris : Garnier.
- WIEDEMEISTER F.W., 1875, *Der Cäsarenwahnsinn der Julisch – Claudischen Imperatorenfamilie geschildert an den Kaisern Tiberius, Caligula, Claudius, Nero*, Hanovre : C. Rümpler.

NOTES

- 1 Cf. Sievers (1850), Duruy (1853), l'approche plus nuancée de Jacques Gascou (1984) ou plus récemment l'ouvrage de Pauline Duchêne (2022).
- 2 Cf. Duchêne, 2022 : 89.
- 3 Sur la vie et l'œuvre de Voss, cf. Baumann, 2018.
- 4 Voir aussi Suétone, 1990 : 156.
- 5 Notamment son deuxième chapitre p. 61-105.
- 6 Cf. Levy-Bruhl, 1892 : 352-373
- 7 Cf. David-de Palacio, 2006 : 160 ; Georges Simmel, 1988 [1896].
- 8 Cf. Cagneau, 2002.
- 9 Pour les romans allemands, nous nous appuyons sur la traduction de David-de Palacio (ici 2006 : 169).
- 10 Traduction : *ibid.*, p. 120.
- 11 Traduction : *ibid.*, p. 142.
- 12 Traduction : *ibid.*, p. 162.
- 13 Cf. Suétone (1990 : 148) ; Tacite (1990 : 378).
- 14 Cf. Vermandel, 2010.
- 15 Sur la polyphonie romanesque au xx^e siècle, cf. Touya, 2015.
- 16 Sur les mythes liés à Capri, cf. Boralevi, 2004.

RÉSUMÉS

Français

De l'asile de débauche au refuge mélancolique, le départ de Tibère à Capri fut propice à toutes les interprétations au fil du temps. L'étude de la postérité littéraire de l'épisode contribue non seulement à dévoiler la plasticité du motif de la retraite, mais aussi à situer son intérêt narratologique, en particulier pour une littérature moderne préoccupée par les conditions d'accès à une vérité de l'individu. Tibère semble être devenu au fil du temps le sujet propice à une réflexion sur les limites de la prétention du regard extérieur à l'objectivité. L'Empereur et son île restent fondamentalement

énigmatiques, mais c'est ce qui offre à la littérature un vaste champ pour l'exploration de cette distinction tragique entre l'être et le monde, grâce notamment à l'opposition polyphonique des voix de la masse et de celle de l'individu exilé.

English

Over the years, Tiberius' departure for Capri has been portrayed in a variety of ways, ranging from a hedonistic asylum to a wistful haven. An examination of the literary posterity serves to both contextualize the narratological appeal of the retreat theme and demonstrate its malleability, especially in light of a modernist focus on the circumstances surrounding access to individual truth. It appears that Tiberius has evolved into the perfect topic for considering the boundaries of the outside view's argument for objectivity. Due in large part to the polyphonic nature of the Emperor and his island, literature has a wide range of opportunities to explore this terrible division between being and the world, especially because of the polyphonic antagonism between the voices of the multitude and the exiled individual.

INDEX

Mots-clés

Tibère, retraite, réhabilitation, Capri, absence, fantasme, polyphonie, roman historique

Keywords

Tiberius, retreat, rehabilitation, Capri, absence, fantasm, polyphony, historical novel

AUTEUR

Aymeric Servet

Aymeric Servet est doctorant au laboratoire de recherche ALITHILA à l'Université de Lille, France. Spécialisé en littérature comparée du xxe siècle. Ses recherches portent sur les rapports entre fiction et histoire et notamment sur la légende noire des empereurs romains.

Orcid : <https://orcid.org/0009-0009-7275-3363>

HAL : <https://cv.hal.science/aymericservet>

La retraite, une question de bon sens

Retirement, a question of common sense

Thibault Mercier

PLAN

Le cadrage macroéconomique ou la fixation du *bon sens*

Le cadrage métaphysique ou la fixation du *bon sens*

Partir – de la retraite

D'une métaphysique l'autre

TEXTE

- 1 L'affaire semble entendue : la retraite désigne un temps de l'existence libéré du travail, assorti d'un revenu de remplacement assurant à ses bénéficiaires un niveau de vie proche de celui du reste de la population. Dans un régime par répartition, les pensions de retraite sont majoritairement financées par des cotisations sociales, prélevées sur les revenus des actifs (la part de la population actuellement en emploi ou au chômage), ces derniers acquérant ainsi un droit à une retraite future, financée par les actifs à venir. La retraite est donc aussi le nom d'un système de solidarité intergénérationnelle dont l'équilibre dépend de trois paramètres : le montant mensuel des pensions, la durée de leur versement, le montant des cotisations sociales.
- 2 Depuis une trentaine d'années, le vieillissement démographique, pesant sur les dépenses, est désigné comme le principal facteur de risque financier, suscitant des appels récurrents à d'impopulaires réformes (des « efforts ») censées assurer la pérennité du régime. Ainsi du report de l'âge légal de départ à la retraite de 62 à 64 ans adopté au printemps 2023 par 49.3, malgré plusieurs mois de fortes mobilisations sociales. Pourtant, l'antagonisme, assurent les réformateurs, n'a pas lieu d'être, comme le démontrerait une approche purement arithmétique du problème. Il en irait, tout compte fait, d'une affaire de bon sens et partant de pédagogie. À la limite, le pilotage des paramètres du système gagnerait à être automatisé, évitant ainsi de fastidieux débats divisant la société. L'idée, on s'en souvient, animait

le projet de réforme de 2019, visant l'instauration d'un système de retraite à points, dont la valeur s'ajusterait à la conjoncture – projet finalement abandonné. La pédagogie ne convainc pas.

- 3 Reste que la *ratio* qui pose le problème ne cesse de dominer les esprits, y compris de ceux qui militent pour une retraite plus généreuse. Certes, on ne s'entend pas sur les calculs, on dénonce les fausses évidences d'un ajustement prétendument apolitique, mais l'on accepte le principe du calcul, du partage des « efforts ». Le maître-mot est celui de *solidarité* et il porte tout le prétendu bon sens qu'il conviendrait à présent d'interroger. N'avons-nous pas trop vite souscrit à l'idée que les retraités ne travaillaient pas ? Que les pensions étaient une ponction sur la valeur ? Accepter ces postulats, n'est-ce pas entériner l'idée que les retraités sont dépendants, voire vivent sur le dos des actifs, comme le soutient la *doxa* néolibérale qui réclame une baisse du montant des retraites au nom de la justice sociale ?
- 4 Le bon sens que nous nous proposons de questionner ne concerne pas seulement le cadrage macroéconomique imposant une définition univoque du travail et de la valeur. Il touche plus profondément à l'ontologie implicite qui sous-tend ce cadrage, assure ses lieux communs : une topologie du bon sens, qu'il s'agirait également d'interroger en partant non plus des lieux mais du mouvement, de la retraite elle-même. C'est donc à fronts renversés que nous aborderons la question du sens de la retraite. Peut-on encore l'opposer à la vie active ? N'est-elle pas la vérité de toute activité, de toute vie ? Et si l'on accepte ce renversement, de quoi se retire-t-on quand on part non plus à la retraite mais *de la retraite* ?

Le cadrage macroéconomique ou la fixation du bon sens

- 5 Nous avons l'habitude d'instruire la question des retraites comme une question de solidarité, prenant la forme d'un transfert social des actifs vers les inactifs. Qu'il s'agisse de mettre en cause cette solidarité ou au contraire de la promouvoir, les arguments contraires partagent une même axiomatique, un même ensemble de propositions tenant lieu de bon sens économique : les retraités ne travaillent pas ; comme les mineurs de moins de 15 ans et les exclus du marché

du travail, ils sont « inactifs » ; leur activité passée leur donne droit à une pension de retraite ; celle-ci est financée par prélèvements sur la valeur produite par les actifs.

- 6 C'est à l'intérieur de ce cadre que l'essentiel des débats sur les dernières réformes ont trouvé à s'articuler – une situation que déplore notamment l'économiste Bernard Friot, pour qui la critique de leur injustice sociale (rappelant, contre la mise en scène d'une « lutte des âges », que les conflits de répartition ne se jouent pas entre les « jeunes » et les « vieux » mais entre le travail et le capital) est restée tributaire de la grammaire capitaliste. Poser le problème des retraites en termes de partage de la valeur sans interroger la détermination de cette valeur, célébrer le temps de la retraite où l'on est enfin libéré du travail, c'est, selon Friot, accrédi-ter une opposition entre « actifs » et « inactifs » solidaire d'une vision restreinte du travail comme activité de mise en valeur d'un capital dans le cadre juridique d'un emploi. Dès lors, cette « lutte des classes » en est réduite à demander plus de solidarité en faveur des « inactifs » au nom d'idéaux sympathiques mais politiquement impuissants, n'étant que l'expression réactive de l'idéologie contestée. D'où la nécessité d'une redéfinition des termes, exercice auquel s'est livré Friot en partant précisément de la retraite, pierre d'angle d'un nouveau cadrage macro-économique. Contre tout apparent bon sens, Friot soutient que les retraités travaillent et que c'est dans leur activité productive qu'il faut voir le bon sens du travail. Une telle prise à rebours de nos habitudes de pensée requiert une explication.
- 7 Que signifie l'affirmation selon laquelle les retraités travaillent, qu'ils sont producteurs de valeur économique, et pas seulement de valeur d'usage (ce que l'on reconnaît volontiers mais qui n'empêche pas de les dire inactifs) ? L'élucidation du sens *économique* du travail est le cœur de l'analyse de Friot¹. Ce dernier fait observer que définir le travail comme la production de biens et services socialement utiles donnant droit à rémunération, engage dans un cercle car la détermination de cette valeur économique ne va pas de soi, fait l'objet d'un conflit. En d'autres termes, dire que le travail est une activité qui produit la valeur est une définition exacte mais formelle qui ne tranche pas les différends quant à son contenu. Mais, plutôt que de chercher à dégager une essence du travail, la démarche de Friot consiste à prendre cette indétermination au sérieux : s'enquérir du

sens du travail revient à interroger la validation sociale de certaines activités humaines plutôt que d'autres. Or, celle-ci n'a aucun fondement objectif, elle est de part en part politique. Pour le montrer Friot (2019 : 33) mobilise un exemple simple. Soit un individu tondant un gazon. S'il le fait hors emploi, il est réputé ne pas travailler, ne produire aucune valeur économique. Mais s'il le fait comme employé d'une entreprise privée, on dira qu'il travaille, qu'il produit une valeur économique. C'est pourtant du même travail concret qu'il s'agit. Ce qui fait la différence n'est donc pas la nature de l'activité mais son inscription dans un certain rapport social : on reconnaît que l'activité de tonte du gazon en général produit une valeur d'usage, mais, dans un système capitaliste, c'est seulement sa propension à devenir une marchandise qui la consacre comme du travail. Or,

Cette confusion entre travail concret, production de valeur d'usage, et travail abstrait, production de valeur économique, est centrale dans la dépolitisation de la valeur et du travail et donc dans la naturalisation de leur pratique capitaliste (*ibid.* : 34)

La confusion consiste à chercher le sens du travail dans l'activité menée (le travail concret) alors que ce sont les rapports sociaux (le travail abstrait) qui en décident. S'aveugler sur le fondement politique du travail revient à avaliser la définition capitaliste du travail qui le détermine selon la « valeur-travail ». Qu'est-ce à dire ?

Quand on parle de « valeur travail », on désigne le cœur du capitalisme. Le capitalisme est cette forme spécifique d'organisation de la production qui la mesure – qui lui donne valeur – par le temps de travail moyen nécessaire. Les marchandises valent le temps de travail nécessaire à leur production, non pas le temps individuel, mais le temps moyen que révèle le prix auquel elles s'échangent [...] Aucun autre mode d'organisation de la production que le mode capitaliste ne procède ainsi. Certaines sociétés n'ont même pas de terme générique équivalent à « travail » pour désigner les activités que nous désignons sous ce terme abstrait (*ibid.* : 78).

La valeur-travail recoupe ce que Marx appelait le travail abstrait : évaluation sociale de la marchandise à partir du temps de travail moyen présent en elle. Devenue mesure de toute chose par l'extension du « libre » marché, c'est elle qui rend l'exploitation possible : la

force de travail marchandise s'achète à un prix (mesuré en temps de travail moyen nécessaire à sa reproduction) inférieur au prix de la marchandise qu'elle produit (elle aussi mesurée en temps de travail), et c'est le détenteur des moyens de production, employeur de la force de travail, qui récupère le profit. D'où, « l'emphasis que met le capitalisme sur un "travail" abstrait mesuré par le temps » (*ibid.* : 79).

- 8 Mais – et c'est là le point crucial – tout en reconnaissant que l'abstraction du travail est une invention capitaliste, Friot récuse son égalisation à la valeur-travail. Il entend conserver cette abstraction – « l'assumer » – pour en faire le pivot d'une subversion communiste. Cette opération théorique requiert d'analyser à nouveaux frais le concept de travail abstrait en déliant la dimension d'évaluation sociale de la référence à la quantité de travail. Ainsi *analysée*, l'abstraction du travail, qui seule permet de parler *du travail* en général, devient, en même temps, porteuse de l'indétermination de son sens. Le travail abstrait n'équivaut plus nécessairement à une force de travail sans qualités : il peut renvoyer à la qualification *personnelle* du producteur, pourvu que celle-ci s'exprime abstraitement dans un grade, indicateur de capacités générales s'appliquant à différents postes². Dans la version communiste défendue par Friot, le travail abstrait n'est plus la quantification systématique d'activités qualitativement différentes (combien d'heures de travail ?) mais l'évaluation sociale de la contribution de chacun à la valeur économique (quel grade ?). Ce qui assure la commensurabilité des produits n'est plus un *quantum* de travail échangeable sur un marché mais la reconnaissance monétaire de la qualification des producteurs. Plutôt que d'opposer le travail abstrait, nécessairement capitaliste, et le travail concret, qu'il s'agirait de délivrer de l'abstraction, Friot défend une nouvelle articulation, communiste, de ces deux dimensions du travail vivant qu'il juge inséparables³. Car si c'est toujours le travail concret qui produit la richesse « c'est le travail abstrait qui détermine le travail concret en l'inscrivant dans la logique de la valeur » (*ibid.* : 42). L'enjeu politique n'est ni le partage de la valeur capitaliste ni l'abolition de la valeur en général mais la qualification de la valeur : capitaliste ou communiste ?

- 9 À quelle condition peut-on donc dire que les retraités travaillent ? En l'absence d'un sens intrinsèque du travail, tout dépend des institutions macrosociales. Les institutions capitalistes, marché du travail en

tête, définissent le travail comme la production, sous la loi de la valeur-travail, de marchandises valorisant des capitaux. Cela exclut les retraités. Mais si une institution alternative évalue la production en fonction de la qualification personnelle du producteur, rien ne s'oppose à ce que la valeur d'usage réalisée hors emploi soit validée comme du travail. Or, et c'est là un autre point décisif de l'argument de Friot, une telle institution communiste du travail existe déjà, telle une enclave au cœur du capitalisme : un « déjà là » qui correspond au régime général des retraites, lequel, sous l'impulsion des ministres communistes du gouvernement provisoire, établit en 1946 un « statut communiste du travailleur » (*ibid.* : 41).

- 10 Dès lors, la pension de retraite du régime général doit être interprétée comme un salaire à la qualification personnelle, prenant la forme d'un salaire *continué* (sous-entendu après l'emploi) jusqu'à la mort, et s'opposant au différé de revenu issu d'un stock de cotisations cumulées caractérisant le fonctionnement des caisses de retraite complémentaires. Agiter le chiffon rouge de la capitalisation serait méconnaître que « c'est en réalité à l'intérieur des régimes de retraite *par répartition* que se mène la lutte des classes » (*ibid.* : 11). Celle-ci oppose des pratiques antagonistes du travail exprimant des sens contraires :

Le revenu différé correspond à la pratique capitaliste du travail qui veut que les retraités soient des improductifs ; alors que le salaire continué affirme l'actualité du travail productif de travailleurs libérés du marché du travail (*ibid.* : 12).

Libération à l'égard du marché du travail et non du travail en tant que tel, la retraite apparaît comme une norme alternative du travail, le foyer de sens vers lequel les luttes politiques sont appelées à converger.

Conquérir, contre son extériorité dans le capitalisme, l'immanence du travail et son expression dans un salaire attaché à la personne, reconnaître dans un droit politique à la qualification et donc au salaire la contribution de chacun à la production de valeur économique, c'est là le cœur d'un combat fédérateur. Car l'hétéronomie du travail concerne tous les travailleurs (*ibid.* : 13).

Le renversement de perspective est total : ce n'est plus à partir d'un travail réduit à l'emploi qu'il faut comprendre la retraite, définie négativement comme in-activité ; c'est, au contraire, à partir de la retraite, définie comme vie active libérée du capital, qu'il faut comprendre le travail. Le *bon sens* du travail, c'est-à-dire non pas son sens « vrai » – puisqu'il n'y a pas d'essence du travail – mais son sens désirable, est la retraite, qu'il faudrait dès lors généraliser jusqu'à ce que, finissant par se confondre avec la « réalité » du travail, le signifiant « retraite » disparaisse. Telle serait la manière communiste d'en finir avec la retraite.

- 11 L'entreprise critique de Friot ne manque pas de soulever de multiples objections, à la fois théoriques, historiques et pratiques, qui pour l'essentiel, relèvent de l'analyse économique⁴. Laissant ce terrain, nous nous proposons de l'interroger d'un point de vue philosophique. Nous voudrions montrer que le travail conceptuel de Friot dépend d'une ontologie qui le retient encore dans l'horizon de ce qu'il entend subvertir ; horizon qu'une approche plus radicale de la retraite pourrait toutefois venir déstabiliser.

Le cadrage métaphysique⁵ ou la fixation du bon sens

- 12 Il n'y a pas de définition objective du travail, raison pour laquelle la fixation de son sens dépend de rapports de forces sociaux. Ce qu'on appelle travail résulte toujours d'une évaluation sociale et la lutte des classes, soutient Friot, consiste à déterminer le critère de cette évaluation, à qualifier la valeur⁶. Mais, en même temps qu'elle s'appuie sur l'indétermination *a priori* du sens du travail, la subversion communiste de la valeur promue par Friot est animée par l'idée que le *bon sens* du travail réside dans la reconnaissance de l'immanence du travail à la vie des travailleurs ouvrant, contre l'aliénation capitaliste, la voie d'une socialisation de la production.
- 13 C'est donc la thèse d'un travail sans essence mais endogène à l'humain qui dicte la démarche : une vision anthropologique du travail qui transparait quand, confronté à l'objection du travail des retraités en perte d'autonomie, Friot rétorque que fonder la valeur sur la qualification *personnelle* revient à l'attacher à un attribut inalié-

nable de la personne, indépendamment non seulement de l'emploi mais aussi des tâches qu'elle effectue. L'humain, être de travail, est, comme tel, l'origine de toute valeur⁷. Le droit politique au salaire est un droit de l'homme. L'impression de flottement laissée parfois par l'argumentation (toute valeur dépend d'un travail concret ; mais la valeur, fondée sur la qualification personnelle, est indépendante de la réalisation de tâches concrètes) se dissipe quand on restitue l'ordre de fondation des arguments. C'est parce que la valeur est liée à la personne même du producteur, et non à ce qu'il fait, que la réalisation d'un travail concret est secondaire *du point de vue du sens* de la valeur ; et que, *ayant ce sens*, la maîtrise du travail concret incombe aux producteurs. C'est pourquoi Friot peut, sans contradiction, célébrer la percée communiste libérant les individus d'avoir *quelque chose à faire* pour être reconnus comme « producteurs de valeur » et recevoir un salaire, tout en exhortant ces derniers à prendre leur responsabilité sur le travail concret, à organiser la production effective de valeur⁸.

- 14 L'enjeu des retraites – à savoir *qui* décide du sens de la valeur et comment celle-ci doit être concrètement produite – est donc la souveraineté. En libérant le travail de la capture du capital, il s'agit finalement de se ré-appropriier sa vie en se donnant sa propre loi : devenir un sujet autonome, responsable, majeur. La conquête du travail abstrait s'inscrit pleinement dans le projet *moderne* d'émancipation, solidaire d'une métaphysique du sujet. Et Friot ne manque pas de souligner la tendance à l'autonomie immanente au capitalisme qu'il s'agirait au fond de libérer.

Qu'on pense à tous ceux qui ont pu « s'en sortir par le travail », déjouant ainsi, grâce à l'abstraction capitaliste du travail, les déterminations du milieu social, de l'école, de la nationalité (*ibid.* : 81).

Par rapport à la pratique capitaliste du travail, les rôles sont inversés (ce sont les retraités qui sont indépendants et les employés dépendants), mais les intentions demeurent inchangées : il s'agit toujours de *gagner sa vie*, au sens profond de pouvoir en disposer librement – ce que les institutions capitalistes envisagent comme la liberté procurée par le marché (la libre utilisation de la force de travail contre les autorités d'Ancien Régime) et les institutions

communistes comme la souveraineté immédiate des travailleurs sur le travail. Si elle donne lieu à des interprétations divergentes, c'est néanmoins dans un horizon commun que s'inscrit la lutte pour la fixation du sens du travail. Il y a, en deçà du conflit d'interprétation, un sens du sens (c'est-à-dire une forme idéale qui rassemble les différentes interprétations et organise leur conflit) qui demeure le même : propriété de sa vie, de son travail vivant, de soi. L'indétermination du sens du travail reste arrimée à un sens de l'existence : c'est Ulysse qui fait un beau voyage, revient chez lui, boucle sur lui-même, se retrouve – métaphore qui travaille toute l'ontologie occidentale comme elle travaille toute économie (capitaliste ou communiste) : la loi de la maison, le *nomos* de l'*oikos*, c'est la loi du retour, qu'il en aille du revenu, de l'échange, de la circulation du capital ou de la reproduction de soi. Il faut que ça revienne à soi : tel est le chemin odysseïque de l'*oikonomia* (Derrida, 1991). Est-ce un hasard si, chez Friot, la fin se confond avec le commencement, le « déjà là » ? Un « déjà là » qu'il s'agirait de ranimer en revenant aux intentions véritables ayant présidé à l'établissement de la sécurité sociale, lesquelles seraient à exhumé, sous les significations sédimentées du récit capitaliste, dans les actes communistes de 1946. La retraite, condition socio-économique de l'autonomie, fait signe vers le *topos* d'une liberté retrouvée, d'un retour au lieu propre, à l'*oikos*. N'est-ce pas promouvoir une métaphysique de la présence que la notion même de retraite, mais cette fois entendue comme mouvement, paraît pourtant solliciter ?

- 15 La retraite, il est vrai, indique le mouvement du retrait, du retour en arrière. Qu'on l'entende de manière existentielle (la quête d'un lieu où s'abriter de l'agitation du monde), sociale (le droit au salaire à la personne contre le chantage à l'emploi) ou militaire (le repli devant la supériorité de l'ennemi), une même dimension spatio-temporelle traverse ces différentes significations, leur confère une unité sémantique minimale. Elle commande la question générale qui chaque fois paraît s'imposer : d'où se retire-t-on, et pour aller où ? Et chaque fois, la réponse paraît être la suivante : on quitte un état de haute tension (le tumulte de la ville, l'aliénation capitaliste, le danger de mort) pour rejoindre un état de basse tension, d'apaisement (le refuge, le salaire à vie, la sécurité). Et chaque fois se dessine le même schéma : la retraite comme retour à une situation de départ (avant la vie mondaine, avant

la vie aliénée, avant la guerre) – retour à l'origine. Tout se passe donc comme s'il s'agissait de quitter un point B pour rejoindre un point A préalablement abandonné en allant d'A à B. Mais, nous demandons : partir de la retraite, la poser comme « première », n'est-ce pas mettre cette topologie du sens commun, ce *b.a.-ba*, en question ? Dire que le départ précède le point de départ paraît insensé. De fait, c'est le sens du sens qui est ébranlé. Mais nous demandons, à nouveau : d'où le mouvement du retour puiserait-il son énergie, sa force motrice, sinon de la recherche d'une origine introuvable ? N'est-ce pas le retrait qui, dans l'après-coup, suscite la nostalgie d'une origine à jamais perdue, qui n'a en vérité jamais eu lieu ?

- 16 Penser radicalement la retraite exige plus qu'une élucidation sémantique : une déconstruction de l'espace topologique dans lequel le discours de Friot, malgré les audaces et les renversements, baigne encore. Une déconstruction qui ouvre sur une existence pas tout à fait sensée, incapable de se dominer de bout en bout, de se mouvoir dans le cercle du même. La retraite, nous le verrons, réintroduit le thème de l'autre, de l'aliénation – mais une aliénation plus originaire que l'aliénation capitaliste – dans la bonne gestion domestique. La valeur d'autonomie ne saurait avoir le dernier mot et d'abord parce qu'elle n'aura jamais eu le premier.

Partir – de la retraite

- 17 Reprenons du début : partons de la retraite. Le mouvement est premier, précède toute station, et son premier pas est une marche arrière : ça commence par répéter. Il en va donc d'une répétition d'avant l'origine, ce qui revient à dire que la « première fois », l'origine, est déjà un effet de répétition. Cela sonne comme une aberration, mais remarquons cependant qu'en bonne logique, le sens de la première fois, la *première* fois comme telle, ne peut émerger qu'après la deuxième fois. Il faut la deuxième fois, la répétition, pour que la première fois se donne – *a posteriori* – comme la *première* fois. Plus généralement, observons qu'un événement qui se voudrait irrépétable, pur ici-maintenant sans mémoire, n'aurait aucune chance d'apparaître. Pour qu'une chose se présente, en effet, il est nécessaire que cette chose dure minimalement, que dans l'unité d'une expérience temporelle, une rétention la répète comme la « même »,

l'identifie. Mais cette rétention ne *survient* pas à une impression primaire (un « point source » dirait Husserl), car celle-ci, à son tour, n'est rien en dehors de la possibilité de la répétition : même le clin d'œil de l'instant *dure*. Ainsi, la temporalisation, condition de l'apparaître, suppose la réitération comme ce qui « fait » tout présent, le retient de s'évanouir dans son irruption même. Ce que l'on se représente comme la pointe indivise de l'instant dissimule le travail de répétition qui espace le temps, de telle sorte que le présent puisse *avoir lieu*. On en vient donc à penser la présence du présent « à partir du pli du retour, du mouvement de la répétition et non l'inverse » (Derrida, 1967 : 80). En d'autres termes : il n'y a pas d'abord une « première fois » puis un retour à l'origine, mais un retour qui produit la « première fois » comme un effet d'après-coup, comme si nous n'avions jamais affaire qu'à la re-présentation d'un événement « originel » introuvable.

- 18 C'est donc la répétition qui est « originaire » et ce que l'on nomme naïvement origine est en fait déjà une *trace*, en un sens inédit : non pas trace de ce qui a été, présent-passé, mais trace d'un passé absolu, d'un « avant » qui n'a jamais pu se présenter – passé qu'aucune mémoire, aucun retour ne rendra jamais. Ce passé absolu échappant à toute maîtrise, toute intuition, est une altérité absolue, irréductible au même, mais logée au cœur du même. Toute chose, tout étant, vient à la présence et se laisse identifier comme l'écho d'une origine qui n'a jamais eu lieu, comme renvoi à (de) l'autre. L'identité est d'emblée divisée, dans le mouvement itératif même qui la constitue, par une altérité irrécupérable.
- 19 Demandons-nous maintenant : qu'est-ce qu'une pensée de la trace, une pensée qui part de la retraite comme mouvement plutôt que comme état à restaurer, change dans la compréhension de l'économie ? Qu'est-ce qu'une telle philosophie *fait* à l'économie ? Reprenons la description topologique esquissée plus haut : l'économie est dominée par la figure du cercle, du retour, et singulièrement du retour à la maison, comme lieu de l'appropriation. Or, si tout « commence » par la retraite, il faut remarquer que c'est la condition topologique même du cercle qui est déconstruite, à savoir la possibilité d'un point d'origine qui soit, en même temps, point de retour. En effet, comme nous l'avons vu, la répétition originaire est la génération de la localité – de *l'avoir lieu* – mais d'une localité

toujours déjà *divisée*. Il ne saurait y avoir de point simple, d'instant indivisible, et par conséquent de mouvement allant du même au même. Partir de la retraite ne permet plus d'accréditer le *topos* économique du retour à l'*oikos*, et la valeur d'autonomie. « Le soi du présent vivant est originairement une trace » écrit Derrida (*ibid.* : 101), ce que l'on peut traduire en disant que le sujet n'est jamais totalement présent à lui-même, toujours déjà écarté, différé, par la répétition qui l'institue. C'est, finalement, la possibilité du propre et donc de l'appropriation qui est en crise. Une crise structurelle, insurmontable, que Derrida aura nommé *ex-appropriation*, pour souligner le fait que le mouvement d'appropriation est contrarié par les conditions même de la constitution du « propre ».

- 20 Cela appelle au moins deux remarques. Premièrement, l'*aliénation capitaliste* ne peut plus être comprise comme la corruption d'un moi souverain : elle est l'actualisation d'une possibilité existentielle trouvant site dans le régime d'*ex-appropriation* qui fait que le sujet ne s'appartient pas. Si ce dernier peut être rendu étranger à lui-même sous le coup de la domination capitaliste, c'est parce qu'il n'aura jamais été *lui-même*, un *je* stable et assuré. L'*aliénation capitaliste* exploite une faille du sujet. Mais, deuxièmement, la reconnaissance d'une telle dépossession originaire ne revient pas à naturaliser les violences *déterminées*. Au contraire, elle permet de politiser tous les mouvements d'accaparement se réclamant d'une propriété naturelle, de dénoncer leur violence. Et non seulement de la dénoncer mais aussi de l'éclairer : n'est-ce pas, ainsi que le suggère Derrida (1996), parce que le propriétaire ne possède jamais assez absolument son bien que le désir de possession se mue si souvent en « *rage appropriatrice* » ; que le sujet, dans sa quête d'autonomie sans faille, peut se faire violence, finir par s'attaquer à l'autre – autrui et/ou l'autre en soi ?
- 21 La souveraineté populaire sur le travail, plus désirable que l'exploitation capitaliste, est, elle aussi, passion de la propriété, affirmation d'un « ceci est à moi » qui méconnaît que le moi (fût-il élargi à l'humanité entière) se doit toujours à l'autre. Sous cette lumière, l'économie en général n'apparaît-elle pas comme l'oubli de ce qui fait la *condition* humaine (Lévinas, 1972) ? Certes. Mais, objectera-t-on, cet oubli n'est-il pas, en un sens, nécessaire, produit du rapport dialectique des forces sociales ? La réalité – dure réalité – n'est-elle

pas toujours lutte pour la propriété ? La dénoncer comme violente, immorale, ne change rien au fait que « vous êtes embarqués », pour parler comme Pascal. La seule attitude responsable, réaliste, n'est-elle pas alors d'y prendre part pour le mieux, sinon pour le bien ?

D'une métaphysique l'autre

- 22 Partir de la retraite engage une déconstruction de la métaphysique *de la présence*. Ontologie à laquelle Derrida (1993) aura substitué le néologisme *hantologie*, pour dire que toujours l'être, et singulièrement le sujet, est travaillé par le fantôme de l'autre, *possédé*, que la maison est hantée. Mais cette déconstruction n'est pas une destruction pure et simple. Elle est, en son mouvement même, ouverture : non pas sur un autre être mais sur l'au-delà de l'être. Un au-delà qui, d'après Lévinas, signe la métaphysique digne de ce nom : non plus ontologie mais éthique, non plus désir du même mais du tout autre : de l'infini irréductible à la totalité. D'où le titre du maître ouvrage, *Totalité et Infini*, qui réserve une place de choix à l'économie en inaugurant une manière inédite de s'y rapporter⁹.
- 23 La méditation lévinassienne médite l'Autre, mais un autre qui n'est pas un *autre* être. L'Autre se produit dans un rapport au Même, mais dans un rapport unique en son genre d'être réfractaire à la totalisation. Il en va d'une mise en question, d'une interruption du Même par l'Autre. Or, ce qui est interrompu, c'est exemplairement le cercle de l'économie. Mais cette interruption est, du même coup, ce qui *donne sens* à l'économie, autrement dit ce qui, de ce point de vue, l'aura toujours déjà précédée (Sebbah, 2003). Tentons, en guise de conclusion, d'exposer cette « logique » anachronique.
- 24 « L'altérité n'est possible qu'à partir de moi » écrit Lévinas (1961 : 29). Paradoxe apparent, qui s'éclaire à remarquer que c'est seulement en partant de l'intériorité d'un pour-soi que s'envisage la transcendance métaphysique : « authentique sortie de soi qui ne mimerait plus Ulysse, mais suivrait les pas d'Abraham dans un mouvement sans retour, vers l'absolument autre » (Moati, 2011). C'est pourquoi *Totalité et Infini* accorde tant d'importance au thème de la séparation : constitution non pas d'un sujet en général mais d'un moi *singulier*. Il faut creuser l'ipséité du moi pour que « l'Autre ne soit pas un autre moi-même, et que le Moi ne soit pas non plus un autre pour

l'Autre » (*ibid.*). L'être séparé, égoïste, est constitutif de la *possibilité* d'une ouverture à l'Autre absolu, à cet Autrui qui n'est pas un *alter ego*. Or, cette séparation s'accomplit comme existence économique. Qu'est-ce à dire ?

- 25 Dans la section « Intériorité et Économie » de *Totalité et Infini*, Lévinas montre que c'est par la jouissance du Monde que le moi s'individue ; jouissance qui n'est donc pas seulement un état psychophysique mais un événement ontologique : « Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution » (Lévinas, 1961 : 123). L'image de la spirale figure ce mouvement de bouclage, de retour à soi qui *fait* le moi, en même temps qu'elle dessine un cercle délimitant une intériorité à même le Monde. Toutefois, précise Lévinas, la jouissance seule, troublée par la crainte du manque à venir, ne suffit pas à produire une intériorité *séparée*. Pour que la séparation se concrétise, l'existence doit se faire économique. C'est le travail qui, conjurant le souci du lendemain, *assure* la jouissance et « dessine la séparation sous les espèces de l'indépendance économique ». Mais celle-ci suppose la Maison :

Pour que cet avenir surgisse dans sa signification d'ajournement et de *délai* à travers laquelle le *travail*, en maîtrisant l'incertitude de l'avenir et son insécurité et en instaurant la *possession*, dessine la séparation sous les espèces de l'indépendance économique, l'être séparé doit pouvoir se recueillir et avoir des représentations. Le *recueillement* et la *représentation* se produisent concrètement comme *habitation dans une demeure* ou une Maison (*ibid.* : 160).

La Maison, lieu du retrait, suspend les réactions immédiates au milieu, laisse du temps à la représentation et au travail. Le travail commence à *partir* de la Maison et revient y déposer ses « prises », ainsi converties en « avoirs » :

La possession s'accomplit par la prise de possession ou le travail qui est le destin propre de la main [...] Mais la main [...] ne constitue les choses qu'en séparant sa prise de la jouissance immédiate, en la déposant dans la demeure, en lui conférant le statut d'un avoir (*ibid.* : 170).

- 26 Tel est donc, à grands traits, le scénario de la séparation décrit par Lévinas : constitution d'un *ego* séparé du Monde dont il vit, dans et par le mouvement d'un ramener à soi, d'un retour à la Maison. Jouissance égoïste qui a une véritable légitimité, il faut y insister, mais dans la mesure où elle s'inscrit dans l'intrigue éthique. C'est depuis l'appel de l'Autre¹⁰, en effet, mettant en cause ma « joyeuse possession du monde » (*ibid.* : 73) que l'économie *signifie*. Cet Autre, vulnérable et dénué, qui m'enjoint de donner ce que je possède, *interrompt* une économie qui aura pourtant, d'entrée de jeu, été justifiée par la générosité du don. Autrement dit : si, d'un point de vue chronologique, il faut d'abord avoir pour donner (raison pour laquelle l'éthique suppose l'économie), du point de vue du sens, le don « précède » la possession. Non pas, téléologiquement, parce que le don serait la fin du travail qui, du début, oriente la main qui saisit mais, plus radicalement, parce que l'orientation *en tant que telle* n'émerge qu'à travers l'appel éthique : c'est la *bonté* de l'oblation – folie du point de vue de la raison économique – qui *donne sens* à l'économie, indique l'orient à partir duquel elle s'oriente, fût-ce pour ignorer cet appel¹¹. Sans la possibilité d'une « abolition de la propriété inaliénable » (*ibid.*) le monde réduit à ma jouissance serait privé de sens – car le sens *fixé* par l'identité du pour-soi doit d'abord être *ouvert* par la substitution du pour-l'autre. L'ici se doit à un ailleurs absolu. La Maison, lieu où tout « commence », aura donc toujours déjà été la demeure de l'Autre, selon la logique de l'après-coup – « inversion chronologique de l'ordre logique » – qui gouverne les rapports de la séparation et de la transcendance (Moati, 2011).
- 27 À suivre Lévinas, le *bon sens* du travail demande donc à être *traduit* en justice : non pas la justice distributive rendant sa part à chacun, mais une justice plus haute, asymétrique, incalculable : priorité absolue de l'Autre sur moi. L'analyse économique ne peut penser *autrement* la retraite qu'à accepter d'être interpellée par des considérations éthiques qu'on aurait tort, au nom d'un réalisme dégrisé, de disqualifier comme naïves et secondaires. C'est à cette condition que la retraite cesse d'apparaître *seulement* comme l'enjeu d'un conflit de propriété ; que la solidarité qu'elle exprime, loin d'être réductible à un calcul faisant le jeu du capital, l'*excède*. Ce qui veut dire aussi que le désir d'émancipation ne répond pas au désir des retrouvailles mais à l'appel d'une justice infinie ; justice à inscrire dans le droit mais dans

un droit qui n'épuisera jamais cet appel, l'excès d'une justice absolue sur le réel étant le moteur de tout progrès historique, de la perfectibilité du droit. En ce sens, l'enjeu des retraites est la justice *avant* la souveraineté.

BIBLIOGRAPHIE

- AGLIETTA M. et ORLÉAN A., 1982, *La Violence de la Monnaie*, Paris : PUF.
- CUILLERAI M., 2016, « Politique de la monnaie », *Implications Philosophiques* (en ligne). URL : <https://www.implications-philosophiques.org/politique-de-la-monnaie/>.
- DERRIDA J., 1967, *La Voix et le phénomène*, Paris : PUF.
- DERRIDA J., 1991, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris : Galilée.
- DERRIDA J., 1993, *Spectres de Marx*, Paris : Galilée.
- DERRIDA J., 1996, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée.
- FRIOT B., 2019, *Le travail, enjeu des retraites*, Paris : La Dispute.
- FRIOT B. et LORDON F., 2021, *En travail*, Paris : La Dispute.
- FUJIOKA T., 2023, « Lévinas et la pensée économique : aliénation et son au-delà », dans C. PELLUCHON et Y. TONAKI (dir.), *Levinas et Merleau-Ponty. Le corps et le monde*, Paris : Hermann, p. 173-185.
- GAROT I., 2023, « Bernard Friot, prophète du communisme advenu », *Contretemps* (en ligne). URL : <https://www.contretemps.eu/bernard-friot-prophete-du-communisme-advenu/>.
- GORZ A., 2004 [1988], *Les Métamorphoses du travail*, Paris : Gallimard.
- HARRIBEY J-M., 2019, « Derrière les retraites, le travail. À propos du livre de Bernard Friot, *Le travail, enjeu des retraites* », *Les Possibles* (en ligne), n° 20. URL : <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-20-printemps-2019/debats/article/derriere-les-retraites-le-travail-a-propos-du-livre-de-bernard-friot-le-travail>.
- HUSSON M., 2018 « Bernard Friot ou la stratégie de l'incantation », *Contretemps* (en ligne). URL : <https://www.contretemps.eu/sur-friot-vaincre-macron-husson/>.
- KHALFA P., 2010, « La retraite, le salaire du retraité ? À propos du livre de Bernard Friot, *L'enjeu des retraites* », *Mouvements*, n° 63, p. 168-170.
- LEVINAS E., 1990 [1961], *Totalité et Infini*, Paris : Le Livre de Poche.
- LEVINAS E., 1987 [1972], *L'Humanisme de l'autre homme* : Le Livre de Poche.
- MARDELLAT P., 2024, *Économie radicale*, Paris : Hermann.
- MOATI R., 2011, « Séparation et Transcendance dans *Totalité et Infini* », dans D. COHEN-LEVINAS D., *Lire*

Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas,
Paris : Hermann, p. 41-57.

SAHLINS M., 1976, *Âge de pierre, âge
d'abondance*, T. JOLA (trad.), Paris :
Gallimard.

SEBBAH F.D., 2001, *L'épreuve de la
limite*, Paris : PUF.

SEBBAH F.D., 2003, *Lévinas. Ambiguïtés
de l'altérité*, Paris : Les Belles Lettres.

NOTES

1 Il existe de multiples manières d'approcher les phénomènes humains rangés sous le signifiant « travail ». Pour en rester à une approche économique, notons que le travail pensé comme activité publique, rémunérée, et comme telle, facteur d'identité sociale, est une représentation connotée historiquement caractérisant les sociétés *industrielles*, décrites comme des « sociétés de travailleurs », (cf. Gorz, 1988). Dans l'Antiquité, par exemple, le labeur nécessaire à la subsistance n'était pas un vecteur de socialisation mais une obligation servile excluant de la citoyenneté. L'idée même de « travailleur » était inconcevable. À la lumière de ces brefs rappels, précisons donc que notre propos se limitera à suivre, jusqu'à un point qui s'éclairera par la suite, la tentative de Friot de déployer un sens *moderne* du travail à partir de la retraite.

2 Trois dimensions définissent la qualification personnelle : compétences transversales à un système interprofessionnel ; réseaux de pairs validant la qualification ; salaire lié à la qualification et non au poste.

3 C'est ce point qui distingue Friot de l'école de la « critique de la valeur ». La subversion communiste du travail abstrait inviterait à une étude de l'articulation des systèmes productif et monétaire que nous ne pouvons mener dans les limites de cet article. Bornons-nous à marquer la position de Friot. Marxiste, Friot fait du travail l'origine de toute valeur. Mais marxiste hétérodoxe, le travail n'est pas une quantité permettant de calculer *a priori* l'égalité entre deux objets qu'une expression monétaire viendrait représenter, mais l'évaluation sociale d'une qualification personnelle. C'est la reconnaissance politique du statut du producteur, *via* l'octroi d'un salaire financé par création monétaire, qui réalise la valeur et assure la commensurabilité des choses (sur des marchés administrés par un système de caisses sociales, chargé de la division du travail). La monnaie joue donc un rôle central. En liant valeur et monnaie, Friot se rapproche des thèses d'Aglietta et Orléan (1982) pour qui la monnaie est l'institution *princeps* ouvrant l'espace de la valorisation et des échanges. Mais, pour Friot, la monnaie

reste le signe d'une valeur liée à la personne du producteur, alors que, pour ces derniers, la valeur n'a aucun fondement substantiel, n'étant que le *désirable* : résultat de la concurrence de désirs mimétiques que l'institution de la monnaie vient ordonner. Une position structuraliste que Marie Cuillerai (2016) résume ainsi : « c'est l'opération de la mesure qui fait naître la valeur des choses, et c'est donc dans la relation de confrontation des choses, dans l'échange, que la valeur née et se révèle n'être que le rapport de ces choses entre elles. » Si c'est l'institution de la monnaie qui fait la valeur, cette institution est un processus inconscient qui se déroule dans le dos des hommes : « les institutions sont des productions immanentes à la rivalité génératrice du désirable » (*ibid.*). Pour Friot, la monnaie reste l'instrument d'une volonté politique. Ce n'est pas la monnaie qui est souveraine, mais le producteur, selon la métaphysique du sujet qui dicte son discours (voir *infra*).

4 Cf. en particulier Harribey (2019), Husson (2018) et Khalfa (2010). Insistons sur le fait que Friot défend un marxisme hétérodoxe – « communisme » renvoyant chez lui à la généralisation d'une institution minoritaire interne au capitalisme et non au dépassement du capitalisme par le déploiement de ses contradictions. Pour une critique de cette position (cf. Garot, 2023). Soulignons aussi que le salaire à la qualification personnelle s'inscrit dans une opposition revendiquée à l'adage marxien : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ».

5 Le mot métaphysique est ici employé comme synonyme d'ontologie (à savoir la méditation sur l'être en tant qu'être, qui fait l'objet de la *Métaphysique* d'Aristote) selon un usage hérité de la scolastique. De façon plus contemporaine, notons que Derrida parle de « métaphysique de la présence », pour insister, après Heidegger, sur la détermination de l'être comme « être présent » (étant) qui sous-tend toute l'ontologie occidentale, et dont la métaphysique du sujet est l'expression moderne. Un autre sens, inédit, de métaphysique est toutefois possible, qui s'ouvre à partir de la pensée de Lévinas (cf. *infra*).

6 Il conviendrait ici de distinguer le fait de *valoriser* telle ou telle norme – le temps de travail moyen ou la qualification personnelle – et le fait d'*évaluer*, c'est-à-dire de hiérarchiser, les activités humaines, à partir de cette norme.

7 Dire que l'humain est un être de travail ne signifie pas qu'il travaille tout le temps, mais que le travail est immanent à sa personne. Friot souligne que c'est posé comme un être de besoin, séparé de son travail, que l'humain est

forcé au travail. Même s'il le thématise autrement, il rejoint ainsi les thèses de Sahlins. Ce dernier montre, à partir de l'étude des économies primitives, que c'est l'idéologie productiviste prévalant dans les sociétés capitalistes qui oblige au travail en instituant la rareté, laquelle, rien moins qu'objective, est le nom de l'écart socialement produit entre moyens finis et désirs illimités. « C'est nous, et nous seuls, qui avons été condamnés aux travaux forcés à perpétuité. La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique » (Sahlins, 1976 : 48).

8 L'absence de contradiction logique n'est pas l'absence de difficultés pratiques. Ainsi, la souveraineté sur le travail n'abolit pas les contraintes de production relatives à la satisfaction des besoins matériels et sociaux mais : comment définir ces derniers ? comment assigner les tâches pénibles, ingrates ? etc. L'autogestion démocratique est une solution formelle qui ne règle pas la question du pouvoir. Sur ces questions, et bien d'autres, cf. notamment Friot et Lordon (2021). Nous les laissons de côté, l'objet de cet article n'étant pas la retraite comme instrument de politique économique mais comme outil théorique pour penser une pratique alternative du travail.

9 Pour un commentaire de cette originalité, sur le thème de l'aliénation, cf. Fujioka (2023).

10 Qui est cet Autre énigmatique ? Cette question, présupposant la possibilité de *définir* l'Autre, ne peut recevoir de réponses arrêtées dans la mesure où Autrui – le Visage me faisant face – ne dérive pas d'une détermination ontique mais désigne une limite éthique éprouvée par le Moi. Si Lévinas donne parfois des figures exemplaires du Visage (le pauvre, l'étranger etc.) il faut garder à l'esprit que rien ne restreint *a priori* ce qui peut *faire visage*. Sur ce point, crucial, cf. Sebbah (2001).

11 Le refus du don, voire son impossibilité vécue (Derrida, 1991), suppose encore l'interpellation éthique : ce n'est qu'à l'aune de cette interpellation, en effet, que l'égoïsme prend son sens négatif d'absence de générosité. Pour une tentative de refondation de l'économie politique à partir du don, cf. Mardellat (2024).

RÉSUMÉS

Français

Suivant, dans un premier temps, la pensée de Bernard Friot, cet article montre que la question des retraites est bien plus qu'une question de répartition des revenus : à travers elle se joue une lutte pour la fixation du sens du travail, son *bon sens*. Mais en rester à ce conflit économico-sémantique serait méconnaître la portée déconstructrice d'une pensée qui prend la retraite au sérieux, la pose comme « première ». Dans un second temps, s'inscrivant dans les pas de Derrida, il s'agit d'accompagner le mouvement de la retraite dans la déconstruction du sens en tant que tel, du sens du sens ; c'est-à-dire à mettre en crise l'ontologie qui soutient toute pensée économique, aussi renversante soit-elle. C'est finalement l'ouverture de l'économie sur son dehors, la rupture du cercle de l'échange, le don tel qu'il est thématized par Lévinas, qui apparaît comme l'angle le plus pertinent pour aborder la question de la retraite, dont l'enjeu est la justice avant la souveraineté.

English

Following initially the thinking of Bernard Friot, this article shows that the question of pensions is much more than a question of income distribution: through it there is a struggle to establish the genuine sense of labour. But to stop there would be to ignore the deconstructive scope of a thought that takes retirement seriously, and strives to begin with it. Secondly, following in the footsteps of Derrida, it is a question of accompanying the movement of retirement in the deconstruction of meaning as such, of the meaning of meaning; that is to say, to put into crisis the ontology which supports all economic thought, however astonishing it may be. It is ultimately the opening of the economy to its outside, the breaking of the circle of exchange, the gift as it is thematized by Levinas, which constitutes the most relevant angle to approach retirements, of which the issue is justice before sovereignty.

INDEX

Mots-clés

retraite, travail, économie, communisme, hétéronomie, souveraineté, don

Keywords

pension, labour, economy, communism, heteronomy, sovereignty, gift

AUTEUR

Thibault Mercier

Thibault Mercier est doctorant en philosophie à l'Institut de Recherches Philosophiques (IRePh) de l'Université Paris-Nanterre. Ses travaux portent sur les thèmes du don et de la cruauté dans les pensées de Lévinas et Derrida.