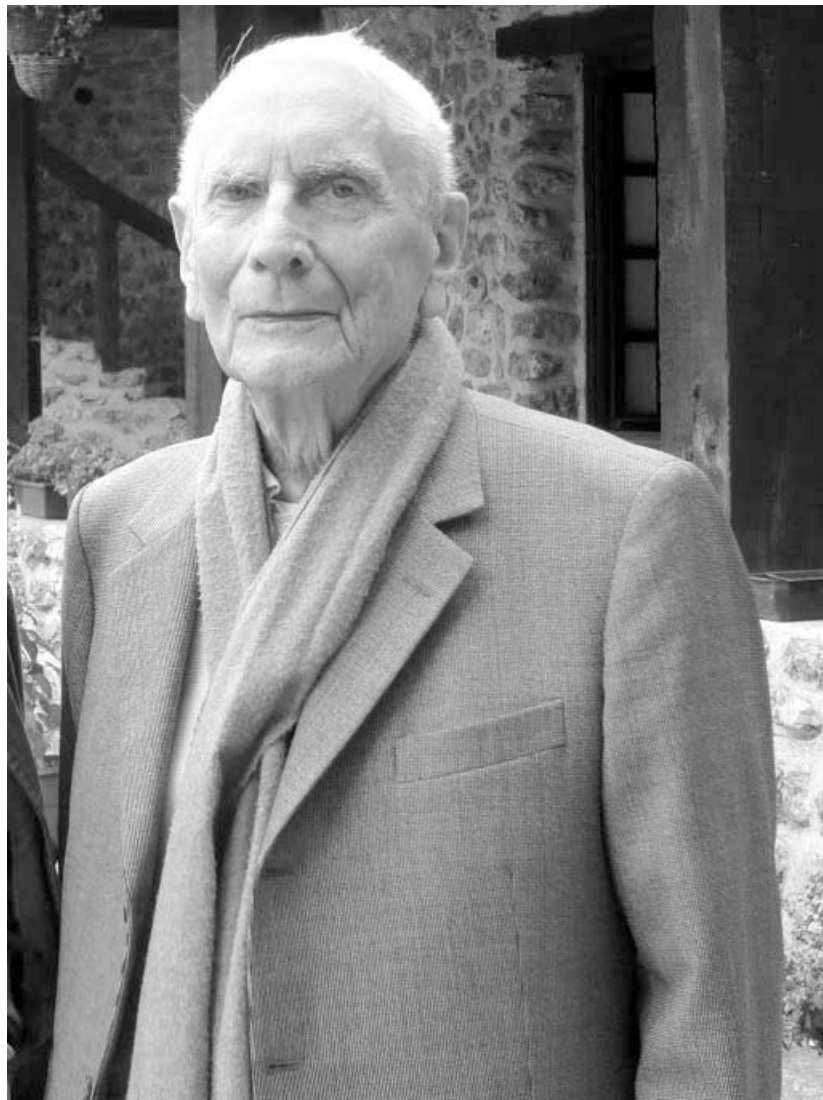


Les rencontres
de **Normale Sup'**

Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes

Sous la direction
d'**Arnold I. Davidson**
et **Frédéric Worms**

Pierre Hadot
L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes



DR / collection particulière

Pierre Hadot
L'enseignement des antiques,
l'enseignement des modernes

Sous la direction
d'ARNOLD I. DAVIDSON
et FRÉDÉRIC WORMS

*Ouvrage publié avec le soutien
du Collège de France*

ÉDITIONS  RUE D'ULM

Ce livre a également bénéficié du concours du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (CIEPFC, ENS, Département de philosophie) et du Centre de recherche sur les relations entre littérature, philosophie et morale (CRRLPM, ENS, Département littérature et langages et Département de philosophie).

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

© Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2010
45, rue d'Ulm – 75230 Paris cedex 05
www.pressens.fr
ISBN : 978-2-7288-0436-8

AUTEURS

Gwenaëlle AUBRY : chargée de recherche de première classe au CNRS et enseignante à l'université Paris IV.

Jean-François BALAUDÉ : professeur à l'université Paris Ouest-Nanterre-La Défense et directeur adjoint de l'Institut de recherches philosophiques (EA 373).

Barbara CARNEVALI : ancienne élève de la Scuola normale superiore de Pise, enseignante à l'université du Piémont (Italie).

Jean-Charles DARMON : professeur à l'université de Versailles-Saint-Quentin, chargé de mission auprès de la direction de l'ENS, directeur du Centre de recherche sur les relations entre littérature, philosophie et morale (ENS).

Anne-Lise DARRAS-WORMS : maître de conférence à l'université de Rouen-ERIAC.

Arnold I. DAVIDSON : professeur à l'université de Chicago et à l'université de Pise.

Philippe HOFFMANN : directeur d'études à l'EPHE.

Sandra LAUGIER : professeur à l'université de Picardie-Jules Verne, membre du CURAPP (UMR 6054).

Frédéric WORMS : professeur à l'université Lille III et directeur du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (ENS).

Remerciements

Le présent ouvrage est issu d'un colloque organisé à l'École normale supérieure, le 1^{er} juin 2007, par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (CIEPFC), dans sa série « Passeurs », en collaboration avec le Centre de recherche sur les relations entre littérature, philosophie et morale (CRRLPM).

Il en restitue le mouvement de la façon la plus précise qui soit : un entretien entre Pierre Hadot et Arnold I. Davidson, retranscrit puis réécrit par les deux auteurs, d'abord, suivi de conférences (les « études » qu'on lira ci-dessous) et d'une table ronde (comprenant les « interventions » sur lesquelles se termine le volume et à laquelle avait participé Michael Chase).

La journée d'étude comme la transcription des interventions orales n'auraient pas été possibles sans le travail de Giuseppe Bianco, responsable de la série « Passeurs ».

Outre celui des institutions organisatrices, au sein de l'École normale supérieure, le soutien du Collège de France a rendu possible la présente publication, premier volume collectif consacré à l'œuvre de Pierre Hadot. Qu'il en soit vivement remercié.

Les éditeurs du volume remercient aussi tout particulièrement Jean-Charles Darmon, directeur du CRRLPM, pour son concours, les éditions Rue d'Ulm qui accueillent ces études ainsi que madame Ilsetraut Hadot pour son inestimable soutien.

Leur profonde gratitude va enfin à Pierre Hadot lui-même, qui n'a pas seulement inspiré mais accompagné l'ensemble de ce livre, lequel ne lui est donc pas seulement consacré, mais offert.

Introduction

Apprendre à lire, apprendre à vivre

I

Arnold I. DAVIDSON

À plusieurs reprises Pierre Hadot met en évidence le lien entre l'idée d'exercices spirituels et sa pratique historico-philologique :

Au début [...] le problème était pour moi d'expliquer les incohérences – apparentes – des philosophes [...] j'en suis venu à penser que ces apparentes incohérences s'expliquaient par le fait que les philosophes antiques ne cherchaient pas avant tout à présenter une théorie systématique de la réalité, mais à apprendre à leurs disciples une méthode pour s'orienter aussi bien dans la pensée que dans la vie¹.

Cette méthode d'orientation, la pratique des exercices spirituels, nécessite une certaine forme d'attention et de rencontre : « tout exercice spirituel est dialogique, dans la mesure où il est exercice de présence authentique, à soi et aux autres² ». L'exercice dialogique de présence authentique est une activité de toutes les facultés de l'esprit qui modifie même notre pratique habituelle de lire.

En fait, parmi les cibles de Pierre Hadot, on trouve un combat contre un mode de lecture philosophique, toujours plus répandu, qui essaie de démontrer que le lecteur, le philosophe contemporain, est plus intelligent que l'auteur du texte qu'il est en train de « lire ». Sans perspective historique, sans travail philologique d'interprétation, il n'y a jamais de vraie rencontre,

1. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Le Livre de poche, 2003, « Biblio essais », p. 148.

2. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 44.

mais simplement une projection de soi-même, sans souci dialogique de l'autre, un subjectivisme au pire sens du terme.

[...] on ne peut traiter un texte ancien comme un texte contemporain, on risque d'en déformer complètement le sens. C'est souvent l'erreur des philosophes analytiques de traiter les philosophes sans aucun recul historique. On croirait presque qu'ils s'étonnent du fait que, curieusement, Aristote ait ignoré les *Principia mathematica* de Russell et Whitehead. Il me semble que la première qualité d'un historien de la philosophie, et sans doute d'un philosophe, c'est d'avoir le sens historique¹.

Ce sens historique qui nous permet de prendre du recul par rapport à nous-mêmes est souvent absent dans nos façons de lire actuelles, y compris dans la lecture philosophique universitaire. On pourrait appeler ce type de lecture philosophique contemporaine, critiqué par Hadot, la lecture *égocentrique* du texte, étant donné que, tout compte fait, ce n'est que l'ostentation évidente de nos propres compétences d'argumentation intellectuelle abstraite.

Dans son magnifique essai «Austin at Criticism», Stanley Cavell décrit, avec une précision moqueuse, cette lecture égocentrique contemporaine :

Le philosophe semble incapable d'aller très loin sans critiquer son passé, de même que l'art ne peut avancer sans l'imiter ou la science sans le récapituler. Et rien de plus pénible que ces démonstrations répétées – reproductibles à la demande par n'importe quel étudiant de bon niveau – de la manière dont Descartes s'est trompé à propos du rêve, Locke à propos de la vérité, Berkeley à propos de Dieu, Kant sur les choses en soi ou sur la valeur morale, Hegel sur la «logique» et Mill sur le «désirable», etc., ou de la manière dont Berkeley a mal compris Locke, Kant mal compris Hume, Mill rien compris à Kant, tout le monde a mal compris Mill, etc. De telles «explications» sont sans doute essentielles, et peuvent rendre compte de tout ce que vous voudrez – sauf des raisons qui ont jamais pu pousser quelque esprit doué d'intelligence ou de la moindre envergue à s'intéresser à la philosophie².

En revanche, pour Pierre Hadot, lire un texte antique, en essayant de pratiquer la vertu d'objectivité, devient un exercice spirituel, c'est-à-dire un détachement de soi-même, un dépassement de ses propres préjugés et

1. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 125.

2. Cité dans Arnold I. Davidson, «Éthique, philosophie et exercices spirituels», *Europe*, n° 906, 2004, p. 153-154.

présuppositions, de ses habitudes implicites, voire aveugles. L'activité de lire est ainsi en mesure de provoquer un changement de sa propre vision du monde. Lorsque lire est une rencontre avec un texte étranger, l'opacité du texte peut nous aider à examiner notre vision du monde, à nous poser des questions sur nous-mêmes. Percevoir des choses comme étranges, « c'est transformer son regard [...] en se libérant de l'habitude et de la banalité ¹ ». Mais les philosophes n'aiment pas l'étrangeté, car c'est une expérience qui implique un moment, souvent pénible, d'incompréhension. On ne comprend pas ce qu'on lit et, on le sait bien, les philosophes doivent tout comprendre sans jamais admettre une limite à leur intelligence. Reconnaître sa propre incapacité de comprendre réclame une certaine maturité qui est plutôt une vertu spirituelle qu'intellectuelle.

Dans son livre de conversations avec Alan Clements, riche en exemples d'exercices spirituels, Aung San Suu Kyi raconte sa lecture du livre de George Eliot, *Middlemarch* :

On y trouve un personnage, le D^r Lidgate, dont le mariage a tourné au désastre. Je me rappelle une remarque à son sujet, signifiant que ce qui lui faisait peur, c'était de ne plus être capable d'aimer sa femme qui l'avait déçu. À la première lecture, j'ai trouvé cela assez curieux. Ce qui montre que j'étais très immature à cette époque. Je me demandais s'il n'aurait pas dû davantage avoir peur qu'elle cesse de l'aimer. Mais maintenant je comprends son sentiment. S'il avait cessé d'aimer sa femme, il aurait été complètement vaincu. Sa vie entière aurait été une désillusion. J'ai toujours pensé que si j'avais commencé à haïr mes ravisseurs, [...] je me serais vaincue moi-même ².

Combien de philosophes sont prêts à affirmer, après la lecture d'un texte : « Ce qui montre que j'étais très immature à cette époque » ? Et Aung San Suu Kyi prend cette expérience de lecture comme point de départ pour tirer une conclusion philosophique sur le rapport entre avoir peur et haïr. Elle déclare qu'elle n'avait pas eu peur de ses ravisseurs : « [...] je ne les haïssais pas et vous ne pouvez pas vraiment avoir peur de gens que vous ne haïssez pas. La haine et la peur vont de pair ³. » D'une manière générale, chez Pierre Hadot l'exercice de l'objectivité dans l'interprétation est lié

1. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 158. Dans ce contexte Hadot cite l'historien Carlo Ginzburg.

2. Aung San Suu Kyi, *Ma Birmanie. Conversations avec Alan Clements*, Paris, Stock, 2008, p. 54.

3. *Ibid.*, p. 55.

à la nécessité de «se défaire de sa subjectivité¹»; de la même façon, Aung San Suu Kyi affirme que sa recherche de la vérité est «en un sens la lutte pour surmonter la subjectivité²».

Ce n'est pas par hasard que Pierre Hadot a passé presque toute sa vie comme traducteur de textes anciens. Comme Jorge Luis Borges qui affirmait : «le traducteur est un lecteur particulièrement minutieux», on peut dire que Pierre Hadot est un traducteur/lecteur toujours prêt à apprendre d'un texte, à se mettre à l'épreuve; il ne veut pas imposer sa subjectivité au texte³. En effet, l'exercice spirituel de lire un texte de Plotin ou de Marc Aurèle, mais aussi de Nietzsche ou de Wittgenstein, peut être un mouvement par lequel on est amené, selon les mots de Maurice Merleau-Ponty, cités par Hadot, à «rapprendre à voir le monde⁴». Ce mouvement qui transforme notre propre vision du monde est lent et difficile; jusqu'à un certain point c'est même un mouvement contre soi-même qui se méfie des méthodologies qui percent les textes «comme un couteau qui coupe le beurre⁵». Le sens de cette pratique d'apprendre, de désapprendre et de rapprendre, est bien résumé par Carlo Ginzburg : «Apprendre le métier – soit celui de l'interprète, soit le métier de vivre en général – veut dire alors apprendre à apprendre⁶.» Ce type de formation, de capacité spirituelle, exige une attitude philologique, au sens large du mot «philologie» : «une habitude mentale qui nous permet d'écouter et d'interpréter la voix des autres, du passé mais aussi des contemporains, sans prévariquer⁷». C'est une attitude à la fois épistémologique et éthique, une manière de lire et de vivre, précisément l'attitude à laquelle vise Hadot. Écouter, apprendre, s'exercer – ce sont les activités philosophiques de Pierre Hadot. Pour finir je voudrais citer les paroles de Confucius : «Le Maître dit : “Qui peut extraire une vérité

1. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 114.

2. Aung San Suu Kyi, *Ma Birmanie*, op. cit., p. 77.

3. Jorge Luis Borges, «Borges su Borges», in Norman Thomas di Giovanni (dir.), *In quante lingue si può sognare?*, Milan, Leonardo Editore, 1991, p. 87.

4. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 157, et Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 347.

5. Carlo Ginzburg et Arnold I. Davidson, «Il mestiere dello storico e la filosofia», *Aut aut*, avril-juin 2008, p. 188. Il s'agit des propos de Carlo Ginzburg.

6. *Ibid.*, p. 191.

7. Dino Messina, «Ginzburg, mio padre. Filologo della libertà», *Corriere della Sera*, 1^{er} mai 2009, p. 38. Il s'agit des propos de Carlo Ginzburg.

INTRODUCTION

neuve d'un savoir ancien a qualité pour enseigner"¹.» Au milieu de toutes les modes philosophiques, Pierre Hadot reste un grand enseignant.

II

Frédéric WORMS

Une seule et même erreur nous empêche de vivre et de lire, un seul et même effort nous est nécessaire pour lire, mais aussi pour vivre.

Telle est en tout cas, à nos yeux, la thèse simple qui fait d'abord l'unité de l'œuvre de Pierre Hadot, de sa philosophie, mais aussi sa diversité non moins profonde, d'une lecture de la philosophie antique, profondément renouvelée, à la philosophie contemporaine, entièrement traversée, sans oublier le parcours de l'une à l'autre, que la présente étude collective accompagne, pour la première fois, dans toutes ses dimensions.

Quelle est donc cette erreur, quel peut bien être cet effort, pour avoir de telles conséquences ?

Ils peuvent paraître simples, voire trop simples. Ils ne portent « que » sur ce que sont, ou sur ce que font, les textes de la philosophie.

L'effort qui nous est demandé est en effet le suivant : il consiste à comprendre qu'un texte de philosophie ne nous met pas seulement en relation avec un contenu ou avec un savoir, mais aussi, ou plutôt *d'abord*, avec nous-même et avec la *nature*, en son sens le plus immédiat, de la vie la plus individuelle à la plus cosmique, ainsi que, inséparablement, avec un autre homme et avec la *culture*, en son sens le plus élevé, cette fois, de la culture de soi à la culture commune et historique.

Ainsi, l'erreur ne consiste pas seulement à méconnaître la philosophie comme « manière de vivre », même si c'est d'abord ce à quoi, selon Pierre Hadot, il faut toujours revenir.

Elle consiste aussi à méconnaître la philosophie, dans sa tradition, comme travail d'écriture mettant en œuvre ce travail de vivre, qui inséparablement témoigne

1. Confucius, *Entretiens de Confucius*, éd. Pierre Ryckmans, Paris, Gallimard, 1987, p. 15.

d'un travail sur soi et le transmet aux autres, tissant ainsi, entre les singularités de celui qui écrit et de celui qui lit, la trame de la culture et de l'histoire.

Plusieurs conséquences découlent de cette double tâche, dont il faut toujours tenir ensemble les *deux* bouts. Nous en soulignerons, d'un mot, les trois principales.

La première est l'invention, ou la reprise, par Pierre Hadot, de la manière de lire la philosophie qui témoigne de la philosophie comme manière de vivre. Celle-ci est clairement exposée dans le grand texte intitulé *Exercices spirituels*, lequel comprend les quatre sections significatives suivantes : « Apprendre à vivre », « Apprendre à dialoguer », « Apprendre à mourir » et, enfin, « Apprendre à lire ». La première tâche est d'apprendre à lire des textes pour apprendre à vivre. C'est ce sur quoi se termine ce texte magnifique :

Nous passons notre vie à « lire », mais nous ne savons plus lire, c'est-à-dire nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler¹.

On notera, ainsi, que lire, en ce sens fort, c'est à la fois revenir à soi et « laisser les textes nous parler », en dépassant le conflit des vanités, celle de « l'auteur » et de « l'exégète », pour permettre une rencontre plus profonde, qui ne cherche pas tant à comprendre le texte en s'imposant à lui qu'en se laissant affecter par lui, qui, surtout, retrouve dans le lecteur la suspension nécessaire à l'exercice que fut l'écriture, et met ainsi en contact deux efforts de travail sur soi, et non pas deux soi qui seraient donnés et n'auraient plus qu'à se mirer l'un dans l'autre.

Mais si c'est là l'essentiel, cette dernière section aura été plus loin, jusqu'à définir une méthode, une (la) manière de lire la philosophie comme manière de vivre.

Le principe général en est le suivant : « Nous sommes ainsi conduits à lire les œuvres des philosophes de l'Antiquité en prêtant une attention accrue à l'attitude existentielle qui fonde l'édifice dogmatique. » Ce qui se précise par exemple ainsi :

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 73-74, suivi, pour conclure, d'une citation exemplaire de Goethe.

Dans ces œuvres philosophiques, en effet, la pensée ne peut s'exprimer selon la nécessité pure et absolue d'un ordre systématique, mais elle doit tenir compte du niveau de l'interlocuteur, du temps du *logos* concret dans lequel elle s'exprime¹.

Une série de règles concrètes en découle, qui définissent un véritable art de lire. L'essentiel est donc d'abord là, qu'il ne faut pas oublier : définir la philosophie comme « manière de vivre » ce n'est pas oublier la nécessité de lire, c'est au contraire la reprendre et la transformer, la rendre plus importante encore. Il faut s'opposer à la philosophie conçue comme seul savoir, indépendamment de sa source et de ses effets dans notre vie ; mais il faut aussi s'opposer à la philosophie comme rapport des vanités, de celui qui parle ou écrit à celui qui écoute ou lit ; la seule manière de s'en dép rendre est une autre manière de lire ou d'entendre, rigoureuse et informée, qui à la fois retrouve le souci de vivre dans la structure du discours, et en même temps l'exercice de la pensée dans le souci de vivre.

Ce n'est bien sûr pas un hasard si ce double effort est mené par Pierre Hadot, avec une rigueur admirable, sur la « philosophie antique » dans ses diverses figures. Mais ce qu'il faut souligner ici, ce dont témoigne de manière impressionnante le présent recueil d'études, c'est que cette thèse ne saurait se restreindre, en aucun sens étroitement « historien », à la philosophie antique si l'on entend par là un secteur déterminé des archives ou des bibliothèques. Ce que Pierre Hadot retrouve dans la philosophie antique, c'est bien une double direction qui ouvre à la fois à un travail intemporel ou universel de chacun sur soi, et à la reprise constante, différente, discontinue, d'une histoire. On ne sera pas surpris alors que son œuvre ait la double portée, à partir et au-delà de la philosophie antique, d'une philosophie et d'une histoire de la philosophie, d'une recherche singulière dont les fils, les nœuds, les pointes, surgissent à chaque tournant, et d'un parcours intégral, ou si l'on veut d'une série de rencontres singulières, jalonnant toute l'histoire de la pensée jusqu'à aujourd'hui. C'est sur cet aspect, plus encore que sur « l'influence », décisive, exercée par Pierre Hadot sur nos contemporains, au premier rang desquels Michel Foucault, qu'insiste le présent volume : de Montaigne jusqu'à Wittgenstein, en passant par Goethe, Thoreau ou Nietzsche, c'est une véritable orientation dans la culture que cette philosophie, comme toute philosophie, nous permet aussi, dans son souci vital et cosmique même, de

1. *Ibid.*, p. 66.

retrouver. À chaque fois, la lecture met en œuvre sa multiple règle : retrouver l'art d'écrire en tant que travail sur soi de l'auteur, mais aussi travail du style et de la communication avec un lecteur, en se distinguant également des autres exercices singuliers qui ont ensemble et dans leurs différences jalonné une culture commune de la singularité. Par son œuvre propre comme par son influence singulière, par les médiations entre tant de différentes figures (parmi lesquelles Bergson depuis une citation donnée au baccalauréat, Jean Wahl, premier directeur de thèse, et bien d'autres), ainsi que par le parcours biographique qui s'entrecroise avec elles, notamment dans l'entretien inédit avec Arnold I. Davidson, Pierre Hadot apparaît alors, à tous égards, comme l'une des figures majeures de la philosophie contemporaine.

On reviendra cependant, pour finir, sur un dernier point, sur ce qu'il y a de commun entre « lire » et « vivre » ici, c'est-à-dire, finalement, cette expérience *relationnelle* que, dans les deux cas, le verbe *apprendre*, dans sa double portée d'épreuve et d'enseignement, peut bien permettre de résumer. On « apprend » à vivre, d'abord parce que la vie est épreuve ou expérience de soi, du monde, d'autrui, dans une série de ruptures qui sont autant de questions, ou même, d'abord, d'exclamations, et qui font, pour ainsi dire, « entrer » dans la philosophie. Cet apprentissage de la vie est ce qui conduit à apprendre la philosophie, qui en effet en part et y retourne. Au passage, ou dans le même mouvement, cet apprentissage devient un enseignement, cette relation *avec* le monde devient une relation *entre* les hommes. Sans doute l'était-elle déjà : il n'y a pas de relation au monde qui ne passe déjà par une relation entre les êtres, par une culture. Mais la rupture même de la relation au monde, dans l'épreuve diverse de la vie, oblige à une sorte de redoublement de la relation entre les hommes, qui passe par l'enseignement et par la culture, et qui définit la philosophie. Apprendre, en français, peut aller dans les deux sens de la relation : j'apprends de et j'apprends à quelqu'un. Apprendre à vivre, comme apprendre à lire, c'est apprendre que la vie est une relation à soi et à Tout, dans laquelle prend place (ou qui prend place dans) la relation entre les hommes, en visant à la libérer de tout ce qui la masque et la referme à elle-même, à soi et au monde. Ainsi l'enseignement de Pierre Hadot sur l'enseignement (chez « les anciens et les modernes », selon le titre de l'entretien inédit ici retranscrit), est bien d'abord pour son lecteur, indissociablement, une rencontre avec quelqu'un, avec la philosophie, et avec soi-même.

Entretien

L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes

Entretien entre Pierre HADOT et Arnold I. DAVIDSON
École normale supérieure, 1^{er} juin 2007

ARNOLD I. DAVIDSON

Je voudrais commencer par une citation qui restera implicitement présente tout au long de cet entretien, citation extraite de la *Citadelle intérieure* de Pierre Hadot :

Je déteste ces monographies¹ qui, au lieu de donner la parole à l'auteur et de rester près du texte, s'engagent dans des élucubrations obscures qui prétendent réaliser un décodage et révéler le non-dit du penseur, sans que le lecteur ait la moindre idée de ce que ce penseur a réellement « dit ». Une telle méthode permet malheureusement toutes les déformations, tous les gauchissements, tous les « coups de pouce ». Notre époque est captivante pour bien des raisons, mais, trop souvent, on pourrait la définir, au point de vue philosophique et littéraire, comme l'ère du contre-sens, sinon du calambour : n'importe quoi à propos de n'importe quoi² !

Je vais conduire cet entretien à partir de citations de Pierre Hadot, pour rendre doublement présente sa pensée. Pour ce qui est de l'enseignement antique et moderne de la philosophie, on peut commencer par une citation de Plutarque, très chère à Pierre Hadot et rapportée à plusieurs reprises par l'auteur dans ses textes :

1. C'est déjà une chose assez importante et significative, parce que j'ai relu presque tous les textes de Pierre Hadot, et il ne dit jamais « je déteste ».

2. Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure : introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 10.

La plupart des gens s'imaginent que la philosophie consiste à discuter du haut d'une chaire et à faire des cours sur des textes. Mais Socrate, lui, ne s'asseyait pas sur une chaire professorale. Il n'avait pas d'horaire fixe, mais c'est en vivant la vie de tous les jours qu'il a philosophé¹.

Dans un texte inédit², Pierre Hadot dit à propos des cours philosophiques de l'Antiquité :

Leur principale caractéristique consiste dans le fait que choisir telle ou telle école consiste à choisir un mode de vie. On peut comparer cela à la situation du moderne apprenti philosophe. Celui-ci ne devient pas philosophe en choisissant un mode de vie, il fait de la philosophie parce que cela fait partie du programme de terminale, et c'est un hasard s'il rencontre un professeur partisan de telle ou telle école philosophique. Au contraire, l'apprenti philosophe dans l'Antiquité cherche l'école philosophique qui lui convient.

Pierre Hadot a aussi cité à plusieurs reprises une remarque de Nietzsche, dans « Schopenhauer éducateur » :

On n'a jamais enseigné dans les universités l'unique méthode critique et la seule probante que l'on puisse appliquer à une philosophie, celle qui consiste à se demander si l'on peut vivre selon ses principes, on y enseigne seulement la critique des mots par les mots³.

Mais en même temps, Pierre Hadot a toujours souligné que l'Antiquité n'était pas non plus l'âge d'or :

Il ne faudrait pas penser que tout discours philosophique dans l'Antiquité était inspiré seulement par le souci d'apprendre à vivre une vie philosophique, puisque, d'un bout à l'autre de l'Antiquité, on peut constater une constante dénonciation, par les philosophes, des professeurs qui se contentent de briller par le discours sans vivre de manière philosophique. Cela suppose bien que la tendance à se contenter du discours existait déjà chez les philosophes antiques⁴.

Je voudrais donc poser la question des principales différences entre l'enseignement antique et moderne de la philosophie, et surtout le problème actuel de la possibilité pour nous, aujourd'hui, de pratiquer des exercices

1. Plutarque, *An seni res publica gerenda sit*, 26, 796 d.

2. Pierre Hadot, « Enseignement antique et enseignement moderne de la philosophie », inédit.

3. Friedrich Nietzsche, « Schopenhauer éducateur », in *Considérations intempestives*, trad. fr. Geneviève Bianquis, t. II, Paris, Aubier, 1966, p. 151.

4. Pierre Hadot, texte inédit cité.

spirituels. En effet, comme Pierre Hadot l'a bien montré, le contexte à la fois social et intellectuel est complètement différent.

PIERRE HADOT

Quelles étaient les caractéristiques de l'enseignement antique de la philosophie ? Il me semble, pour la philosophie antique, que l'essentiel a été défini par Platon, à propos de Pythagore¹ : la philosophie implique un certain mode de vie et une vie en communauté. Un exemple intéressant se trouve dans l'école épicurienne : les disciples vivent dans la maison du maître qui les dirige dans leur progrès moral, et l'enseignement théorique de la philosophie n'a de sens que s'il apporte la sérénité.

Mais il faut apporter des nuances et des précisions à cette définition. Tout d'abord, concernant la vie en commun. Selon Diogène Laërce², par exemple, Théophraste aurait eu deux mille élèves. Étaient-ils tous là en même temps ou venaient-ils de temps en temps ? Il est difficile de le dire. Mais, apparemment, il y avait quand même une masse d'élèves. À l'époque impériale, les élèves des nouvelles écoles (platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne) que Marc Aurèle avait fondées à Athènes, devaient être aussi assez nombreux. Il n'était donc pas question de vivre en communauté. Cette vie en communauté était réservée à un groupe de disciples fervents, les « familiers », les « amis », les « compagnons », comme ceux qui vivaient dans la maison d'Épicure, ou les disciples de Polémon le platonicien, qui avaient construit des huttes près de son jardin pour vivre près de lui³. Cette distinction entre disciples fervents et simples auditeurs existait aussi dans l'école de Plotin. On la faisait d'ailleurs remonter à l'école de Pythagore.

Il y avait donc, semble-t-il, deux motivations très différentes chez les élèves des cours de philosophie. Les uns entraient en philosophie, comme nous disons de quelqu'un qui veut se faire moine qu'il entre en religion. Ils choisissaient une école en fonction du mode de vie qu'elle proposait et se soumettaient à la direction de conscience du maître avec lequel ils

1. Platon, *République*, X, 600 b.

2. Diogène Laërce, V, 37.

3. Diogène Laërce, IV, 19.

étaient en relation étroite. Les autres entendaient les cours de philosophie pour perfectionner leur culture générale : c'était souvent de futurs administrateurs, de futurs hommes politiques. Certains de ces futurs hommes d'État, comme on peut l'observer grâce aux *Entretiens* d'Épictète et à la carrière de son disciple Arrien, commençaient par vivre auprès du maître une vie philosophique rigoureusement conforme aux principes de son enseignement, et l'on voit, dans les *Entretiens*, Épictète s'inquiéter de ce qu'ils vont devenir une fois engagés dans la vie publique. Loin d'oublier sa jeunesse philosophique, Arrien, qui devint proconsul et général, écrivit les *Entretiens*, et le *Manuel* qui devait aider à vivre en stoïcien.

Il faut également introduire des nuances concernant la notion de philosophie comme mode de vie. En effet, il a indiscutablement existé, dans l'Antiquité, des philosophes qui ne s'intéressaient qu'au discours philosophique. Le platonicien Polémon se moque de ceux qui veulent briller dans les argumentations syllogistiques et se contredisent dans la vie¹; Plutarque parle des gens qui croient que philosopher, c'est parler du haut d'une chaire et expliquer des textes²; Sénèque déplore que la *philosophia* (amour de la sagesse) soit devenue *philologia* (amour du discours)³. Le platonicien Plotin fait le même jeu de mots à propos du platonicien Longin qu'il traite de philologue⁴. C'est donc à l'intérieur des écoles qui, pourtant, proposaient un choix de vie, que cette réduction de la philosophie au discours s'effectue, tout simplement parce que les philosophes avaient alors, ont encore et auront toujours une tendance presque indéracinable à se satisfaire de discours bien construits qui provoquent l'admiration du public.

Mais il faut reconnaître que la préoccupation du mode de vie ne s'effaçait pas totalement chez les amoureux du beau discours et de la rhétorique. Apulée, au II^e siècle, critiquant d'ailleurs des pseudo-philosophes incultes et crasseux, qui prétendaient être des cyniques et qui n'avaient, dit-il, de philosophe que le manteau, Apulée, donc, définit la philosophie comme la discipline royale qui enseigne à bien parler et à bien vivre⁵. Il est en cela

1. Diogène Laërce, IV, 18.

2. Plutarque, *An seni res publica gerenda sit*, 26, 796 d.

3. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 108, 23.

4. Porphyre, *Vie de Plotin*, 24, 20.

5. Apulée, *Florides*, VII, 10.

l'héritier d'une tradition qui remonte à Isocrate, au IV^e siècle avant notre ère, laquelle allie le souci de l'art de vivre en s'acquittant notamment de ses devoirs religieux, politiques et moraux, à l'exigence du bien parler. Ce genre d'enseignement de la philosophie convenait aux auditeurs qui, nous l'avons dit, considéraient la philosophie comme une culture générale les préparant à leurs carrières politiques ou juridiques.

Si nous passons maintenant à l'époque moderne, une chose est sûre : la vie en communauté des maîtres et des disciples disparaît complètement. Comment expliquer ce changement ? Je ne développerai pas ici le rôle du christianisme. On pourrait dire seulement très brièvement qu'en un certain sens les ordres religieux avaient remplacé les écoles philosophiques en proposant vie en communauté et mode de vie. Mais je crois que le phénomène essentiel est celui de l'Université. C'est en effet au Moyen Âge, et plus exactement au XIII^e siècle, qu'apparaît le système universitaire. D'un point de vue institutionnel, il s'agit de corporations (*universitas* signifiant corporation), ayant une personnalité juridique reconnue par le roi et par le pape, et se composant de différentes facultés : faculté de Théologie évidemment, mais aussi faculté de Droit, faculté des Arts – cette dernière étant le lieu où l'on étudie la philosophie. Ce qui caractérise les universités depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, c'est qu'elles délivrent des grades universitaires, reconnus ou par l'Église ou par l'État. Au Moyen Âge, la plupart des étudiants s'efforcent d'accéder à ces grades universitaires, surtout à ceux délivrés par la faculté de Théologie, qui leur permettront d'obtenir des bénéfices ecclésiastiques très confortables. Dans les siècles suivants et jusqu'à nos jours, les grades universitaires permettent d'entrer dans différentes carrières, souvent de fonctionnaires. Les motivations de l'étudiant médiéval ou moderne sont donc très différentes de celle de l'étudiant antique. Pour ce dernier, il s'agissait de faire un choix de vie ou d'acquérir une culture générale, pour l'étudiant médiéval ou moderne, il s'agit de réussir des examens, dans un but lucratif. Ce système suppose un enseignement dépersonnalisé et très influencé par la perspective de l'examen.

Mais la conception antique de la philosophie comme mode de vie n'en reste pas moins toujours vivante, dès le Moyen Âge, chez des penseurs comme Aubry de Reims ou Boèce de Dacie, qui restent fidèles à l'idée aristotélicienne selon laquelle la contemplation peut faire le bonheur de

l'homme. À la Renaissance, Montaigne peut être considéré comme l'exemple-type de ce retour à l'idéal antique. À l'époque moderne, les grands penseurs, Descartes, Malebranche, Spinoza ont été extérieurs à l'Université. Les méditations cartésiennes sont de vrais exercices spirituels et Descartes lui-même peut être considéré comme un directeur de conscience, dans ses lettres à la princesse Elisabeth. Spinoza propose clairement un mode de vie philosophique dans son *Éthique*.

Au XVIII^e siècle, c'est aussi hors des universités qu'en Angleterre, en France, en Allemagne, se développe la philosophie des Lumières, l'*Aufklärung*, c'est-à-dire l'émancipation de la pensée par rapport aux autorités religieuses et politiques. On revient au modèle socratique du philosophe proche de tous et ramenant la philosophie des spéculations abstraites au souci des choses humaines qui incluent d'ailleurs, pour ces philosophes, les progrès scientifiques et techniques, et aussi et surtout les problèmes sociaux et politiques. « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire », s'exclame Diderot¹. Cette idée d'une philosophie populaire suppose que la philosophie réponde aux questions que les hommes se posent quant à leur propre vie. C'est dans cette perspective que Kant parle d'une philosophie « cosmique » ou « cosmopolite » qu'il oppose à la philosophie des écoles, scolaire ou scolastique, de ceux que Kant appelle les « artistes de la raison ». Pour Kant, la philosophie cosmique est celle qui intéresse tous les hommes, parce qu'elle pose précisément les questions sur la manière de vivre, sur le mode de vie, et qu'elle a pour idéal la figure du sage². Et pour lui, les anciens, Socrate, Épicure, Zénon, sont restés beaucoup plus près de l'idéal du philosophe que ne l'ont fait les modernes³. Finalement, pour Kant, le véritable intérêt de la raison est un intérêt pratique.

L'Université avait continué, depuis le Moyen Âge, sous une forme qui était inféodée à la fois à l'Église et à l'État, à enseigner une philosophie que l'on pourrait appeler la métaphysique classique, représentée au XVIII^e siècle par Wolff. Au début du XIX^e siècle, en Allemagne, probablement sous l'influence de la critique kantienne, on assiste à une rénovation, mais aussi à une sorte

1. Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, § 40.

2. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1980, p. 695.

3. Emmanuel Kant, *Vorlesungen über die philosophische Enzyklopädie*, in *Kant's gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p. 8.

d'épanouissement de l'Université, et aussi à toute une prolifération de traités sur l'organisation de l'Université, dont les auteurs furent notamment Hegel, Schelling, Fichte, Humboldt. Hegel oppose la philosophie antique, qui était une affaire privée, à la philosophie moderne, qui est une affaire d'État, parce qu'elle doit être enseignée dans l'Université, sous une forme systématique¹.

Il y a alors eu la réaction de Schopenhauer dans son pamphlet intitulé : *Contre la philosophie universitaire*. La philosophie comme amour de la sagesse ne peut pas faire l'objet d'un enseignement scolaire, à plus forte raison s'il est dispensé par des fonctionnaires. La philosophie n'est pas un métier. La philosophie universitaire est coupée de toute réalité. Nietzsche intitula l'un de ses essais : « Schopenhauer éducateur ». Et par ailleurs, il écrit à un de ses amis², quand il est professeur à Bâle, complètement découragé par l'enseignement universitaire, qu'il voudrait fonder une académie hellénique, dans laquelle il serait le maître et pourrait diriger ses disciples et leur indiquer aussi des modes de vie. À ce sujet je recommande le livre de Horst Hutter qui s'intitule *Shaping the Future*³ et qui montre l'existence d'exercices spirituels chez Nietzsche. Il y a tout un chapitre sur cette question de l'académie de Nietzsche. C'était le rêve de toute sa vie : avoir des disciples et vivre en communauté avec eux.

Au xx^e siècle, Bergson me paraît extrêmement important, parce qu'il conçoit la philosophie avant tout comme un acte, une décision, une attitude à l'égard du monde, et non comme un discours. Lotte lui avait fait des compliments à propos de son œuvre philosophique et Bergson lui avait répondu : « La philosophie ne mérite pas d'être louée comme une construction personnelle, mais c'est la résolution une fois prise de regarder naïvement en soi et autour de soi⁴. » Ce qui revient à dire que la philosophie n'est pas une œuvre littéraire dont on pourrait tirer gloire, mais un mode de vie qui

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999, p. 69.

2. Friedrich Nietzsche, Lettre à Rohde (15 décembre 1870), in Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe : kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, t. III, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003, p. 165-167.

3. Horst Hutter, *Shaping the Future : Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*, Lanham, Lexington Books, 2006.

4. Lettre du 26 août 1907, in Henri Bergson, *Mélanges*, éd. André Robinet, Paris, Puf, 1972, p. 735.

a sa valeur et, pourrait-on dire, sa récompense en lui-même. Je ne peux manquer de raconter, une fois de plus, la joie que j'ai éprouvée quand j'ai dû commenter ce texte au baccalauréat de 1939. Tout au long du xx^e siècle, la philosophie, universitaire ou non, qu'il s'agisse de Husserl ou de Heidegger, de Wittgenstein, de Jean Wahl, des existentialistes comme Merleau-Ponty ou Sartre, ou encore de Jankélévitch et de Lavelle, s'est présentée comme une activité existentielle, comme une transformation du rapport au monde, comme une expérience, comme un engagement politique.

Et alors, évidemment, on peut dire que la plupart des philosophes, au xx^e siècle, ont été de grands universitaires et de grands anti-universitaires.

ARNOLD I. DAVIDSON

C'est un peu paradoxal, parce que pratiquer les exercices spirituels dans le contexte de l'Université actuelle pourrait prêter à rire... Qu'est-ce que cela peut vouloir dire : pratiquer des exercices spirituels à l'intérieur de l'enseignement classique de la philosophie à l'Université? On peut étudier des textes, mais pratiquer des exercices spirituels, ce n'est pas du tout évident. Et en même temps (c'est du moins mon expérience personnelle quand j'enseigne à Chicago, à Pise, à Paris, etc.) vos textes, par exemple l'essai *Exercices spirituels*, ont un grand écho parmi tous les élèves qui me demandent : «J'ai bien compris qu'il y a une autre manière de faire de la philosophie, mais comment et où peut-on pratiquer les exercices spirituels? Comment peut-on trouver un lieu approprié à la pratique des exercices spirituels?» Et ils pensent tout de suite aux lieux de la religion, parce que cela, c'est plus évident et, parfois, peut-être, plus dangereux. C'est pourquoi le rapport qui a été indiqué, même aujourd'hui, entre la pratique des exercices spirituels dans le contexte de la philosophie et de la religion pose, encore une fois, la question du lieu actuel des exercices spirituels.

Peut-être peut-on penser à une chose que j'ai toujours trouvée absolument extraordinaire, c'est l'idée de la lecture comme exercice spirituel, parce qu'au moins, même dans le contexte universitaire, on peut lire des textes en tant que textes d'information ou en tant que textes de

formation. Je souhaiterais donc citer plusieurs textes, et notamment la fin de l'essai *Exercices spirituels*, où vous dites :

[...] nous passons notre vie à « lire », mais nous ne savons plus lire, c'est-à-dire nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler. C'est un exercice spirituel, un des plus difficiles : « Les gens, disait Goethe, ne savent pas ce que cela coûte de temps et d'effort pour apprendre à lire. Il m'a fallu quatre-vingts ans pour cela, et je ne suis même pas capable de dire si j'ai réussi¹. »

Dans l'Avant-propos de *La Citadelle intérieure*, parlant cette fois de la difficulté de lire le texte de Marc Aurèle, vous avez écrit :

Le sens général du livre, sa finalité, certaines de ses affirmations sont pour nous très difficiles à saisir. D'ailleurs cela n'est pas propre à Marc Aurèle. Pour toutes sortes de raisons, dont l'éloignement chronologique n'est pas la plus importante, notre compréhension des œuvres antiques est de plus en plus obscurcie. Pour y retrouver accès, il nous faudra pratiquer une sorte d'exercice spirituel, d'ascèse intellectuelle, afin de nous libérer d'un certain nombre de préjugés et de redécouvrir ce qui pour nous est presque une autre manière de penser².

Enfin, je voudrais citer un autre texte extrait de nos entretiens, qui parle encore une fois de l'interprétation, de la lecture et de l'étude d'un texte – et vous parlez surtout des textes de l'Antiquité, mais à mon avis ce ne sont pas seulement les textes antiques qui exigent ce type d'exercice spirituel – où vous écrivez :

Les savants qui ont le rare courage de reconnaître qu'ils se sont trompés dans tel cas particulier ou qui essayent de ne pas se laisser influencer par leurs propres préjugés, font un véritable exercice spirituel de détachement de soi-même. Disons que l'objectivité est une vertu, d'ailleurs très difficile à pratiquer. Il faut se défaire de la partialité du moi individuel et passionné pour se hausser à l'universalité du moi rationnel³.

Cela nous donne la possibilité de penser à l'exercice de la lecture d'un texte antique, et peut-être aussi de quelques textes modernes, comme de

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 73-74.

2. Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure...*, op. cit., p. 8.

3. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Le Livre de poche, 2003, « Biblio essais », p. 116.

vrais exercices spirituels. Je voulais donc poser la question générale à la fois du lieu, de la possibilité et des types d'exercices spirituels qui sont encore actuels. Et puis encore celle de l'idée de la lecture comme exercice spirituel, même dans le contexte universitaire : est-ce qu'on peut enseigner un texte, antique ou moderne, comme un texte qui exige un exercice spirituel ?

PIERRE HADOT

Je voudrais, tout d'abord, revenir brièvement sur cette expression d'« exercice spirituel », qui a prêté à beaucoup d'équivoques. Je l'avais choisie parce que je l'avais trouvée employée par Georges Friedmann, dans son livre *La Puissance et la sagesse* : « Chaque jour un exercice spirituel, seul ou avec d'autres ¹. » Et l'on ne pouvait soupçonner Friedmann d'être influencé par la Compagnie de Jésus et Ignace de Loyola. J'entendais par « exercice spirituel » une pratique susceptible de provoquer une transformation d'ordre existentiel et moral dans le sujet qui la pratique. Il m'apparaît maintenant qu'il faut distinguer deux types d'exercice. Le premier est un exercice ponctuel comme l'examen de conscience, qui se pratique tout au plus le matin ou le soir ; l'autre s'identifie avec le choix de vie philosophique, avec l'attitude et les dispositions intérieures philosophiques – par exemple, chez les stoïciens, l'attention à soi-même, qui, en principe, doit être constante. Dans l'Antiquité, les deux types d'exercice étaient pratiqués individuellement, soit dans les hasards de la vie quotidienne, soit dans l'intimité de chacun, qu'il s'agisse de l'examen de conscience, de la méditation (par exemple les *Pensées* de Marc Aurèle), de la concentration sur le moi, sur le moment présent, de l'attention à soi. Dans la salle de cours, le discours philosophique pouvait avoir valeur d'exercice spirituel, dans la mesure où il s'efforçait, par divers procédés, de produire une transformation chez les auditeurs. Arrien a dit de son maître Épictète que l'auditeur ne pouvait s'empêcher d'éprouver ce que son maître voulait qu'il éprouve ². Même le commentaire de textes

1. Georges Friedmann, *La Puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 359.

2. Lettre d'Arrien à Lucius Gellius, in Épictète, *Entretiens*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1943, p. 4.

pouvait avoir valeur d'exercice spirituel, aussi bien pour le maître que pour les disciples, comme l'a bien montré Ilsetraüt Hadot¹.

Pour le philosophe actuel, il est évident que c'est chez lui ou dans la vie courante qu'il peut éventuellement pratiquer des exercices spirituels. Apparemment l'enseignement universitaire, destiné à préparer aux examens, ne peut avoir de valeur psychagogique. Mais pourtant des philosophies comme celles de Bergson, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Lavelle, Wittgenstein, ne présentaient pas des systèmes abstraits qu'il suffirait d'apprendre, mais elles invitaient, chacune à sa manière, à une activité intérieure, à un travail de soi sur soi.

Mais c'est évidemment, comme vous l'avez laissé entendre, la lecture de textes, qui, dans l'enseignement, peut donner lieu à la pratique d'exercices spirituels. On pensera sans doute à des textes que l'on pourrait qualifier d'édifiants, par exemple le *Manuel d'Épictète*, et dont le commentaire peut amener à un progrès moral. Mais paradoxalement, je commencerai par ce que j'appellerai la « lecture scientifique » que je me suis efforcé de pratiquer aussi bien dans mes cours que dans mes livres. Ici, c'est plutôt celui qui enseigne qui doit pratiquer un exercice spirituel. Car pour faire un travail scientifique, il faut s'astreindre à l'objectivité, et l'objectivité ne peut être que le résultat d'un travail de soi sur soi. Pour le biologiste Jacques Monod, l'exigence scientifique d'objectivité suppose « un choix éthique » et non un « jugement de connaissance ». Il faut se libérer des préjugés et des considérations d'intérêt personnel. Cet exercice spirituel consiste à changer de point de vue, à abandonner le point de vue égoïste et utilitaire du moi de la vie courante, pour se hausser à un point de vue universel. C'est déjà ce que doivent faire les interlocuteurs dans le dialogue socratique et platonicien : se hausser au point de vue du *logos*, de la raison qui leur est commune, pour juger objectivement de la valeur de leurs arguments respectifs. C'est là le début de l'objectivité scientifique. Une métaphore peut illustrer cet exercice, celle du regard d'en haut, qui laisse entrevoir le passage du point de vue partial et partiel à un point de vue universel, le détachement et l'élévation qui permettent l'objectivité.

1. Voir l'introduction d'Ilsetraut Hadot dans Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, texte établi et traduit par I. Hadot, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. xc-c.

Certains penseurs ont douté de la possibilité d'une objectivité dans le domaine des sciences humaines et tout spécialement dans l'exégèse des textes. Nietzsche disait qu'un texte peut avoir toutes les significations possibles, qu'un texte n'a pas de signification fixe. Il a sur ce point fortement influencé le poète Stefan George et son cercle, qui, à leur tour, ont inspiré Hans-Georg Gadamer et sa conception de l'herméneutique, selon laquelle, finalement, un être historique ne peut être objectif. Vous avez cité, au début de cet entretien, des textes qui montrent que je suis très hostile à cette conception. Je ne peux ici me livrer à une réfutation détaillée. Il y a quarante ans déjà, un livre d'Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, que j'ai en vain essayé de faire traduire en français, a mis les choses au point en distinguant le sens voulu par l'auteur, que l'on peut découvrir par la lecture scientifique, et les significations diverses que l'on peut donner – je dis bien *donner* – à l'œuvre. La recherche du sens voulu par l'auteur exige cet effort d'objectivité et donc ce choix éthique dont je viens de parler.

Cette lecture scientifique est très importante, parce qu'elle permet de mettre à la portée du lecteur ou de l'auditeur contemporain des textes anciens ou modernes. Ces textes ont été écrits dans des mondes, des univers extrêmement différents du nôtre. Seule une lecture scientifique peut les replacer dans la perspective de la mentalité générale de l'époque, des traditions littéraires, des dogmes philosophiques qui exigent que l'on dise ceci ou cela. Sans commentaire, les textes ne seront pas compris du tout, ou bien seront mal compris ou provoqueront l'indignation, chez un lecteur ou un auditeur imbu de la mentalité contemporaine. C'est donc cette lecture scientifique, qui est elle-même un choix éthique, qui permet dans l'enseignement universitaire de lire des textes qui pourront avoir une valeur formatrice.

Il me reste à répondre à la question : quels types d'exercices spirituels sont encore actuels ? Je répondrai : tous, dans la mesure où on les actualise, où on les adapte à la mentalité contemporaine. Nous venons de voir l'exemple du regard d'en haut, qui correspond à la démarche de l'objectivité scientifique ou de l'indépendance du jugement, par exemple celle que s'efforçait d'atteindre Hubert Beuve-Méry dans ses chroniques du *Monde*, qui portaient un titre significatif : « le point de vue de Sirius ». Cette élévation à une perspective universelle, sinon cosmique, nous délivre de l'étroitesse

du point de vue individuel, égoïste et intéressé. Par ailleurs, je dirais qu'il ne faut pas avoir la hantise des exercices spirituels. Ils sont bons dans les circonstances où on en a besoin, pour retrouver la sérénité par exemple, ou pour prendre conscience du sérieux de la vie. À ce sujet, Marc Aurèle disait qu'il fallait vivre chaque moment comme s'il était le dernier, ceci en vue de remplir son devoir le plus consciencieusement possible. Pour ma part, je dirais que, de temps en temps, il faut essayer de vivre le moment présent comme s'il était le premier et le dernier : le premier, comme si l'on découvrait pour la première fois le jaillissement de l'existence et sa splendeur, le dernier afin de prendre conscience de sa valeur infinie.

ARNOLD I. DAVIDSON

Je vais poser une dernière question qui est tout à fait liée à ce que vous avez expliqué. Pendant nos entretiens effectivement, il y a eu un moment où nous avons parlé de l'exigence de l'objectivité et aussi de la possibilité de l'actualité, et vous avez beaucoup insisté en disant que « l'exigence d'objectivité ne doit jamais disparaître », parce qu'il y a toujours, bien évidemment, le risque de déformer le sens d'un texte philosophique si l'on ne le replace pas dans une perspective historique.

Cela, c'est pour le côté « objectivité en tant qu'exercice spirituel ». Mais en même temps, dans un autre texte que j'avais cité dans la préface du livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, vous avez écrit :

L'historien de la philosophie devra céder la place au philosophe, au philosophe qui doit toujours rester vivant dans l'historien de la philosophie. Cette tâche ultime consistera à se poser à soi-même, avec une lucidité accrue, la question décisive : « Qu'est-ce que philosopher ? »¹

Ces deux citations posent donc la question du rapport, dans votre œuvre et dans votre pensée, entre la pratique de l'histoire de la philosophie et votre vision particulière de la philosophie elle-même, parce que votre vision de la philosophie n'est pas une vision en l'air, elle est vraiment liée à l'exigence

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 14.

de comprendre les textes anciens. Quel a donc été le rapport entre votre activité scientifique comme historien philologue de la philosophie et la vision de la philosophie que vous avez développée ?

PIERRE HADOT

J'ai commencé à entrevoir très tôt ma représentation actuelle de la philosophie, tout d'abord sous l'influence de Bergson – j'ai parlé tout à l'heure du sujet du baccalauréat de 1939 – puis sous l'influence de l'existentialisme au moment où j'ai fait mes études universitaires de philosophie, déjà pendant la dernière guerre et surtout dans les années qui l'ont suivie. C'était l'époque de Heidegger, Sartre, Camus – avec qui j'ai brièvement correspondu à propos de son livre *L'Homme révolté* –, Merleau-Ponty, Jean Wahl. J'essayais, tant bien que mal, de concilier la philosophie thomiste, que les papes considéraient comme la doctrine officielle de l'Église, avec mon existentialisme. Lors de ma soutenance de doctorat de philosophie scolastique à l'Institut catholique de Paris, la leçon doctorale traditionnelle que je fis ce jour-là, vers 1950, était consacrée à la distinction entre l'essence et l'existence. J'avais choisi d'exposer cette doctrine thomiste précisément à cause de mon penchant pour l'existentialisme, et je l'illustrai en citant la célèbre extase du jardin de Bouville décrite dans la *Nausée* de Jean-Paul Sartre. Pour moi, la philosophie était avant tout expérience de l'être-au-monde, ce qui supposait, sans que je le formule explicitement, un travail de soi sur soi, une transformation de soi. Je pensais à écrire, sous la direction de Jean Wahl, une thèse sur les rapports entre Heidegger et Rilke, qui était alors mon poète favori, mais ce projet échoua. J'ai découvert récemment que le travail a finalement été fait en 1956 par Else Buddeberg, sous le titre : *Denken und Dichten des Seins, Heidegger, Rilke*¹.

À cette époque, je n'avais pratiquement aucun sens historique. Je suis devenu historien à la suite de ma rencontre avec le père jésuite Paul Henry. Il travaillait alors à une monumentale et définitive édition des *Ennéades*

1. Else Buddeberg, *Denken und Dichten des Seins, Heidegger, Rilke*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1956.

de Plotin. Mon intérêt pour la mystique m'avait amené à lire Plotin. Paul Henry avait écrit aussi un livre intitulé *Plotin et l'Occident*, dans lequel il avait repéré des citations littérales de Plotin chez divers auteurs latins. Son principe était que l'on ne pouvait être scientifiquement sûr de l'influence d'un auteur sur un autre que si l'on trouvait dans ce dernier des citations littérales de cet auteur. Il avait découvert une phrase de Plotin chez un théologien chrétien du iv^e siècle, Marius Victorinus, et me conseilla, avec enthousiasme, de prendre cet auteur comme sujet de thèse. Jean Wahl fut furieux de ma défection. Raymond Bayer, qui enseignait l'esthétique et qui ne connaissait rien à la question, avait accepté de diriger ma thèse. J'ai donc passé vingt ans de ma vie, de 1948 à 1968, date de soutenance de ma thèse, à étudier un auteur dans lequel je ne trouvais ni Plotin – mais peut-être son disciple Porphyre, ce qui pouvait expliquer la présence de la phrase de Plotin –, ni mystique. Pourtant je ne regrette pas ces vingt ans. Car, grâce à eux, j'ai appris ce qu'était la lecture scientifique des textes. Avec Paul Henry, nous avons commencé par réaliser l'édition critique. Je lisais les manuscrits, car j'avais suivi des cours de paléographie, et il fallait décider entre les différentes leçons. Je fis ensuite la traduction et le commentaire de ce texte extrêmement difficile, dont on déplorait déjà l'obscurité dans l'Antiquité, texte mystérieux dont on n'a pas encore percé le secret aujourd'hui, car des parallèles avec des textes gnostiques sont venus compliquer davantage le problème. Quoi qu'il en soit, j'ai ainsi été préparé à d'autres lectures, on peut dire plus importantes, celles de Plotin, de Marc Aurèle ou d'Épictète.

Je crois qu'il est bon que le philosophe ait bien conscience du fait que les textes anciens, et même modernes (je m'en suis aperçu pour les traductions françaises de Goethe et de Nietzsche), sont toujours problématiques et qu'il faut prendre beaucoup de temps pour les comprendre : il m'est arrivé de passer des journées entières pour comprendre le sens exact d'un mot grec de Plotin ou de Marc Aurèle. Et, en plus, on ne peut comprendre un texte sans le replacer dans le contexte d'une époque, qui a une certaine mentalité dominante, sans le replacer dans le contexte aussi de la tradition du genre littéraire dans laquelle il s'inscrit, et dans la perspective de l'intention de l'auteur et de la nature de l'auditoire auquel il s'adresse. Tout cela, je l'ai peu à peu découvert plus tard en travaillant sur d'autres auteurs, comme Plotin, Marc Aurèle ou Épictète. C'est aussi en essayant d'interpréter ces

auteurs que j'ai, peu à peu, pris la mesure de l'importance des exercices spirituels dans la philosophie antique. Mon attention avait été éveillée sur ce point par la lecture du livre de Paul Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*¹, et, à partir de 1964, par les travaux de ma femme sur la direction spirituelle dans l'Antiquité et chez Sénèque.

Il faut dire aussi que, pendant ces vingt ans, je n'ai pas travaillé que sur Victorinus. Dans les années 1959-1962, j'ai été très occupé avec Wittgenstein, qui posait le problème de la définition de la philosophie et qui m'amena, par son concept de « forme de vie », à parler du discours philosophique antique comme d'un exercice spirituel. En 1963, j'ai écrit *Plotin ou la simplicité du regard*, qui posait aussi finalement le problème de la définition de la philosophie.

Tout ce travail d'établissement et d'interprétation des textes philosophiques, quels qu'ils soient, est extrêmement important, tout simplement parce qu'il a pour but de conserver vivant le patrimoine de la philosophie et de le rendre accessible à nos contemporains. Mais de même que le philosophe ne doit pas se contenter de discourir, il ne doit pas non plus se contenter de lire. Et c'est alors que nous retrouvons la philosophie comme vie. Mais, aussi bien pour celui qui enseigne que pour celui qui écoute, ce passage à l'acte ne va pas de soi. Il faut une décision, un choix, une prise de résolution, pour transformer son mode de vie, non pas par le choix exclusif du style de vie d'une école, comme dans l'Antiquité, mais par le choix de telle ou telle attitude selon les circonstances. Il y a sur ce sujet un texte capital de Nietzsche :

[...] les résultats de toutes ces écoles et de toutes leurs expériences *nous* appartiennent et nous n'adopterions pas moins volontiers un secret stoïcien parce que nous nous en serions approprié d'autres, épicuriens².

Évidemment, il y a encore bien d'autres modèles antiques, modernes ou contemporains, mais ce qui compte, c'est de ne pas se contenter d'expliquer des textes, ou de les lire, mais d'y découvrir l'expérience humaine qu'ils impliquent et d'en tirer profit, comme dit Nietzsche, dans notre vie.

1. Paul Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, Kösel, 1954.

2. Friedrich Nietzsche, « Fragments posthumes » (été 1881-été 1882) : automne 1881, 15 [59], in Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. fr. Pierre Klossowski, t. V, Paris, Gallimard, 1982, p. 530.

Études

Rétroaction philosophique : Pierre Hadot, les anciens et les contemporains

Jean-François BALAUDÉ

J'esquisserai une lecture de la position de Pierre Hadot dans le champ philosophique contemporain à partir d'une perspective, sans doute limitée, qui est celle d'un antiquisant proche de ses travaux. Pour ce faire, je proposerai une interprétation de ce que sa lecture d'ensemble de l'histoire de la philosophie fait entendre dans le concert philosophique contemporain. La lecture qui est celle de Pierre Hadot vise clairement à produire une vraie rupture, non pas seulement du point de vue de la définition de la philosophie, mais aussi et plus fondamentalement du point de vue du positionnement face à la chose philosophique. Reste à expliquer comment cette rupture dans la compréhension et la pratique de la philosophie se produit, et quels effets en résultent.

ATOPIE ET INACTUALITÉ

Je parlerais de la position de Pierre Hadot, mais cela m'amène aussitôt à l'évoquer sous forme de paradoxe. *Mutatis mutandis*, il y a quelque chose d'atopique chez Pierre Hadot. Ce qui est atopique pour les Grecs n'a pas de lieu assignable, mais est aussi étrange, insolite. Dans ces deux sens, Pierre Hadot est atopique. Certes, comme tout penseur, il a subi un certain nombre d'influences, qu'il évoque notamment dans ses *Entretiens*, mais je ne crois pas pertinent de chercher à l'inscrire dans un lignage bien défini. Il n'est ni nietzschéen, ni bergsonien, ni phénoménologue, ni heideggérien,

ni existentialiste ni wittgensteinien, même s'il doit à tous ces auteurs et à tous ces courants, même s'il s'est intéressé très tôt dans le cours de sa formation intellectuelle à des auteurs contemporains comme Heidegger, Husserl ou Wittgenstein. Lire son travail à la recherche d'un lignage de ce genre serait à cet égard profondément trompeur. C'est en ce sens que je le disais atopique : tout d'abord parce qu'on ne peut pas le reconduire à l'un des courants philosophiques contemporains, pas plus qu'on ne peut le réduire au statut de penseur chrétien qui aurait pris ses distances avec le christianisme, ensuite parce qu'il nous parle aujourd'hui de stoïcisme et d'épicurisme, comme si nos possibilités de vie en dépendaient. Cela apparaît bien « étrange ».

Si l'on tenait en réalité à réinscrire Pierre Hadot dans une tradition philosophique, ce serait celle de l'histoire de la philosophie la plus rigoureuse, articulée à la philologie. Et de fait, c'est bien l'histoire de la philosophie qui apparaît ici comme le moteur de la réflexion : elle autorise la compréhension intime des philosophies fréquentées, parce qu'elle conduit à la fois à l'immersion dans ces philosophies et à leur mise en perspective. Toute philosophie s'inscrit dans une histoire, dans une ou des traditions, avec laquelle ou lesquelles il y a continuité et/ou rupture. L'histoire de la philosophie tente de maîtriser cela, et crée à la fois la plus grande proximité et la plus grande distance avec telle philosophie. Cela représente à cet égard une grande différence avec une démarche de philosophe qui revisite le passé et se l'approprie, sans toujours avoir conscience de ses préalables et de ses partis pris. Reste à user philosophiquement de l'histoire de la philosophie, ce qui n'est guère simple, si l'on admet que cette dernière tend à une certaine neutralité envers la philosophie qui est son objet d'étude. Bien sûr, il est une autre manière séduisante de pratiquer l'histoire de la philosophie, qui consiste à la soutenir d'une philosophie contemporaine de référence : le passé de la philosophie est alors interrogé de façon plus ou moins élégante à partir de nos intérêts propres, et cela donne lieu à des relectures quelquefois assez excitantes, mais également relativement éphémères, dans la mesure où elles se datent d'elles-mêmes.

L'originalité de Pierre Hadot est ici de dégager une nouvelle voie interprétative de la philosophie dans son devenir historique, à partir de sa pratique d'historien, du sein même du donné historique. Ni plate

reconstitution, ni projection, les lectures de Pierre Hadot tirent leur force de ce qu'elles proposent une interprétation renouvelée des textes philosophiques anciens qui fait surgir leurs enjeux à partir de la reconsidération des problématiques qui opéraient initialement dans les démarches des philosophes anciens, et donc à partir de la prise en compte des pratiques philosophiques, de la visée des écrits philosophiques, dialogues ou autres, et non de ce que nous aimerions y trouver.

Qu'une telle interprétation ne soit pas le fait d'une projection à partir de problématiques contemporaines, cela se signale par le décalage, à première vue, entre la philosophie telle qu'elle se pratique, et la philosophie telle que l'entend et la comprend Pierre Hadot, telle qu'il en retrouve l'inspiration première lorsqu'il parcourt l'ensemble des philosophies antiques. Cette interprétation peut être dite aussi inactuelle, et elle trouve là son crédit.

De façon assez fascinante, il est vrai, cette lecture de la philosophie et de son histoire croise le trajet de philosophes contemporains, et rencontre un intérêt public remarquable, par-delà le cercle des spécialistes. Cela incite à penser que la démarche de Pierre Hadot est dans une certaine correspondance avec la sensibilité contemporaine. Il suffit toutefois d'observer les réserves que suscite cette compréhension renouvelée de la philosophie de la part d'un certain nombre de philosophes professionnels pour se convaincre que Pierre Hadot est moins dans l'air du temps des idées qu'il ne répond à des attentes et des interrogations fondamentales, auxquels ses travaux contribuent à apporter quelques réponses. Le rapprochement avec Michel Foucault ne doit à cet égard pas nous tromper : ce n'est pas Hadot qui est allé en direction des recherches de Foucault, mais au contraire ce dernier qui a pensé trouver dans la thématique de la philosophie comme mode de vie une voie féconde pour penser le soi et ses modes de constitution¹.

Je parlais donc également d'inactualité à propos de Pierre Hadot : c'est une inactualité tranquille, qui ne s'affiche ni ne se dissimule, mais s'assume simplement, à l'écart des modes. Ainsi, je suppose que Pierre Hadot accepterait de dire que les anciens (Socrate, Platon, Épictète, Marc Aurèle, Plotin notamment)

1. Je ne veux évidemment pas suggérer que Foucault serait, lui, seulement dans l'air du temps, mais qu'il s'inscrit dans une constellation théorique très contemporaine, d'une manière qui n'est précisément pas celle de Pierre Hadot.

n'ont pas été moins importants à ses yeux que les contemporains, et qu'à tout prendre ils l'ont sans doute été davantage. Toutefois, reconnaître cela ne trahit pas une attitude de clôture de l'historien sur son domaine – bien au contraire, c'est parce que Pierre Hadot a constamment eu aussi une ouverture réelle sur la philosophie contemporaine, qu'il a pu faire ressortir à quel point la compréhension antique de la philosophie pouvait nous éclairer sur notre propre pratique de la philosophie, sur ce qu'elle est actuellement et sur ce qu'elle pourrait être. L'inactualité de cette lecture fait bien tout son prix philosophique, et lui donne au total sa grande pertinence, ni moderne, ni postmoderne, mais en somme « extra-moderne ».

RÉTROACTION

Mais il me faut pousser plus loin à présent l'analyse, afin de tâcher de cerner ce que j'ai désigné comme la *rétroaction philosophique*. Pour cela, je dois rappeler un ou deux points de l'itinéraire intellectuel de Pierre Hadot, qui me semblent avoir constitué sa chance, et finalement notre chance de lecteur et d'auditeur. En effet, Pierre Hadot a reçu une éducation catholique complète et très poussée, qui l'a conduit successivement au Petit et au Grand séminaire, où il a étudié la philosophie thomiste. Grâce à cela, il a véritablement *assimilé*, au sens le plus concret du terme tel que Nietzsche l'entend, rien moins que l'histoire de la pensée occidentale. Ce point me semble capital. Le christianisme n'a d'abord pas été pour lui, comme c'est sans doute le cas pour nombre d'entre nous, un moment de l'histoire de notre culture, en un sens toujours présent, mais aux effets relativement estompés, et considéré désormais de façon plus ou moins extérieure. Il est passé *volens nolens* par un moment religieux, par un âge de sa vie où l'existence prenait sens, trouvait son fondement dans la religion catholique. Et c'est parce que les choses lui sont apparues ainsi, qu'il les a vécues ainsi, au moins un temps, qu'il lui a été possible de reprendre à nouveaux frais la question même de la philosophie.

Comment ce pas de côté a-t-il été possible ? Hadot rappelle dans ses *Entretiens* son intérêt précoce pour la philosophie, qui semble parallèle à

la religion sans se recouper exactement avec elle ; il lie cet intérêt à des expériences spirituelles, en particulier ce qu'il a appelé le « sentiment océanique » – à la suite de Romain Rolland –, expériences qui confinent au domaine large de la mystique, pour le dire schématiquement. Il me semble ainsi que Pierre Hadot a été amené par sa formation, voire un peu contraint, à identifier l'exigence philosophique à l'exigence catholique, et la vie parfaite à la vie catholique, la vie en Jésus-Christ. Or, ses intérêts intellectuels et ses expériences naturelles lui ont fait prendre conscience, et de plus en plus nettement au fur et à mesure de son avancée dans ses études philosophiques, que le christianisme avait pris en charge la philosophie et la visée d'une vie parfaite, et qu'il en avait puissamment infléchi le sens.

Trois conditions, me semble-t-il, devaient ainsi être réunies, pour une relecture critique et rétroactive de l'histoire de la philosophie. Il fallait d'abord « habiter » le catholicisme, pour en comprendre intimement la structure (l'articulation foi-raison, théologie-philosophie, etc.) ; il fallait ensuite disposer d'un questionnement philosophique indépendant, tout à la fois ouvert à son temps, et adossé à un rapport en somme non médiat à la nature ; il fallait enfin une pratique rigoureuse d'historien, d'historien de la philosophie, d'historien de la culture et des institutions, pour parvenir à proposer cette relecture de l'histoire de la philosophie, qui modifie radicalement la perspective habituelle dont nous avons tous hérité. Ainsi, c'est en « héritier parfait », pour reprendre et détourner une autre formule de Nietzsche, que Pierre Hadot s'est affranchi, et a affranchi ses lecteurs, de cette véritable torsion chrétienne de la philosophie, pensée comme discipline théorique, purement spéculative.

Le moteur de l'interprétation consiste, on le sait, dans une ressaisie du rapport précis entre *logos* et forme de vie, et de leur interaction. La recherche du meilleur mode de vie induit la mise en œuvre d'une recherche, d'une enquête sur ce qui est et ce que nous sommes, pour faire de nos vies les vies les plus accomplies, c'est-à-dire les plus conformes à ce qui est, en accord avec ce qui est.

Il n'y a là rien d'antispéculatif, mais il résulte *in fine* de cette ressaisie de l'enracinement pratique de la philosophie une certaine subordination de la *theôria* à la *praxis*, ou peut-être plus exactement une compréhension de la *theôria* comme *praxis* – on pourrait mieux encore parler d'une *theôria*

innervant la *praxis*, ou encore d'une *praxis* théorétisée. L'activité philosophique vise la transformation de soi et des autres par le biais de l'exercice de la pensée, induisant toutes sortes d'exercices spirituels qui mettent également en jeu le corps.

En ressaisissant en toute clarté cette destination première de la philosophie telle que l'Antiquité l'a mise en œuvre, Pierre Hadot pouvait dès lors mettre en évidence l'infléchissement progressif mais de plus en plus profond que le christianisme allait faire subir à la philosophie. Se présentant d'abord comme la vraie philosophie, la doctrine chrétienne tendait à s'imposer comme l'exclusive dépositaire de la voie du bien, autorisant le rejet radical, avec parfois quelques conciliations, de la philosophie païenne. En ce sens, la philosophie ne se fondant pas sur la Révélation se trouvait *ipso facto* écartée. Mais dans un second temps, au cours de la période médiévale, la philosophie est devenue l'assistante de la théologie, retrouvant ainsi une place légitime mais une place seconde (celle même de la raison naturelle).

La reconstruction du processus de christianisation de la philosophie fait apparaître en pleine lumière le fait que la philosophie se comprenant comme *theôria* est l'effet d'un processus historique global, qui a exercé une contrainte extérieure sur la discipline, laquelle se comprenait et se pratiquait initialement de façon tout autre : comme discipline de vie, recherche d'un art de vivre éclairé par la *theôria*. Par ce mouvement rétrospectif, il devient ainsi clair que la vocation première et fondamentale de la philosophie n'est pas celle que le christianisme lui a imposée.

Mais il devient également clair que l'histoire moderne et contemporaine de la philosophie s'inscrit toujours de façon dominante dans la suite de cet infléchissement historique, et l'on pourrait soutenir la thèse provocante que bien des courants philosophiques contemporains sont les ultimes avatars de cet infléchissement, lorsqu'ils persistent à voir dans la philosophie une discipline d'abord spéculative, qu'elle se veuille spéculative à nouveaux frais, ou qu'elle spéculer sur l'agonie du spéculatif. Certes, il convient de ne pas trop schématiser, et le fait est que de nombreux courants contemporains ont eu le souci de penser la vie, de se colleter avec elle, de la transformer. Mais on peut ajouter que c'est à partir du concept et dans l'horizon du concept. C'est ce qui explique qu'un certain nombre de philosophes contemporains

aient pu alimenter la réflexion de Pierre Hadot sur la philosophie comme pratique, mais que cela soit resté de l'ordre de la rencontre ponctuelle.

Plus largement, l'on ne doit pas perdre de vue non plus un plan auquel Hadot accorde beaucoup d'importance, qui est celui du cadre social de la pratique de la philosophie. Le fait est que la philosophie, en s'institutionnalisant, en se fonctionnalisant, s'est condamnée à n'être qu'une discipline de savoir, et que les philosophes dont c'est aujourd'hui la raison sociale sont d'abord identifiés par une certaine compétence dans des domaines philosophiques donnés. On peut ainsi aujourd'hui imaginer qu'un philosophe, professionnellement reconnu comme tel, soit par ailleurs menteur, vaniteux, lâche, plagiaire ou que sais-je encore : un état de fait inconcevable dans l'Antiquité.

Voilà alors en quoi la lecture philosophique de l'histoire de la philosophie que propose Hadot présente un remarquable, puissant et profond effet de rétroaction : c'est qu'en nous confrontant à la pratique antique de la philosophie, il fait surgir un certain impensé des philosophies spéculatives (l'évacuation de la *praxis* et de la transformation de soi, ou son objectivation), et oblige aussi bien chacun d'entre nous à s'interroger sur ce qu'il fait quand il prétend philosopher, ou agir au titre de la philosophie. S'agit-il seulement d'écrire un article, un livre, ou de donner un cours ? Ou bien une forme de cohérence globale ne serait-elle pas à rechercher, entre ce que l'on pense et ce que l'on fait, entre ce que l'on pense spéculativement et ce que l'on ressent ? À partir de là, on peut ajouter qu'il n'est plus nécessaire d'être professeur de philosophie pour philosopher (bien que ce ne soit pas, je l'espère du moins, exclusif !). Le retour sur le passé de la philosophie, tel que l'effectue Pierre Hadot, conduit ainsi à modifier rétroactivement notre rapport contemporain à la philosophie.

Surgit alors le risque d'un malentendu, auquel s'est heurté Pierre Hadot lui-même et auquel je voudrais parer à mon tour. L'on pourrait se dire que tout cela revient à défendre une compréhension faible de la philosophie, une compréhension qui la réduit à n'être qu'un art de vivre, qui emprunte un certain nombre de recettes aux philosophies antiques, et s'accommode d'un certain éclectisme qui trahirait l'ambition de savoir, laquelle est néanmoins également présente dans toute démarche philosophique authentique. Si

philosopher ne consiste pas d'abord à créer des concepts, philosopher *comporte aussi cette dimension*.

Il me semble que Pierre Hadot n'est jamais allé contre cette idée. Bien mieux, il a lui-même donné quelques clés pour comprendre notamment comment la philosophie avançait au moyen d'une logique féconde du débat, de l'exégèse, et finalement du contresens créateur. Il a, mieux que quiconque, maîtrisé et reconstitué la logique conceptuelle à l'œuvre dans les écrits de Marc Aurèle ou Plotin, montrant comment elles appuyaient la démarche de vie philosophique. De ce point de vue, nul plus que lui n'est à même d'accorder que la philosophie vit aussi de son mouvement théorique propre. Mais le point essentiel est le suivant, que j'ai énoncé et auquel je reviens maintenant : la vie des idées trouve sa raison et son fondement dans l'expérience du réel, dans l'ouverture au monde et aux autres, considérée non comme un complément ou un à côté, mais comme le *foyer même* de tout investissement philosophique.

Et c'est cela qui permet de faire le départ entre une philosophie sans réel enjeu existentiel, car elle n'ambitionne que de créer des concepts, et une philosophie s'efforçant à l'autonomie, au sens où elle se veut expérience totale, de vie et de pensée. C'est ainsi que l'on peut comprendre ce phénomène remarquable bien souligné par Pierre Hadot, consistant dans la résurgence périodique, peut-être déjà à l'époque médiévale, mais ensuite régulièrement à la Renaissance, et du ^{xvii} au ^{xx} siècle, d'une compréhension de la philosophie comme discipline vécue, impliquant une démarche de transformation intérieure totale du sujet philosophant. Et ce sont Montaigne, Descartes, Pascal, Kant, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Thoreau, Wittgenstein, Merleau-Ponty entre autres, qui constituent autant de phares dans la modernité.

Par le pas en arrière historique que nous invite à faire Pierre Hadot, nous prenons conscience du cadre dans lequel la tradition philosophique s'est développée, car il nous fait découvrir aussi le hors-cadre, sur le fond duquel la *theôria* a été découpée. En redécouvrant le cadre et le hors-cadre, nous sommes à même de reprendre la question de la visée fondamentale du philosophe et de ses conditions ; nous sommes par là aussi conduits à réexaminer totalement la question de notre rapport à la vie et à la vérité. En effet, le bien, le juste, ne sont pas fondamentalement ce dont il faut

rendre raison mais ce qu'il s'agit de mettre en œuvre, et la vérité se situe quelque part dans cette mise en œuvre raisonnée et réfléchie.

On le conçoit aisément, il y a évidemment une grande différence entre une réflexion accompagnant une démarche de transformation intérieure, et une réflexion supposée valoir par elle-même et pour elle-même. Or, pour terminer, la question est de savoir s'il appartient encore à la philosophie de prendre en charge cette recherche d'une transformation de soi, et comment.

Le fait est que Pierre Hadot a, d'un bout à l'autre de son itinéraire, parié en faveur de la philosophie, à la différence de Michel Foucault pour qui le travail sur soi, cette subjectivation s'accomplissant dans l'esthétique de l'existence, n'est pas – ou plus – spécifiquement philosophique. Des philosophies antiques, Foucault retient des techniques de soi (souci de soi, liberté de parole) qui sont extrapolables pour penser des formes de vie en résistance, mais elles ne sont plus spécifiquement philosophiques, parce que la philosophie est devenue tout autre chose. On pourrait juger cette différence (cadre philosophique maintenu ou non) quelque peu secondaire, mais je pense qu'elle rejoint les critiques de Pierre Hadot à l'endroit de l'esthétique de l'existence, et plus largement pose la question du contenu de la forme à donner à sa vie, et des modalités de ce « donner forme ». Pensant la subjectivation comme un pouvoir dans un réseau de pouvoirs et de contre-pouvoirs, Foucault ne pouvait que prôner l'invention, dans une exploration des singularités.

Or, si cette problématique semble étrangère à Pierre Hadot, elle a sans doute été rendue possible par lui, du moins en partie, et la question qu'elle fait surgir est bien réelle, si l'on veut penser jusqu'au bout cet effet de rétroaction produit par la lecture qu'il a donnée de la philosophie dans son mouvement historique. Comme il n'est pas question de lancer un programme de restauration de la philosophie telle qu'elle se pratiquait il y a plus de 2000 ans, la rétrospection et la rétroaction qui s'ensuit ont un autre rôle, que Pierre Hadot a commencé à cerner : celui de nous aider à construire nos vies, avec une exigence de cohérence, donc d'universalisation de sa conduite, un désir maîtrisé de plaisir et de bonheur dans le souci maintenu d'un accord avec les autres et le monde. Cela étant, par-delà cette exigence et ce désir, comment effectivement combler notre existence

aujourd'hui? Comment satisfaire notre besoin d'accorder action et pensée, sur quel fondement asseoir ce désir d'accomplissement?

Il n'y a pas de réponse simple à ces questions. Hadot en a certes esquissé quelques-unes, en évoquant l'usage libre que nous pouvions faire de l'épicurisme, du stoïcisme ou du platonisme (pris comme des types de postures fondamentales face au monde), mais ce ne sont pas des réponses figées et définitives. Des prolongements sont à donner et, dans une certaine mesure, à inventer, comme l'envisageait Foucault. Une telle tâche revient à chacun, dès lors qu'aucun dogme ne peut imposer sa règle.

L'important, cela étant, est peut-être moins la réponse que la question, et c'est pourquoi la rétroaction philosophique nous maintient dans l'horizon de la philosophie, comprise d'abord et avant tout comme posture réflexive vis-à-vis de soi, des autres et du monde.

Aussi me plairait-il, pour finir, d'esquisser un rapprochement avec l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty, chez lequel se laissent entendre des échos, ou plutôt des anticipations, de la compréhension de la philosophie que développe Pierre Hadot. Avec sa sensibilité philosophique exceptionnelle, Merleau-Ponty a lui-même compris la philosophie comme destinée à se réaliser en vie philosophique; il nous a également fait saisir que la philosophie était tout entière dans la visée de vérité, et qu'en un sens nous ne pouvions nous extraire de cette ambiguïté positive qui traverse nos vies et nos pensées. En cela, la vie philosophique aujourd'hui n'est rien de figé ni de fixé, mais quelque chose qui perpétuellement s'invente et s'expérimente, à l'épreuve de ce qui devient, et qui reste une exigence permanente.

La rétroaction philosophique produite par Pierre Hadot est ambiguë au sens positif que donne au concept Merleau-Ponty; ambiguë parce qu'elle nous ramène loin dans notre passé, mais nous projette simultanément dans notre présent et notre futur, parce qu'elle nous indique ce que la philosophie devrait être, sans nous donner toutes les clés, mais en nous incitant à chercher, à nous chercher – tels les philosophes du passé – nous-mêmes.

«Je me suis cherché moi-même», disait Héraclite (B 101 DK).

Le moi ineffaçable : exercices spirituels et philosophie moderne

Barbara CARNEVALI

Pierre Hadot a élaboré son interprétation de la philosophie antique en réaction à une certaine conception du rapport entre théorie et pratique dominante dans la philosophie moderne. C'est justement le sentiment d'être confronté à un genre littéraire de nature et de finalité très différentes qui a poussé le spécialiste de l'Antiquité tardive à s'interroger sur la spécificité de son objet d'étude, en aboutissant à la définition de cette forme particulière de la réflexion philosophique qu'il a baptisée « exercice spirituel ». De prime abord, donc, le rapport entre Antiquité et modernité se présente sous la forme de l'opposition. Hadot précise que la transition entre les deux modèles métaphilosophiques s'est opérée dans la scolastique médiévale. Cette dernière a irréparablement marqué le divorce entre manière de vie et philosophie en assignant à la religion chrétienne le rôle de seul légitime *modus vivendi* et à la philosophie celui d'*ancilla theologiae*, vouée à la spéculation abstraite. Cette division des tâches s'est ensuite transmise à l'âge moderne et a conservé sa validité même après l'émancipation du discours philosophique de la théologie. L'idée de philosophie qui triomphe dans la modernité, et qui inspire nos institutions pédagogiques et la discipline académique, est celle d'un *discours théorique*, un système de connaissances logiquement cohérent et argumenté, mais autonome et indépendant des exigences concrètes de la vie.

Dans la perspective de Pierre Hadot, toutefois, le rapport entre Antiquité et modernité ne se réduit pas à l'exclusion réciproque. Bien que sous une forme cachée et minoritaire, la tradition antique a survécu jusqu'à aujourd'hui et son enseignement est encore reconnaissable chez des

penseurs qui ont refusé le modèle dominant de philosophie. Les auteurs modernes les plus cités par Pierre Hadot sont Montaigne, Kierkegaard, Nietzsche, Thoreau et Wittgenstein ; mais à sa liste de dissidents on pourrait ajouter des humanistes comme Pétrarque et Erasme – ce que propose le spécialiste de la Renaissance Juliusz Domański¹ – mais aussi d'autres figures de penseurs anti-académiques et anticonformistes, tels que Rousseau, Sartre, Foucault.

C'est à cette lignée alternative de la philosophie moderne que sera consacrée mon intervention. Je me concentrerai notamment sur la figure de Rousseau, qui me semble particulièrement significative pour comprendre la persistance de l'héritage antique à l'âge classique, aussi bien que les nouveaux enjeux que la modernité a posés concernant l'idée de la philosophie comme manière de vivre. La façon dont Rousseau a réinterprété et essayé d'incarner dans sa vie philosophique l'idéal de la sagesse antique nous permettra de faire apparaître une rupture décisive concernant le rôle de l'individualité dans la morale, rupture qui transforme radicalement ce que, selon Hadot, la philosophie antique a de plus propre : le rôle de l'exercice spirituel. Nous pouvons pressentir la puissance de cette transformation dans la distance qui sépare deux genres littéraires souvent comparés en raison de leur nature autoréflexive et du fait qu'ils s'expriment tous deux à la première personne : les *hypomnēmata* et l'autobiographie. La différence entre ces genres littéraires correspond, sur le plan des conceptions éthiques, à la différence entre le travail moral du sage ancien, qui essaie de transcender son moi dans la perspective de l'universalité cosmique, et l'égotisme de l'écrivain moderne, convaincu de l'importance et de l'intérêt de son existence individuelle, et très souvent imbibé de narcissisme et d'exhibitionnisme.

1. Juliusz Domański, *La Philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, éd. du Cerf, 1996, avec une préface de Pierre Hadot.

MONTAIGNE : L'HÉRITAGE DE L'ANTIQUITÉ ET L'ÉCRITURE DE SOI

Mais avant d'aborder Rousseau, je voudrais consacrer quelques considérations à Montaigne, dont la position philosophique offre un premier et important aperçu de la question qui sera au cœur de mon analyse. Comme Pierre Hadot l'a souvent remarqué lui-même, les *Essais* sont l'œuvre moderne la plus proche de sa conception de la philosophie antique. À la base de cette proximité se trouve une profonde affinité d'esprit, une intuition originale du monde et de l'essence de la vie humaine qu'il décrit d'une manière qui rappelle le fameux éloge de Montaigne fait par Nietzsche dans « Schopenhauer éducateur » : « En vérité, du fait qu'un tel homme a écrit, le plaisir de vivre sur cette terre en a été augmenté¹. » Dans cet amour pour la vie, toujours d'après Nietzsche, Hadot nous invite à reconnaître l'héritage du socratism, dont l'interprétation donnée par les *Essais* est un portrait parfait de son idée de la philosophie comme manière de vivre : Socrate y apparaît comme le sage aimant la condition humaine dans toutes ses formes, les plus élevées et les plus humbles, le sage qui supporte avec autant de grâce la condamnation à mort que les caprices de sa femme, qui est prêt à faire la guerre pour défendre son pays ou à s'abandonner à ses extases contemplatives au milieu d'une foule, mais aussi à danser ou à jouer avec des enfants². Montaigne partage la même attitude à l'égard de la vie humaine : il l'étudie avec curiosité et intérêt dans toutes ses manifestations, et, tout en reconnaissant ses limites et ses faiblesses, il apprend à l'accepter avec joie. C'est ainsi que sa recherche de sagesse devient un art de l'existence : Hadot a adopté la devise de Montaigne sur le « métier de vivre », et dans l'épigraphe de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* il a placé le passage fameux : « Je n'ay rien faict d'aujourd'huy. – Quoy ? Avez-vous pas vescu ? C'est non seulement la fondamentale mais la plus illustre de vos occupations³. »

1. Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes : considérations inactuelles III et IV, Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth...*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. fr. Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim *et al.*, Paris, Gallimard, 1992, p. 27.

2. *Essais*, I, 26 ; III, 5, 12, 13.

3. *Essais*, III, 13.

Mais la présence de la philosophie antique dans les *Essais* ne se limite pas à cette inspiration généralement socratique ; elle se concrétise aussi dans la fréquentation assidue des auteurs classiques, qui inspirent presque chaque méditation de Montaigne, et qui reviennent dans les innombrables citations, allusions et anecdotes tissant ses pages. Parmi les sources les plus riches on trouve les philosophies hellénistiques, dans lesquelles Montaigne puise d'une manière tellement proche de l'exercice spirituel qu'il serait même possible de donner cette signification au mot *essai* – qui renvoie, comme on le sait, aux idées de tentative et d'effort. L'exercice de Montaigne consiste dans la méditation répétée des dogmes du stoïcisme, de l'épicurisme et du scepticisme – il n'est pas important d'ouvrir ici la question épineuse de la dette spécifique envers ces différentes traditions – dans le but d'instiller dans le moi une connaissance plus approfondie de la nature véritable des choses. Cette connaissance, à son tour, est la condition théorétique indispensable de la sagesse pratique, parce que ce n'est qu'en reconnaissant et en acceptant sa véritable place dans l'ordre du Tout que le sujet peut apprendre à transformer ses attitudes individuelles – pensées, passions, habitudes – et à se façonner dans la perspective de la vérité et du bonheur. La proximité entre la méditation de Montaigne et la tradition étudiée par Hadot est évidente, entre autres dans l'essai *Que philosopher c'est apprendre à mourir* :

Il est incertain où la mort nous attende, attendons la par tout. La premeditation de la mort est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celuy qui a bien comprins que la privation de la vie n'est pas mal¹.

Et pourtant, c'est justement au beau milieu de ces considérations imprégnées de l'enseignement d'Epicure et d'Epictète, qu'émerge chez Montaigne un élément tout à fait inédit pour les antiques : la voix d'un moi individuel, qui réclame de l'attention pour sa singularité particulière, empirique et contingente. Cette voix privée use de la méditation morale sur le thème de la mort pour nous raconter avec complaisance les circonstances précises de sa naissance :

1. Montaigne, *Les Essais*, éd. Pierre Villey et Verdun Louis Saulnier, Paris, Puf, 1999, vol. I, p. 87 : I, 20.

Je nasquis entre onze heures et midi, le dernier jour de Febvrier mil cinq cens trente trois, comme nous contons à cette heure, commençant l'an en Janvier. Il n'y a justement que quinze jours que j'ay franchi 39 ans, il m'en faut pour le moins encore autant : cependant s'empescher du pensement de chose si esloignée, ce seroit folie¹.

C'est simplement un échantillon du tropisme que j'appellerai « autobiographique », en comprenant l'autobiographie moins comme un récit historique de nature romanesque que comme un discours consacré à sa propre vie, dans sa contingence empirique. Montaigne justifie l'importance et l'intérêt de cette forme de discours par un souci philosophique de vérité, car il n'y a d'accès possible à la connaissance de l'homme que par la connaissance de soi-même. Cependant, il est tout à fait conscient de la nouveauté et des risques de son entreprise, qui rompt avec les conventions rhétoriques et morales de son temps : « La coustume a faict le parler de soy vicieux, et le prohibe obstinément en hayne de la ventance qui semble tousjours estre attachée aux propres tesmoignages². » Il ajoute néanmoins : « Il faut passer par dessus ces regles populaires de la civilité en faveur de la verité et de la liberté. J'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy [...] »³.

Il est important de rappeler que les conventions rhétoriques dominantes à l'époque de Montaigne étaient fondées sur l'autorité et l'exemple des anciens (Aristote, Cicéron et Plutarque, entre autres) et présupposaient à leur tour une assomption morale généralement partagée : tout discours sur soi est une forme de vantardise, une exaltation orgueilleuse et illégitime du moi individuel, qui ne mérite en tant que tel aucun intérêt, aucune considération particulière. La morale chrétienne, par l'autorité d'Augustin, a appelé ce penchant à l'autoglorification « amor sui » (« amour-propre », selon la tradition augustinienne qui a influencé en profondeur la culture française moderne), et lui a attribué le rôle du péché originel de la conscience. Mais la condamnation chrétienne ne fait que reproduire sous une nouvelle forme religieuse l'interdiction de la morale antique. La réaction presque unanimement scandalisée des premiers lecteurs des

1. *Ibid.*, p. 84.

2. *Ibid.*, vol. II, p. 378 : II, 6.

3. *Ibid.*, vol. III, p. 942 : III, 8.

Essais suffirait à le prouver : y convergent le blâme d'un humaniste comme Scaliger et celui d'un augustinien comme Pascal. À ce dernier on doit notamment la formule tranchante : « Le sot projet qu'il [Montaigne] a eu de se peindre¹ ».

Certes, on pourrait répliquer que même des auteurs antiques comme Sénèque ou Marc Aurèle ont parlé et écrit sur eux-mêmes. Mais comme Hadot l'a toujours précisé, notamment à propos des rapprochements entre sa notion d'exercice spirituel et la notion de « culture de soi » de Michel Foucault, pour la philosophie antique le discours à la première personne est seulement un outil, le vecteur d'un processus d'universalisation. La vraie finalité de l'exercice spirituel est de transcender la composante la plus particulière, et donc la plus insignifiante du moi, pour lui permettre de retrouver sa vocation universelle en convergeant vers le principe rationnel, la norme qui régit la nature. Il s'agit, pour le philosophe, d'abandonner sa vision égoïste, relative et partielle de la réalité, pour se hausser et voir les choses du point de vue de Dieu, de la raison, du Tout. Or, le geste autobiographique inauguré par Montaigne se fonde justement sur la légitimation et l'affirmation de cette composante particulière et insignifiante du moi qui constituait la cible de l'exercice moral des anciens. Bien que Montaigne soit sincère dans son souci de vérité et que les intentions de son geste ne soient pas forcément narcissiques et vantardes, l'amour-propre pénètre dans son discours, ouvrant un champ nouveau à la psychologie et à la morale modernes. Il est donc temps de passer à Rousseau.

ROUSSEAU : L'EXPLOSION DE L'INDIVIDUALITÉ

Avec Rousseau, cette partie singulière du moi dont nous avons discerné l'émergence chez Montaigne s'affirme ouvertement. Le cas est encore plus intéressant dans la perspective de notre réflexion sur le rapport entre Antiquité et modernité, car au maximum de renvois explicites à la tradition antique correspond, chez Rousseau, le minimum de familiarité authentique

1. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Garnier, 1961, n° 62.

avec la pratique de l'exercice spirituel. À la différence de Montaigne, qui refuse toute posture exemplaire en se limitant à puiser dans le socratisme son amour pour la vie, Rousseau joue intentionnellement le rôle du sage et s'identifie publiquement aux modèles anciens. Son effort pour atteindre une cohérence morale convergeant avec la normativité universelle de la nature se heurte pourtant à la résistance d'une force opposée, dans laquelle s'exprime justement cet amour-propre que la tradition antique s'efforçait d'effacer.

Considérons d'abord le premier aspect : la façon dont Rousseau hérite de la tradition antique. Née sous la forme d'une dénonciation morale – la critique de la civilisation formulée dans le *Discours sur les sciences et les arts* – la pensée rousseauiste s'est toujours proposée moins comme un système de connaissances que comme un *éthos* vécu, une attitude existentielle opposée contre la société et la culture de son temps. Ce n'est pas un hasard si, quelques mois après avoir triomphé au prix de l'Académie de Dijon, Rousseau prend la décision de changer radicalement son style de vie : le philosophe qui a si violemment blâmé la décadence des mœurs contemporaines ne peut pas se soustraire à la preuve de la cohérence et tente de démontrer la validité de ses principes abstraits par l'évidence de son exemplarité personnelle. Cet épisode justement célèbre, appelé par Rousseau « ma réforme », inaugure la naissance du rousseauisme comme manière de vivre philosophique, au sens précis que Pierre Hadot donne à cette expression. J'évoquerai la réforme selon la description détaillée que Rousseau en donne dans la troisième de ses *Rêveries* :

Je quittai le monde et ses pompes, je renonçai à toute parure, plus d'épée, plus de montre, plus de bas blancs, de dorure, de coiffure, une perruque toute simple, un bon gros habit de drap, et mieux que tout cela, je déracinai de mon cœur les cupidités et les convoitises qui donnent du prix à tout ce que je quittois. Je renonçai à la place que j'occupais alors pour laquelle je n'étais nullement propre, et je me mis à copier de la musique à tant la page, occupation pour laquelle j'avais eu toujours un gout décidé. Je ne bornai pas ma réforme aux choses extérieures. Je sentis que celle-là même en exigeoit une autre plus pénible sans doute, mais plus nécessaire dans les opinions¹.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 5 vol., Paris, Gallimard, 1959-1995, vol. I, p. 1014-1015. Pour une lecture du

Dorénavant, Rousseau donnera une importance extrême aux détails apparemment les plus banals et insignifiants de sa vie privée. Dans les *Confessions*, comme dans ses autres œuvres autobiographiques, il décrira soigneusement sa façon de s'habiller (après le « bon gros habit de drap » il choisira la parure plus bizarre d'un caftan arménien), le lieu où habiter (la forêt de Montmorency, l'Hermitage, la campagne, des lieux encore proches de l'état de nature qui s'opposent symboliquement à la ville corrompue, Paris), et son régime alimentaire (qui privilégie évidemment des produits naturels et non sophistiqués). Il éprouvera le besoin de justifier ses fréquentations sociales (des gens du peuple par élection, des grands du monde seulement par nécessité) et de proclamer que son travail manuel de copiste lui garantit une indépendance matérielle et spirituelle. La réforme de Rousseau est, en somme, une parfaite « conversion », selon la définition que Pierre Hadot en donne dans ses *Exercices spirituels* : recommencement absolu par un retour à l'originel et à l'originaire, à l'essentiel, à l'authentique, elle atteste la tentative de faire converger chaque moment de la vie quotidienne vers le pôle normatif de la *nature*. Ce dernier concept joue dans le système rousseauiste un rôle équivalent sous plusieurs aspects à celui de la *physis* stoïcienne. C'est l'aspiration à s'identifier avec la nature qui permet au sujet d'atteindre le point de vue de la totalité cosmique et d'accepter son juste rang parmi l'ordre naturel des êtres. Dans la *Professions de foi du Vicaire Savoyard*, la partie de l'*Émile* contenant le cœur métaphysique de la pensée rousseauiste, on peut lire la fondation philosophique de ce geste de « recentrage moral » où résonne l'écho des exercices spirituels de la philosophie stoïcienne :

Ô homme ! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir : ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, et n'épuise pas à vouloir lui résister des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles et pas au-delà ; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige¹.

rousseauisme dans la perspective de Pierre Hadot, et pour une interprétation générale de l'individualisme de Rousseau dans la perspective de l'amour-propre, je me permets de renvoyer à mon étude : Barbara Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologne, Il Mulino, 2004.

1. *Émile*, in Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. IV, p. 308.

Rousseau connaît bien Sénèque, Epictète et les principes essentiels de la philosophie épicurienne. Cette tradition jouera un rôle très important dans l'*Émile*, où les exercices spirituels sont appliqués sous une forme pédagogique, et reviendra occasionnellement dans ses écrits autobiographiques, comme dans cette page fameuse des *Rêveries*, fort appréciée par Hadot, où Rousseau parle du « sentiment de l'existence » et décrit son expérience unitive avec la nature. L'influence du modèle antique est encore plus évidente si l'on considère que, pour justifier la nécessité de vivre de façon plus cohérente, Rousseau se réclame explicitement de l'exemple socratique, ainsi exalté dans le *Discours sur la vertu du héros*, à côté de celui de Caton : « Si Socrate était mort dans son lit, on douterait peut-être aujourd'hui s'il fut rien de plus qu'un adroit sophiste¹. » Refusant la séparation entre théorie et pratique qui s'est imposée dans la pensée moderne, et notamment dans cette nouvelle sophistique qu'est à ses yeux la philosophie des Lumières, Rousseau essaie de réactualiser la figure démodée du *sage* : il s'engage avec son public à faire ce qu'il dit et à dire ce qu'il fait. C'est dans cet effort qu'il voit la différence essentielle entre sa pensée et celle des « philosophes » :

Ce fut moins ma célébrité littéraire que ma réforme personnelle [...] qui m'attira leur jalousie : ils m'auroient pardonné peut-être de briller dans l'art d'écrire ; mais ils ne purent me pardonner de donner par ma conduite un exemple qui sembloit les importuner².

L'imitation de l'Antiquité devient donc à son tour exemplaire, offrant à ses disciples potentiels un modèle éthique dont l'efficacité est proportionnelle à sa force vivante. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le pari d'exemplarité de Rousseau aura un succès extraordinaire. On ne saurait citer de penseur moderne qui ait eu plus d'imitateurs, dans tous les domaines où il a exercé son autorité : il existe un rousseauisme politique (les révolutionnaires de 1789), un rousseauisme littéraire (les fanatiques de la *Nouvelle Héloïse* et des *Confessions*), et un rousseauisme existentiel, la mode de vivre à la manière de Jean-Jacques qui s'est diffusée dans les milieux les plus insoupçonnables comme la cour de la reine Marie-Antoinette. Si l'on mesurait l'efficacité d'un enseignement philosophique par le nombre et l'enthousiasme de ses

1. *Discours sur la vertu du héros*, in Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. II, p. 1274.

2. *Confessions*, in Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. I, p. 362.

élèves, le rousseauisme serait sans aucun doute une des principales écoles de la modernité.

En somme, si l'on considère la morale de Rousseau à la lumière des catégories de Pierre Hadot, on trouvera les réponses à beaucoup de questions qui hantent la critique rousseauiste depuis longtemps, en commençant par le problème du rapport entre les textes autobiographiques et les œuvres plus traditionnellement « théoriques ». Beaucoup d'interprètes, embarrassés par la pluralité de genres que Rousseau a pratiqués, se sont concentrés sur les textes plus proprement philosophiques au détriment des écrits jugés trop « littéraires ». Mais dans la perspective de la philosophie comme manière de vivre, le récit des *Confessions* se révèle le complément naturel et incontournable des idées rousseauistes : une auto-doxographie, une sorte de Diogène Laërce à la première personne. Il ne faut pas s'étonner, en outre, que le problème du rapport entre théorie et pratique ait toujours représenté un point critique de la réception du rousseauisme ; encore aujourd'hui, le personnage de Jean-Jacques est l'antonomase populaire de l'incohérence. D'une certaine façon, Rousseau a recherché et mérité ce destin : dénonçant des contradictions entre sa pensée et son comportement, ses ennemis ont simplement pris à la lettre sa posture exemplaire. Telle était par exemple l'intention de Voltaire quand dans le *Sentiment des citoyens* il rappelait au public que l'auteur de *l'Émile* avait abandonné ses cinq enfants, ou quand il se moquait de Rousseau en caftan arménien, moins semblable à un sage ancien qu'à un « saltimbanque ¹ », ajoutant par amour de l'hyperbole et du sarcasme que ce débauché avait même tué sa belle-mère. Voltaire exagérait, bien sûr, mais son propos était bien visé : l'homme qui adopte la vocation antique de la philosophie s'expose tout naturellement à des critiques sur sa manière de vivre.

La remarque de Voltaire sur le saltimbanque nous permet d'aborder un autre aspect du rapport de Rousseau à la tradition antique : l'explosion de cette conception différente de l'individualité, fondée sur la passion de l'amour-propre, que j'ai appelée égotiste ou narcissique. Il semble en fait y avoir toujours quelque chose d'excessif, de bizarre, d'exhibitionniste

1. Voltaire, « Sentiment des citoyens », in Voltaire, *Mélanges*, éd. Jacques Van den Heuvel, Paris, Gallimard, 1961, p. 717.

dans la manière dont Rousseau assume son rôle de sage : on a souvent le soupçon de la mise en scène et de la vantardise. Ce n'est pas un hasard si, tandis que Rousseau prétend s'inspirer surtout des modèles antiques les plus « nobles », Socrate et les stoïciens, ses contemporains évoquent plutôt le cynique Diogène, c'est-à-dire le philosophe antique célèbre par son goût de la provocation et du scandale. En lisant les pages du *Discours sur l'origine de l'inégalité* qui dénoncent la vanité des hommes civilisés – « cette ardeur de faire parler de soi », « cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes »¹ – Voltaire commentera significativement : « Singe de Diogène, comme tu te condamnes toi-même ! » On pourrait remarquer, face à cette perplexité, que l'étrangeté de Rousseau ne fait que reprendre un des aspects les plus spécifiques de la tradition antique, la fameuse *atopie* socratique. Je vais donc rappeler brièvement l'histoire et la signification de ce concept fondamental, auquel Pierre Hadot a consacré des pages remarquables.

Atopos est un mot qui revient fréquemment dans les dialogues de Platon pour décrire le caractère de Socrate (en particulier dans le fameux éloge prononcé par Alcibiade dans *Le Banquet*). Il signifie étymologiquement « hors lieu » ou « sans lieu », et peut donc être traduit comme étrange, extravagant, absurde, inclassable, déroutant. Les philologues se sont beaucoup interrogés sur la signification exacte de cette appellation, tandis que les philosophes l'ont interprétée plus librement selon leurs sympathies théoriques : Montaigne – on l'a vu – comme universalité et disponibilité pour toutes les formes de vie ; Kierkegaard comme expression de l'individualité existentielle, de l'Unique ; Nietzsche comme posture « intempestive » du philosophe contre l'esprit du temps. Quant à Rousseau, il suffit d'évoquer une page emblématique de ses *Confessions*, qui cristallise plastiquement la particularité de son « attitude atopique ». Il s'agit de l'épisode qui raconte la représentation du *Devin du village* devant la cour de Louis XV. Le philosophe, qui vient de

1. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. III, p. 189. La philosophie de Rousseau se rapproche du cynisme par sa critique de la civilisation au nom de la nature, par son goût du scandale, par la revendication de la valeur de la *parrhesia*. Le rapport de Rousseau à la tradition cynique n'a pas été suffisamment étudié et mériterait une recherche à part. Cf. Heinrich Niehues-Pröbsting, « The modern reception of cynicism : Diogenes in the Enlightenment », in *The Cynics*, Robert Bracht Branham et Marie-Odile Goulet-Cazé (éd.), Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1996, p. 329-365.

publier son premier *Discours* et d'appliquer sa réforme, reçoit une invitation officielle de la part du Roi, lequel veut lui proposer une pension à vie. C'est un moment-clé, symboliquement crucial, de la vie philosophique de Rousseau. Et voilà comment Rousseau lui fait face :

J'étois ce jour-là dans le même équipage négligé qui m'étoit ordinaire ; grande barbe et perruque assez mal peignée. Prenant ce défaut de décence pour un acte de courage, j'entrai de cette façon dans la même salle où devoient arriver peu de tems après le Roi, la Reine, la famille royale et toute la Cour. J'allai m'établir dans la loge où me conduisit M. de Cury, et qui étoit la sienne. C'étoit une grande loge sur le théâtre vis-à-vis une petite loge plus élevée, où se plaça le Roi avec M^{me} de Pompadour. Environné de Dames et seul d'homme sur le devant de la Loge, je ne pouvois douter qu'on ne m'eût mis là précisément pour être en vue. Quand on eut allumé, me voyant dans cet équipage au milieu de gens tous excessivement parés, je commençai d'être mal-à-mon aise : *je me demandai si j'étois à ma place, si j'y étois mis convenablement ?*

Barbe longue, cheveux mal peignés, parure intentionnellement négligée : il ne manque rien au cliché de l'artiste en révolte contre la société qui sera consacré par le romantisme et le décadentisme – et que nous retrouvons aujourd'hui dans l'image populaire du génie rebelle (que l'on pense aux icônes de Beethoven et d'Einstein) ou dans les attitudes faussement provocatrices des *rock stars*. Certes, au moment où Rousseau fait ce geste, la révolte romantique n'est pas encore devenue un cliché : ce qui pour nous, habitués aux stéréotypes de la rébellion, n'est pas transgressif, l'était énormément dans la société de cour du dix-huitième siècle. La recherche intentionnelle du scandale dans la plus formelle des sociétés a été une des conditions de possibilité du rousseauisme comme phénomène historique et culturel.

Si Rousseau s'est approprié l'*atopie*, il l'a donc fait en extrémisant jusqu'au bout son potentiel d'extravagance et d'excentricité. Même Spinoza vivait retiré en faisant un simple travail manuel, mais son choix de véritable stoïcien avait mûri dans l'ombre et dans la modestie. « Mon départ fit du bruit, tout Paris en parloit » nous répète, en revanche, sans arrêt Rousseau : plus que rappeler la modestie et la discrétion du sage ancien, son attitude semble anticiper l'extravagance du dandysme, voir le culte contemporain de la célébrité et de la publicité. Cette attitude exhibitionniste puise ses racines dans un des courants de la morale antique – la tradition cynique a

alimenté la tradition moderne de la contestation sociale, comme Foucault et Sloterdijk l'ont démontré¹. Mais dans l'interprétation de Rousseau, on perçoit une conception totalement nouvelle de la valeur d'individualité. Le *moi* est le véritable protagoniste de la révolte de Rousseau. Au lieu de s'effacer et de se dissoudre doucement dans l'universalité cosmique grâce à la pratique de l'exercice spirituel, la singularité individuelle s'affirme et triomphe dans l'attitude autobiographique. C'est dans le moi et à travers le moi particulier, originel, différent, que la nature s'exprime, et que la vérité et la justice se révèlent. Le geste au théâtre de Fontainebleau, au fond, ne fait que reproduire dans la pratique le geste autobiographique qui ouvre le récit des *Confessions* :

Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *je fus meilleur que cet homme-là*².

Cette voix, qui prend la parole en revendiquant le droit de parler de soi et qui réclame l'attention de toute l'humanité, est encore plus privée et nourrie d'amour-propre que celle de Montaigne. Les réactions du public de Rousseau seront, par conséquent, encore plus scandalisées que celles des lecteurs des *Essais*. Il serait préférable de ne pas utiliser des catégories abusives comme celle de « moi moderne » ou de « subjectivité moderne », renvoyant implicitement à une philosophie de l'histoire qui voit un développement téléologique dans le passage de l'Antiquité à la modernité. Mais il est évident que dans la façon dont Rousseau interprète la philosophie comme manière de vivre, on assiste à l'émergence d'un phénomène nouveau, une nouvelle conception de l'authenticité morale qui se fonde sur un rapport très différent entre individualité et universalité.

1. Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr. Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgois, 1987 ; Michel Foucault, *Le Courage de la vérité : cours au Collège de France, 1983-1984*, éd. Frédéric Gros, François Ewald et Alessandro Fontana, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2009.

2. *Confessions*, in Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. I, p. 5.

Langage ordinaire et exercice spirituel

Sandra LAUGIER

Pierre Hadot n'est pas seulement un des plus grands spécialistes de la philosophie antique, il est aussi l'un des premiers à avoir introduit l'œuvre de Wittgenstein en France, dans deux articles parus dans *Critique* en 1961¹. Ce n'est pas un hasard. La pensée de Pierre Hadot possède une parenté intime avec celle de Wittgenstein. Les interprétations de Wittgenstein proposées par Hadot en 1961 sont passées relativement inaperçues chez les wittgensteiniens, et ne pouvaient être, à l'inverse, perçues dans toute leur originalité chez tous ceux qui ignoraient l'œuvre de Wittgenstein. Hadot, par la suite, n'a plus parlé de Wittgenstein, sauf par allusions ponctuelles. Mais en élaborant un modèle général de la philosophie antique, comme éthique, pratique du discours et perfectionnement de soi, Hadot a légitimé une ouverture ultérieure des interprétations de Wittgenstein vers des lectures originales : celle de Stanley Cavell dans *Les Voix de la raison*², puis celles de James Conant et Cora Diamond. Quarante ans après la découverte de Wittgenstein par Hadot, le moment est venu de mettre en évidence l'actualité radicale de son œuvre première, en montrant comment sa définition de l'exercice spirituel nous offre un accès renouvelé à Wittgenstein et à la dimension perfectionniste de son œuvre.

1. Textes repris avec d'autres études sur Wittgenstein dans un récent volume : Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2003.

2. Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, New York, Oxford University Press, 1979 ; trad. fr. Sandra Laugier et Nicole Balso : *Les Voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Le Seuil, 1996.

QU'EST-CE QUE LE PERFECTIONNISME ?

On peut partir, pour commencer, du lieu où se définit, à la fin du *Timée*, une forme de perfectionnisme que l'on retrouve, comme l'œuvre de Pierre Hadot l'a montré, dans toute la philosophie antique :

Les mouvements qui ont de la parenté avec le principe divin qui est en nous, ce sont les pensées du tout et ses révolutions, ce sont celles que chacun doit suivre... Il faut faire ressembler la partie intellectuelle de l'âme à ce qu'elle contemple, en conformité avec sa nature originelle, en atteignant ainsi, par cette ressemblance, la réalisation parfaite de la vie excellente proposée par les dieux aux hommes, pour le présent et l'avenir¹.

Nous employons ici le terme de perfectionnisme, que Cavell propose pour définir l'éthique du transcendantalisme américain. Ce n'est pas là un rapprochement si étrange, car Hadot s'est intéressé de près à Thoreau, puis à Emerson. Cavell confronte ce passage classique du *Timée* à un moment de l'essai *Experience* d'Emerson :

Quand je converse avec un esprit profond ou ai de bonnes pensées, je n'arrive pas immédiatement à des satisfactions, comme lorsque quand j'ai soif je bois de l'eau... non, mais je suis d'abord informé d'une nouvelle et excellente région de la vie. Quand je persiste à lire et à penser, cette région donne signe de vie supplémentaire, comme par des éclairs de lumière, par des aperçus soudains de sa beauté et de sa tranquillité profondes².

C'est là un passage très étonnant d'*Experience*, car c'est dans ce texte qu'Emerson évoque la perte douloureuse de son fils Waldo ; cet effort de vouloir en un tel moment approcher cette région, qu'il nomme plus loin une « nouvelle Amérique inapprochable », reprend exactement la forme de l'exercice spirituel tel que Pierre Hadot l'a défini³ et en montre la présence chez Marc Aurèle par exemple, dans *La Citadelle intérieure*⁴.

1. Platon, *Timée*, 90 c.

2. Ralph W. Emerson, *Essays, First and Second Series*, New York, The Library of America, 1990. Voir la traduction : Ralph W. Emerson, *Essais*, éd. Sandra Laugier, trad. fr. Christian Fournier et Sandra Laugier, Paris, M. Houdiard, 2005.

3. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

4. Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992. Notons que le passage cité voit l'apparition dans *La Citadelle intérieure* d'un des grands manifestes transcendantalistes des années 1990, le film *Le Cercle des poètes disparus*, où un professeur disciple de Thoreau et d'Emerson apprend à ses élèves le *Carpe diem* en leur montrant une photo de collégiens pleins de vie mais morts depuis longtemps.

Cette recherche du meilleur moi et de cette autre région, associée au perfectionnement de soi, est au fondement d'une morale que nous appellerons, à la suite de Stanley Cavell, perfectionniste. Cavell l'invente à propos d'Emerson, tout en retraçant l'origine jusqu'à Platon. Elle existe, disait Hadot dans l'article d'ouverture des *Exercices spirituels*, jusqu'au Moyen Âge, et définit ces exercices spirituels par lesquels on travaille sur soi-même. Cela implique alors une nouvelle définition de l'idée d'exercice spirituel, en deux sens. D'abord, l'exercice philosophique n'est clairement plus un « arrachement à la vie quotidienne », à la différence de ce qui est suggéré dans l'essai *Exercices spirituels*. On sait que par cet arrachement, Hadot signifiait une dimension fondamentale du choix philosophique : décider de renoncer aux « conventions sociales ¹ », de changer de manière de vivre. Pour Hadot comme pour Emerson, la philosophie est fondée sur l'« aversion de la conformité » et le philosophe est un non conformiste (c'est la définition émersonnienne de la *Self-Reliance*, où l'on entend déjà le mot de conversion). Mais avec le passage chez Hadot à la recherche d'une définition du stoïcisme et, plus généralement, de la philosophie antique, apparaît l'idée que ce changement philosophique peut s'accomplir dans la vie quotidienne, par la compréhension de ce qu'est le quotidien, le terre-à-terre (Hadot cite assez souvent Kierkegaard). Marc Aurèle décrit les beautés de la vie ordinaire ². La réhabilitation du quotidien serait une nouvelle forme d'exercice, et le langage quotidien, comme chez Thoreau ³ et chez Wittgenstein, le nouveau lieu de la transformation-conversion exigée par la philosophie.

D'où le deuxième sens où se transforme l'idée d'exercice spirituel : c'est un exercice de *langage*. Exercice et usage de langage, habituel et répété : langage parlé (le dialogue socratique comme exercice spirituel dans *Exercices spirituels*), langage écrit (l'écriture comme exercice spirituel), et enfin, langage lu (la lecture, lieu privilégié d'un rapport éthique au langage).

1. Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure...*, op. cit., p. 190.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. Henry David Thoreau, *Walden, ou la vie dans les bois* [1854], (trad. fr. Louis Fabulet, Paris, Gallimard, 1990), ouvrage auquel Hadot a consacré un magnifique article : « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie... », in *Henry D. Thoreau*, Michel Granger (éd.), Paris, L'Herne, 1994.

La lecture de Wittgenstein, proposée par Hadot en 1961, était délibérément éthique et perfectionniste. Hadot est encore un quasi inconnu quand il publie une série d'articles qui mettent en évidence un lien entre sa conception de la philosophie antique comme pratique et la visée « thérapeutique » qu'il lit, avant d'autres, chez Wittgenstein. Hadot s'est d'abord intéressé au *Tractatus logico-philosophicus*, et au silence qui conclut l'ouvrage. Dans un récent entretien, il avoue :

Il faut dire que cette fin du *Tractatus* est extrêmement énigmatique. On comprend assez bien, je crois, que Wittgenstein a cherché à conduire le lecteur à la constatation que toutes ses propositions étaient des non-sens (c'est peut-être avant tout ce qu'il veut faire avec le *Tractatus*). Même si c'est compréhensible, on se demande quand même pourquoi il faut se taire. Je n'ai pas du tout la prétention d'élucider ce problème. D'ailleurs, on n'ose plus parler de Wittgenstein après ce qu'en a dit Jacques Bouveresse. Son livre, *La rime et la raison*, est un véritable chef-d'œuvre que j'admire beaucoup. Je n'ai pas la prétention de faire mieux¹.

Hadot est le premier, bien avant Diamond, à assimiler la question du non-sens et celle d'une « éthique silencieuse » qui serait dans ce que l'auteur n'a pas écrit. Il précise du silence final :

Il peut prendre un sens dans la perspective d'une lettre à Ludwig von Ficker de 1919. Wittgenstein y écrit qu'il y a deux choses dans le *Tractatus* : ce qu'il a dit et ce qu'il n'a pas dit, et ajoute que ce qu'il n'a pas dit est le plus important, c'est-à-dire : « mon œuvre est surtout ce que je n'ai pas écrit ». Or, justement, il dit que ce qu'il n'a pas écrit est la partie éthique².

Ce que Hadot découvre chez Wittgenstein est l'idée d'une éthique silencieuse, inscrite dans la compréhension des limites du sens. Mais c'est aussi l'idée d'un rapport au monde simple, naïf, *ordinaire*, qui préfigure les interprétations de Cavell. Hadot inscrit alors délibérément Wittgenstein dans la tradition de la philosophie du langage ordinaire.

On sait que Wittgenstein lui-même est revenu à la philosophie après avoir revendiqué le silence à la fin du *Tractatus*. Tout cela pose la question du rapport entre cette sagesse pratique et la philosophie. Wittgenstein prend

1. « “Qu'est-ce que l'éthique ?” : Entretien avec Pierre Hadot », *Cités*, n° 5, 2001, p. 130.

2. *Ibid.*

position contre l'existence même de quelque chose comme la philosophie morale, puisque pour lui la philosophie n'est pas une théorie, un corps de doctrines, mais une activité de clarification de nos pensées. L'éthique serait plus une activité, une manière de vivre, qu'un ensemble de propositions théoriques. Wittgenstein permet progressivement à Hadot d'élargir son approche éthique, non seulement à l'Antiquité, mais à la pensée en général.

Je me suis rendu compte que j'avais essayé de proposer une attitude philosophique qui soit indépendante, d'abord, de toute philosophie particulière et, ensuite, de toute religion. Quelque chose qui se justifie par soi-même¹.

En revendiquant le modèle de l'exercice spirituel comme « indépendant de toute théorie », Hadot adopte une forme d'anti-théorisme parfois revendiqué par les wittgensteiniens. On peut ainsi mettre en évidence l'actualité radicale de cette lecture de Pierre Hadot : sa définition de l'exercice spirituel nous offre un accès à Wittgenstein, et à la dimension « perfectionniste » de son œuvre. Le *Tractatus logico-philosophicus* intéressa d'abord Hadot pour le statut du langage tel qu'il est établi dans cet ouvrage. On insistera beaucoup (lui-même l'a fait) sur le rapport entre la lecture du *Tractatus* proposée par Hadot dans son article « Wittgenstein philosophe du langage »² et le silence mystique qui semble être proposé par Wittgenstein à la fin de son ouvrage. Ce qui n'a pas été sans encourager en France et ailleurs certaines lectures mysticisantes, malgré l'interprétation lucide qu'en avait donnée Hadot. Le « mysticisme » du *Tractatus* n'est en rien un rêve d'ineffabilité, et le silence du *Tractatus* radicalise la question des limites du langage et du monde, qui elles-mêmes ne peuvent être dépassées ni même décrites. Hadot a récemment précisé :

Chez Wittgenstein par exemple, ce qui m'a intéressé, étant donné la mentalité avec laquelle je le lisais en 1959, c'était avant tout le mystique ou plutôt, selon moi, le positivisme mystique. C'était presque une contradiction dans les termes : pourquoi Wittgenstein avait-il osé parler de mystique³ ?

1. *Ibid.*, p. 131.

2. Repris dans Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op. cit.*

3. « "Qu'est-ce que l'éthique ?" : Entretien avec Pierre Hadot », *op. cit.*

Hadot échange alors une correspondance avec Elisabeth Anscombe, s'interrogeant sur la formule qu'elle attribue à Wittgenstein : « que ce qui était le plus important pour lui, c'était l'émerveillement devant le monde ». Cette attitude devant le monde, que Pierre Hadot appelle ailleurs « sentiment océanique », lui semble alors peu compatible avec le second Wittgenstein, qui lui semblait (après une longue période de silence) être tombé dans une forme de banalité. Hadot a néanmoins été le premier à s'interroger sur la réflexion du *Tractatus* sur les limites du langage et son rapport à la vie ordinaire. Le Wittgenstein du *Blue Book*, puis des *Recherches* ne cherche plus à corriger ou à clarifier le langage ordinaire (dans le *Tractatus*, déjà, le langage ordinaire était dit « parfaitement en ordre »), mais choisit au contraire de le suivre, de se laisser guider par lui. Un lien indubitable entre le *Tractatus* et les *Recherches*, c'est l'immanence au langage, le non-sens qu'il y a à vouloir en avoir une vision ou une approche extérieure. Nous sommes toujours à l'intérieur « d'une forme de vie » dans le langage. Les exercices spirituels ne sont pas un contre-exemple, mais une confirmation de cette immanence. Ils sont toujours explicites, dits : ce sont des exercices de langage. C'est pourquoi la notion d'exercice spirituel est au moins aussi proche du second Wittgenstein que du premier, et permet de comprendre la continuité de l'un à l'autre. Il y a dans les *Recherches*, comme dans le *Tractatus*, un projet de désublimation de la philosophie, une volonté de la ramener sur terre (ramener les mots à la maison, dit Wittgenstein, de leur usage métaphysique à leur usage dans la vie ordinaire¹). La continuité de l'œuvre de Wittgenstein se traduit ainsi dans cette persistance de ce qui dans le *Tractatus* est appelé « Umgangssprache », et dans les *Recherches* « unsere alltägliche Sprache ». Pour Wittgenstein comme pour Hadot, le langage est toujours *nôtre*, nous naissons en lui. C'est une vérité éthique, et difficile à accepter : tous nos mots sont appris, sont ceux des autres, ont déjà été dits, et nous ne pouvons nous élever sauf illusion au-dessus (hors) du langage

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, §116 ; trad. fr. F. Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004 ; voir aussi Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, Chicago University Press, 1989 ; *Conditions nobles et ignobles*, trad. fr. C. Fournier et S. Laugier, Combes, L'Éclat, 1993 ; *Statuts d'Emerson, constitution, philosophie, politique*, trad. fr. Christian Fournier et Sandra Laugier, Combas, L'Éclat, 1992. Ces ouvrages ont été repris dans Stanley Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, « Folio », 2009.

hérité. Le langage est notre forme de vie, et il n'y en a pas d'autre. Cela a été très clairement dit par Cavell :

Pour ces créatures pour lesquelles le langage est notre forme de vie, ceux qu'Emerson appelle victimes de l'expression – des mortels – le langage est partout où nous nous trouvons, ce qui veut dire partout dans la philosophie¹.

Ce qu'on appellera, à la suite du grand spécialiste de l'œuvre de Pierre Hadot, Arnold I. Davidson, « les exercices spirituels de la philosophie », consiste à accepter ce destin. Les limites du langage sont les limites de mon monde, et de ma vie : reconnaître ma forme de vie dans le langage, c'est reconnaître ma finitude. L'exercice spirituel consisterait à comprendre ma situation dans le langage, et est un apprentissage de la mort, comme de la vie, dont les limites sont celles de mon monde. C'est ce qui définit le sens éthique du *Tractatus* :

Ainsi, ce silence peut avoir un sens sceptique selon l'acception ancienne du terme. C'est-à-dire qu'il s'agirait d'une attitude sceptique qui consisterait à vivre comme tout le monde tout en ayant un détachement total intérieur, qui implique le refus de tout jugement de valeur. Cela représente une forme de sagesse².

Cette éthique wittgensteinienne définit alors une forme non religieuse d'exercice spirituel. Dans *Exercices spirituels*, Hadot concevait ces exercices en termes de maîtrise du discours (même intérieur), d'appropriation d'un jeu de langage. La volonté, qui selon Hadot est une constante dans l'œuvre de Wittgenstein, est justement de guérir du désir de sortir du langage et même, ce qui est plus difficile, du désir de théoriser l'impossibilité d'en sortir : ce serait cela, la véritable thérapeutique de l'œuvre de Wittgenstein, qui ne vise pas à nous guérir de la philosophie, mais à nous faire comprendre la nature du non-sens.

1. Stanley Cavell, *This New Yet Unapproachable America*, Albuquerque, Living Batch Press, 1989, trad. fr. Christian Fournier et Sandra Laugier, Combas, L'Éclat, 1991, p. 117 ; repris dans Stanley Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, op. cit.,

2. « "Qu'est-ce que l'éthique ?" : Entretien avec Pierre Hadot », op. cit.

LE LANGAGE COMME PRATIQUE

Une deuxième constante dans l'œuvre de Wittgenstein, également très caractéristique de la démarche de Pierre Hadot, est l'alliance du langage et de la pratique. Elle est déjà présente dans la distinction classique et féconde entre ce qui est dit et ce qui se montre dans le langage.

Il ne s'agit pas de découvrir une signification authentique des mots, mythe dont Wittgenstein s'est défait dans le *Blue Book*. Il n'y a pas d'explication ostensive ni de signification originelle, il n'y a que d'autres mots. Le langage est là avant moi. Je ne puis, de même, revenir aux origines de la pensée. Les mots de ces écrivains morts que nous lisons aujourd'hui ne vivent que de l'usage que nous avons maintenant pour leurs pensées. Le sens éthique du retour au langage ordinaire tient à ce que le langage ainsi vu est un accès à l'ordinaire de nos vies. Comme l'a dit Cavell, Thoreau et Wittgenstein prolongent simplement l'oracle socratique : je sais que je ne puis savoir ce que personne ne peut savoir ; je sais aussi que n'importe quel autre peut savoir ce que je sais, en sait autant que moi. Hadot, dans *Exercices spirituels*, cite un texte de Vauvenargues :

« Un livre bien neuf et bien original serait celui qui ferait aimer de vieilles vérités. » [...] De vieilles vérités... car il est des vérités dont les générations humaines ne parviendront pas à épuiser le sens ; non qu'elles soient difficiles à comprendre, elles sont au contraire extrêmement simples, elles ont même souvent l'apparence de la banalité ; mais, précisément, pour en comprendre le sens, il faut les vivre, il faut sans cesse en refaire l'expérience : chaque époque doit reprendre cette tâche, apprendre à lire et relire ces « vieilles vérités »¹.

Le pessimisme, la mélancolie devant le monde (la *quiet desperation* dont parle Thoreau) ne sont pas un mépris de la vie ordinaire, de même que chez Marc Aurèle la description lucide des réalités physiques et morales n'est pas toujours du dégoût. Le monde n'est pas tel qu'il devrait être, chacun en convient. Mais ce n'est que dans ce monde que je puis changer, il n'y en a pas d'autre. C'est là ce qui définit le stoïcisme et sa forme d'exercice spirituel (changer ici et maintenant, comme par des exercices physiques).

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 73.

Il s'agit aussi chez Hadot d'une critique, centrale dans sa conception de la philosophie antique, de la philosophie théorique. Il est vrai que Wittgenstein déconseillait régulièrement à ses élèves de devenir philosophes et leur disait de choisir plutôt quelque « métier décent »¹. Hadot a dans le même esprit longuement commenté un passage de *Walden* de Thoreau :

« il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes ». C'est que pour lui, « être philosophe ce n'est pas seulement avoir de subtiles pensées, mais c'est aimer assez la sagesse pour mener une vie de simplicité et d'indépendance, de générosité et de confiance ». « Philosophier, c'est donc résoudre quelques-uns des problèmes de la vie, non pas en théorie seulement, mais en pratique. »²

On découvre ainsi dans *Walden* une forme de morale plus proche de la sagesse antique que de la morale puritaine à laquelle on associe parfois les penseurs américains. La philosophie, pour Thoreau et Wittgenstein, comme pour Hadot, est fondamentalement pratique. Ainsi, selon Hadot, la philosophie dans l'Antiquité était essentiellement lecture et conversion. Cette manière d'allier la conversion à la vie ordinaire est très présente dans un type d'inquiétude philosophique qu'on entend chez Thoreau, Kierkegaard et Wittgenstein. Selon Hadot :

[...] on peut se représenter toute l'histoire de l'Occident comme un effort sans cesse renouvelé pour perfectionner les techniques de « conversion », c'est-à-dire les techniques destinées à transformer la réalité humaine, soit en la ramenant à son essence originelle (conversion-retour), soit en la modifiant radicalement (conversion-mutation). [...] Plus et mieux qu'une théorie sur la conversion, la philosophie est toujours restée elle-même essentiellement un acte de conversion. [...] Sous toutes ces formes, la conversion philosophique est arrachement et rupture par rapport au quotidien, au familier [...] ³.

La conversion serait alors, comme le suggère la philosophie de Pierre Hadot, un retour au quotidien après cet arrachement – mais un quotidien transformé, « un lieu où nous n'étions jamais allés », dit Cavell. Les choses que nous croyons ineffables ou invisibles sont déjà dites, sont là devant nous, à nos pieds. Il suffit d'apprendre à regarder : la conversion est un

1. Voir Jacques Bouveresse, *La Rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973, p. 73.

2. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 334.

3. Pierre Hadot, *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 224 et p. 233.

retournement du regard. Les limites du langage sont les limites de mon monde et de ma vie : reconnaître ma forme de vie dans le langage, c'est reconnaître ma finitude. L'exercice spirituel consisterait à comprendre ma situation dans le langage, et est un apprentissage de la mort, comme de la vie, dont les limites sont celles de mon monde. C'est ce qui définit le sens éthique du *Tractatus*, comme Hadot l'a récemment précisé.

Cette éthique définit une forme non religieuse d'exercice spirituel. Dans *Exercices spirituels*, Hadot concevait ces exercices en termes de maîtrise du discours (même intérieur), d'appropriation d'un jeu de langage. La volonté qui selon Hadot, est une constante dans l'œuvre de Wittgenstein, est justement de guérir du désir de sortir du langage et même, ce qui est plus difficile, du désir de théoriser l'impossibilité d'en sortir par l'invention d'un point de vue global sur le langage. Telle est la dimension profondément thérapeutique de l'œuvre de Wittgenstein, qui ne vise pas à nous guérir de la philosophie, mais à nous faire comprendre la nature du non-sens. Une deuxième constante dans l'œuvre de Wittgenstein, également très caractéristique de la démarche de Pierre Hadot, est l'alliance du langage et de la pratique. Elle est déjà présente dans la distinction classique entre ce qui est dit et ce qui se montre dans le langage. Cette distinction, assez féconde, a suscité une interprétation trompeuse de Wittgenstein en termes d'ineffabilité (on montrerait ce qui ne peut être dit). Or, il n'y a pas d'ineffable : ce qui est du non-sens est purement du non sens et ne peut être pensé, et le reste peut être pensé et dit. L'éthique ne se trouve pas dans l'ineffable, mais dans la vie même. On a une belle formulation de ce point chez Thoreau :

Les choses à présent inexprimables, il se peut que nous les trouvions quelque part exprimées. Ces mêmes questions qui nous troublent, se sont en leurs temps présentées à l'esprit de tous les sages ; et chacun y a répondu suivant son degré d'aptitude, par ses paroles et sa vie ¹.

Dans les *Recherches*, Wittgenstein affirme aussi que ce qui paraît ineffable est là, se montre (par les paroles et par la vie). Cette position prolonge en fait celle du *Tractatus* (6. 54) : il n'y a pas d'en-dehors du langage, et comprendre l'auteur du livre c'est comprendre que le livre est dénué de

1. Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, op. cit., p. 107.

sens. Cette insistance finale et inattendue sur l'auteur dans un ouvrage aussi métaphysique comme le *Tractatus* (« celui qui me comprend ») montre bien le statut du *Tractatus*, qui est de transformer le lecteur, pas de lui proposer une théorie : de le transformer (en lui faisant comprendre que, et comment, ce qu'il lit est dénué de sens), pas de lui énoncer quelque chose¹. Cela rapproche cette œuvre, dans sa méthode, d'une certaine méthode de la philosophie antique telle que Pierre Hadot l'a définie². Le but de l'œuvre, chez Wittgenstein, n'est pas de produire une théorie du monde et un discours systématique, il est d'agir sur son lecteur (l'interlocuteur des *Recherches*, qui ont la forme du dialogue), de le changer (c'est ce que suggère la conclusion du *Tractatus*). En ce sens, la lecture de Wittgenstein sera aussi, comme le dit Hadot dans sa préface aux *Exercices spirituels* à propos du *Tractatus*, une forme d'exercice. Mais toute lecture, comme l'a progressivement montré Hadot, est de cet ordre. Elle appelle la transformation du lecteur et pas (seulement) son instruction.

LA LECTURE COMME EXERCICE SPIRITUEL

Ces observations sur l'héritage wittgensteinien de l'exercice spirituel suscitent une question : la tradition de l'exercice spirituel s'arrête-t-elle vraiment à l'époque médiévale, pour n'être redécouverte, comme le suggère Hadot, que dans l'existentialisme contemporain ? Il semble pourtant que cette tradition de l'exercice spirituel philosophique soit découverte une nouvelle fois en Amérique au XIX^e siècle, chez ces penseurs américains méconnus en Europe que sont Emerson et Thoreau, qui inaugurent une tradition de pensée refoulée par la suite lors de l'importation massive de la philosophie analytique européenne au XX^e siècle. Si nous sommes devenus quasiment incapables de lire ces philosophes dans les termes proposés et

1. Pierre Hadot, « Wittgenstein philosophe du langage », *Critique*, 1961, II, p. 973 et p. 976. Pour des versions récentes de ce point de vue, voir les travaux de James Conant et Cora Diamond : Cora Diamond, *L'Esprit réaliste*, Paris, Puf, 2004 ; Sandra Laugier (dir.), *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, Puf, 2001 ; id., *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.

2. Voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

inventés par Hadot aujourd'hui, c'est peut-être à cause de leur trompeuse appellation de « transcendantalistes », et parce qu'ils n'ont été redécouverts que récemment, précisément à travers l'émergence d'une nouvelle lecture de Wittgenstein. Comme les commentateurs américains l'ont remarqué, Arnold I. Davidson¹ notamment, il y a une parenté entre la découverte de Thoreau et Emerson par Cavell et la redécouverte de la philosophie antique par Hadot. Hadot nous apprend à lire autrement. Plus généralement, il nous apprend à lire (c'est le titre de la dernière partie de l'article inaugural d'*Exercices spirituels*), et il nous apprend aussi que (pour parodier une de ses expressions favorites) philosopher, c'est *apprendre à lire*, et que la lecture est peut-être le plus difficile et le plus formateur des exercices spirituels, par la façon très spécifique dont il met en jeu la subjectivité du lecteur et de l'auteur.

Il y a une parenté entre la philosophie de la lecture présentée chez Emerson et Thoreau, et celle que suggère Hadot. Emerson écrit dans *Self-Reliance* ces mots qui permettent de parler de la lecture comme d'un exercice spirituel :

Si familière que la voix de l'esprit eût été à chacun d'entre eux, le principal mérite que nous attribuons à Moïse, à Platon et à Milton, c'est qu'ils ont tenu pour nuls les livres et les traditions, et qu'ils n'ont pas dit ce que pensent les hommes mais ce qu'ils pensaient, eux. Un homme devrait apprendre à repérer et à surveiller en lui-même ce rayon de lumière qui, venu de l'intérieur, illumine par éclairs son esprit, plutôt que l'éclat du firmament des bardes et des sages. Pourtant, sans y prendre garde, il rejette sa pensée, parce que c'est la sienne. Dans chaque œuvre de génie, nous reconnaissons nos propres pensées, que nous avons rejetées : elles nous reviennent avec une certaine majesté née de l'aliénation².

On peut confronter ce texte à un beau passage de Pierre Hadot :

Au fond, les livres qui m'ont influencé, ce sont les livres qui exprimaient ce que je ressentais déjà confusément, qui disaient mieux que moi quelque chose que j'aurais voulu dire... Dans cette longue fréquentation, je me suis laissé

1. Arnold I. Davidson, « Cavell, Hadot, et les exercices spirituels de la philosophie », *L'Aventure humaine*, n° 7, 1997.

2. Ralph W. Emerson, *Essays, First and Second series*, op. cit., p. 39.

lentement imprégner aussi par ce qui en eux m'était étranger, et je ne sais plus maintenant ce qui est en eux, et ce qui est à moi¹.

Cette philosophie de la lecture, loin de dévaloriser l'écrit (comme mort), le conçoit comme quelque chose d'essentiellement vivant. Il ne suffit pas de lire pour bien lire : il faut redonner, comme dit Wittgenstein, un sens, une vie aux mots que nous disons et lisons. De ce point de vue, la lecture est indissolublement liée à la vie quotidienne. C'est évident, notamment chez Thoreau. Lire *Walden* (comme écrire *Walden* à Walden) consiste à ouvrir les yeux, à retrouver le sens de ce que nous voyons quotidiennement, une intimité perdue avec notre existence ordinaire.

Il y a ainsi un rapport entre lire et vivre. Il faut, selon Thoreau et Emerson, réapprendre à parler et à lire, pour savoir ce qu'ont voulu dire ces auteurs morts depuis longtemps et qui ont pourtant un langage commun avec nous, dont nous sommes héritiers. C'est là un apprentissage difficile, car nous ne savons plus parler. Il est surprenant que des auteurs réputés anti-intellectualistes accordent tant d'importance à la lecture. Thoreau y consacre un chapitre entier, Emerson quelques passages célèbres de ses *Essais* :

Il faut être inventeur pour bien lire [...] Puis il y a lecture créatrice tout comme il y a écriture créatrice. Quand l'esprit est renforcé par le travail et l'invention, quel que soit le livre, la page que nous lisons s'illumine d'allusions multiples. Chaque phrase signifie doublement, et le sens de l'auteur est vaste comme le monde².

Thoreau, dans *Walden*, ironise sur notre « niveau de langage » : « Notre lecture, notre conversation et notre pensée sont tous d'un très bas niveau, seulement dignes de pygmées et de nabots³. »

C'est cette théorie du langage et de la lecture qui conduisait Thoreau à inventer un concept des plus originaux : la langue paternelle.

Les livres doivent être lus avec autant de réflexion et de réserve qu'ils ont été écrits. Ce n'est même pas assez de pouvoir parler le langage de la nation qui les a écrits, car il y a un fameux écart entre le langage parlé et le langage écrit, le langage entendu et le langage lu. L'un est en général transitoire, et nous l'apprenons à notre insu, comme des brutes, de nos mères [...] [l'autre est] notre

1. Article du *Monde*, « La bibliothèque imaginaire ».

2. Ralph W. Emerson, « The American Scholar », trad. fr. Christian Fournier, *Critique*, n° 541-542, 1992.

3. Henry David Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, p. 108.

langue paternelle, une expression réservée et choisie, trop significative pour que l'oreille l'entende, et pour laquelle il nous faut renaître afin de la parler¹.

Bien lire, c'est re-naître. Nos mots, comme nos vies, ont perdu leur (s) sens, et il nous faut apprendre à les retrouver. C'est bien là la tâche (pédagogique) que se donne *Walden*, indissociable d'un diagnostic pessimiste sur notre réelle capacité à lire. Comme le dit joliment Hadot :

Nous passons notre vie à « lire » mais nous ne savons plus lire, c'est-à-dire nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler².

Il s'agit de recouvrer un contact perdu avec notre propre langage, non pour retrouver une signification mythique et originelle des mots, mais pour arriver à une justesse dans l'expression qui définit l'éthique du langage. On peut penser à ce que dit Emerson dans *Self-Reliance* :

Ce conformisme les rend [les hommes] non pas faux dans quelques cas, auteurs de quelques mensonges, mais faux dans tous les cas. Leur vérité jamais n'est tout à fait vraie. Leur deux n'est pas le véritable deux, leur quatre pas le véritable quatre ; de sorte que chacun des mots qu'ils disent nous chagrinent, et nous ne savons par où commencer à les corriger³.

Il s'agit bien d'apprentissage et d'exercice, d'apprentissage et d'éducation : apprendre, c'est simplement continuer à grandir à l'âge adulte, ce qui consiste, selon Cavell, dès lors que la croissance physique est achevée, à *changer*, ou, puisque c'est la marque du véritable changement, à renaître. C'est cette « seconde naissance » qu'exige la *langue paternelle*.

LE LANGAGE COMME POLITIQUE

Langage et pratique sont chez Thoreau, comme chez Wittgenstein, intimement mêlés. Cela explique la fascination de Pierre Hadot pour ces deux figures. L'écriture de *Walden* est donc un moyen de gagner sa vie par le « travail des

1. *Ibid.*, p. 11.

2. Pierre Hadot, *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 73-74.

3. Ralph W. Emerson, *Essays, First and Second series*, op. cit., p. 39.

maines »¹, et une manière de rédemption par le langage. Nous ne manquons ni de mots ni de pensées. Ce ne sont pas les philosophes seuls qui, comme le disait Marx, ont interprété le monde : ce sont tous les hommes. Nous tous. C'est pour cela qu'il nous faut changer, et agir. C'est la chose la plus difficile (ce que Wittgenstein appelait : *The bloody hard way*). Thoreau, Wittgenstein, et Hadot lecteur de la philosophie antique, provoquent la même incompréhension, ou difficulté, devant ce qu'ils exigent de leur lecteur : une lecture aussi attentive et réservée que l'écriture même du texte original : une rédemption à la fois du langage et de notre vie (du langage par la vie, et inversement). C'est dans ce retour à la pratique et cette politique du langage que l'on pourra également trouver le sens véritable de la lecture que nous offre Hadot de la philosophie antique.

Je ne puis revenir aux origines de la philosophie : il est trop tard, et la grandeur de la philosophie de Pierre Hadot est de garder toujours cela en principe. Les mots de ces écrivains morts que nous lisons aujourd'hui ne vivent que de l'usage que nous avons maintenant pour leurs pensées. Rechercher ainsi leur usage, c'est en quelque sorte ramener la philosophie au niveau de l'ordinaire, non pas rejeter le langage ordinaire ni l'améliorer ou l'analyser, mais se fonder sur lui pour voir qu'il contient peut-être les réponses, toujours déjà présentes, aux questions que nous nous posons.

Le monde n'est pas tel qu'il devrait être, chacun en convient. Mais ce n'est que dans ce monde que je puis changer (et qu'il y a un sens à parler de changement) ; il n'y en a pas d'autre. C'est là ce qui définit le stoïcisme, et sa forme d'exercice spirituel (changer ici et maintenant, comme par des exercices physiques). Mais c'est aussi ce qui constitue la dimension perfectionniste des exercices. Emerson dit ainsi dans *Experience* :

Je sais que le monde avec lequel je parle dans la ville et dans les fermes n'est pas le monde que je pense. J'observe cette différence, et je l'observerai. Un jour, je saurai le prix et la loi de cet écart. Mais je n'ai jamais trouvé que l'on gagnât beaucoup à des tentatives manipulatoires pour réaliser le monde de la pensée².

1. Henry David Thoreau, *Walden...*, op. cit., p. 111.

2. Ralph W. Emerson, *Expérience*, trad. fr. Christian Fournier, in Stanley Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, op. cit., p. 527.

Il n'y a pas d'autre monde que le monde réel, avec lequel je parle, le monde physique que décrit Marc Aurèle. Le prétendu pessimisme de Marc Aurèle et de Thoreau serait alors l'expression, non d'une nostalgie, mais du fait que nous pouvons aspirer à un état nouveau de nous-mêmes, un état où notre moi sera plus parfaitement exprimé. C'est cette conception que Cavell nomme perfectionnisme moral. Mais c'est une conception aujourd'hui méconnue, que ce soit chez Emerson et Thoreau ou dans la morale antique dont ce perfectionnisme est issu.

Lorsque je demande, dit Cavell, si nous ne pouvons pas concevoir Emerson et Thoreau comme faisant partie de notre héritage de philosophes, je suggère que le fait d'être philosophiquement étrangers à ces auteurs (il est difficile d'imaginer des auteurs qui soient plus étrangers à notre sensibilité philosophique établie) pourrait bien être justement le symptôme d'un appauvrissement de l'idée de philosophie, d'un éloignement des origines de la philosophie, de ce qui lui est natif¹.

Ce qui est *natif* à la philosophie, à son origine, c'est sa capacité à nous transformer. Philosophier c'est apprendre à mourir, et à vivre ; c'est la même chose du point de vue de l'apprentissage.

Depuis ce temps, cette formule symbolise pour moi à la fois les *Essais* de Montaigne et les essais de ma vie, la philosophie de l'Antiquité et la philosophie elle-même. J'appris alors, encore confusément, mais pour toujours, que la philosophie n'était pas une construction théorique et abstraite, mais un exercice, un apprentissage, un entraînement non pas seulement à mourir, mais à vivre selon un certain mode, dans la conscience et la lucidité, et que le discours philosophique n'avait de sens que s'il conduisait à ce résultat, enfin que ce genre de philosophie était précisément la philosophie telle que l'Antiquité l'avait conçue et vécue².

Rien de nouveau là-dedans. Pas de grandes découvertes, de même, à attendre de la lecture de *Walden*, et pourtant c'est un livre qui (dans son apparente trivialité) a la capacité de nous changer. Cette problématique du changement prend la forme de la conversion. Il s'agit, au sens propre, de gagner sa vie, et l'insistance de Thoreau sur l'économie n'a pas d'autre sens : « Mon but en allant à l'étang de Walden était non pas d'y vivre à bon

1. Stanley Cavell, « L'humeur Emerson », *Critique*, n° 541-542, 1992, p. 447.

2. Pierre Hadot.

compte plus que d'y vivre chèrement, mais de conclure certaine affaire personnelle¹.»

Cette affaire personnelle, c'est affaire de salut personnel : gagner sa vie, c'est régler les comptes une fois pour toutes, mais pour le faire, il faut être capable de travailler de ses mains. C'est là un salut qui ne se gagne pas par la morale, ni par la philanthropie, tant décriée par Thoreau comme par Emerson, ni par la philosophie en tant qu'activité théorique. D'où un refus de la morale « moralisante » partagé par Hadot et Thoreau : « D'une manière générale, dit Hadot, je ne suis pas très moralisant, et je crains que le mot "éthique" ne soit trop restreint, à moins qu'on ne l'entende au sens de l'éthique de Spinoza². » L'hypocrisie de la morale au sens étroit est constamment dénoncée par le perfectionnisme, d'Emerson à Nietzsche.

Combien de temps resterons-nous assis sous nos portiques à pratiquer des vertus oisives et moisiées que n'importe quel travail rendrait impertinentes ? Comme si l'on devait, commençant la journée avec longanimité, louer un homme pour sarcler ses pommes de terre ; et dans l'après-midi s'en aller pratiquer l'humilité et la charité chrétiennes³.

La philosophie, pour Thoreau et pour Hadot (comme pour Kant aussi, longuement cité par Hadot dans *La Citadelle intérieure*) est fondamentalement pratique. Cela rend à la fois évident et difficile le rapport philosophique à la vie ordinaire. Le philosophe est étranger à l'ordinaire, mais cherche à s'en approcher – ce que Cavell appelle l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire. Comme dit Hadot :

Déjà le Socrate des dialogues platoniciens était appelé *atopos*, c'est-à-dire « inclassable ». Ce qui le rend *atopos*, c'est précisément qu'il est « philo-sophe » au sens étymologique du mot, c'est-à-dire amoureux de la sagesse. [...] C'est l'amour de cette sagesse étrangère au monde qui rend le philosophe étranger au monde⁴.

Mais le philosophe ne peut pas non plus vivre ailleurs, hors du quotidien⁵. Pour aller au bout de la démarche de lecture de Pierre Hadot, il faut

1. Henry David Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, p. 23.

2. « "Qu'est-ce que l'éthique ?" : Entretien avec Pierre Hadot », *op. cit.*

3. Henry David Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, p. 330.

4. Pierre Hadot, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 268.

5. *Ibid.*, p. 269.

comprendre que c'est à la philosophie aussi de faire place à la vie, c'est-à-dire, dépassant sa tendance classique à vouloir sortir du quotidien, de *devenir ordinaire*. Ce devenir est de l'ordre du changement radical, de la transformation de soi par la modification de la perception.

Mais il faudrait aussi imaginer, comme Thoreau, comme Cavell dans *À la recherche du bonheur*¹, une forme de conversion immanente à la vie quotidienne, dans la répétition des jours et des nuits. La véritable conversion serait alors, comme le suggère toute la philosophie de Pierre Hadot, un retour au quotidien après cet arrachement – mais un quotidien transformé, un lieu où nous n'étions jamais allés.

Cela impliquerait de réinventer la philosophie (ou de la redécouvrir). Est-ce toujours possible ? Là encore, le seul début de réponse serait pratique. On peut penser à Wittgenstein (qui affirmait que s'il pouvait exister un véritable livre de morale, cela ferait taire tout le reste). Mais Thoreau sait, mieux que Wittgenstein, que son livre ne révolutionnera que ceux qui veulent bien entendre ce qu'il dit, ceux qui verront que la réponse aux questions que nous nous posons n'est pas à chercher bien loin : les choses que nous croyons ineffables sont déjà dites, sont là devant nous, à nos pieds.

C'est cela – l'expression – que Thoreau voit comme solution aux « vies de tranquille désespoir ».

Je désire trouver où parler sans limites ; car je suis convaincu que je ne pourrai jamais assez exagérer même pour poser les bases d'une expression vraie. [...] La vérité volatile de nos mots devrait continuellement trahir l'inadéquation de ce qu'il reste d'une affirmation².

On retrouve la visée du politique ; retrouver une expression adéquate, éviter ces « paroles qui nous chagrinent », sonnent faux. L'exercice spirituel nous engage non pas à trouver une confiance subjective (ou transcendantale) mais à retrouver la capacité à être expressifs. « L'homme est timide, il se répand en excuses ; il n'est plus debout ; il n'ose pas dire “je pense”, “je suis”, sans citer un saint ou un sage³. » Thoreau aussi prône l'acceptation de l'obscurité à soi. C'est également cela qui en fait un penseur du quotidien,

1. « Lien conjugal et recherche du bonheur », dossier publié dans *Esprit*, mai 1999, avec notamment un article de Stanley Cavell, « Les comédies du remariage : une histoire du lien conjugal ».

2. Henry David Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, p. 289.

3. Ralph W. Emerson, *Essays, First and Second series*, *op. cit.*, p. 40.

de l'ordinaire. Il nous reste à nous découvrir, c'est-à-dire à nous rendre obscurs à nous-mêmes. À propos de Thoreau, Cavell écrit : « Nous avons encore à *«get our living together»*, à être un tout, et à être une communauté. Nous ne sommes pas installés, nous ne nous sommes pas clarifiés à nous-mêmes ; notre caractère, et le caractère de la nation, n'est pas transparent à lui-même. » Thoreau cherche ainsi à accomplir « l'exploit de l'obscurité » pour atteindre la véritable clarté :

Je ne prétends pas avoir atteint à l'obscurité, mais je serais fier si l'on ne trouvait pas dans mes pages à cet égard de défaut plus fatal qu'on n'en trouve dans la glace de Walden¹.

Ce qu'ont en commun des auteurs aussi éloignés géographiquement et historiquement, voire (pour toutes sortes de raisons) théoriquement, que Thoreau, Wittgenstein et Hadot, c'est la volonté de réinventer un statut pour le langage, de voir comment le langage est à la fois clair et obscur, public et privé, ordinaire et sortant de l'ordinaire : les signes sont morts s'ils ne sont pas intégrés à notre (forme de) vie. N'est alors indicible que ce que nous ne voulons pas dire, ou ne pas lire. Lorsque Thoreau évoque « Les choses à présent inexprimables... » et qui seraient « dites ailleurs », il désigne (comme Wittgenstein lorsqu'il parle des limites du langage dans le *Tractatus*) ce qui est là, sous nos yeux : les mots qu'il est en train d'écrire, son propre texte. Cette position paradoxale de l'auteur est peut-être ce qui rend possible l'expérience véritable de la lecture du texte. Il nous faut *apprendre à lire* ces choses « déjà dites » pour parvenir à les dire et à les penser soi-même. C'est cet art de lire qui définit, de l'Antiquité au ^{xxi}e siècle, une autre histoire de la subjectivité, qui n'est pas le moindre apport de l'immense et singulière œuvre philosophique de Pierre Hadot.

1. Henry David Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, p. 290.

La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie

Gwenaëlle AUBRY

La question que je poserai fait écho à une conversation que j'aie eue, il y a quelques années, avec Pierre Hadot. Celui-ci m'avait fait l'honneur de me demander de lire l'introduction de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*¹ qu'il venait d'achever. Il se trouve qu'à la même époque je suivais le séminaire d'Alain Badiou sur l'antiphilosophie contemporaine. Or, j'avais été frappée par le fait que certaines thèses de Pierre Hadot pouvaient être (més) interprétées comme allant dans le sens de l'antiphilosophie telle que Badiou l'entend. L'insistance sur la dimension pratique de la philosophie, et notamment de la philosophie antique, ne pouvait-elle être reçue comme participant de la destitution antiphilosophique de la philosophie comme discours ? Je parle ici d'interprétation, de réception, ou encore de vulgarisation : car chez Pierre Hadot lui-même, il n'y a pas d'ambiguïté. Mais le motif de « la philosophie comme manière de vivre » a eu tellement d'effets, dans le champ non seulement de la lecture de la philosophie antique, mais du rapport contemporain à la philosophie, qu'il a parfois pu occulter le fait que, pour Pierre Hadot, la philosophie est aussi, et indissociablement, un agencement théorique, une manière de penser.

Il vaut donc la peine de souligner ce qui, dans les propositions de Pierre Hadot, résiste à ce type d'interprétation ; et cela peut être le moyen, aussi, de s'interroger sur ce qu'il entend lorsqu'il parle de « causalité réciproque » de la philosophie et du discours philosophique, ou encore lorsqu'il dit de ceux-ci qu'ils sont « à la fois inséparables et incommensurables ».

1. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

L' «ANTIPHILOSOPHIE»

Si le terme d'«antiphilosophie» a été récemment réactivé par Alain Badiou, il remonte en fait au XVIII^e siècle. En 1767, un jésuite, l'abbé Louis-Mayeul Chaudon, publie un *Dictionnaire antiphilosophique pour servir de commentaire et de correctif au Dictionnaire philosophique [de Voltaire] et autres livres qui ont paru de nos jours contre le christianisme*. Autant que le titre, le sous-titre est éloquent : *Ouvrage dans lequel on donne en abrégé les preuves de la Religion et la réponse aux objections de ses adversaires*¹. Un tel projet n'a à l'époque rien de singulier, même s'il se distingue ici par l'adoption de la forme du dictionnaire². Il s'agit de manifester, en la religion, la vraie philosophie. Voltaire, les encyclopédistes, les matérialistes, les athées et les «incrédules», sont qualifiés en bloc de «faux philosophes». D'une façon générale, on peut, sous l'appellation d'«antiphilosophie» regrouper, selon Didier Masseau, un mouvement religieux hostile aux Lumières, mais sans réelle unité doctrinale ni stratégique³.

Avant de l'être par Alain Badiou, le terme a été réactivé par Jacques Lacan. Dans un article intitulé «Peut-être à Vincennes...»⁴, Lacan définit la tâche de l'analyste par rapport aux sciences universitaires : «Ce dont il s'agit, écrit-il, n'est pas seulement d'aider l'analyste de sciences propagées sous le mode universitaire, mais que ces sciences trouvent à son expérience l'occasion de se renouveler.» Parmi ces sciences, Lacan cite la linguistique, la logique, la topologie, et... l'antiphilosophie :

Antiphilosophie – Dont volontiers j'intitulerais l'investigation de ce que le discours universitaire doit à sa supposition «éducative». Ce n'est pas l'histoire des idées, combien triste, qui en viendra à bout.

Un recueil patient de l'imbécillité qui la caractérise permettra, je l'espère, de la mettre en valeur dans sa racine indestructible, dans son rêve éternel.

1. Je remercie Martine Groult pour ses commentaires sur ce texte.

2. Trois années plus tard, en 1770, un autre abbé, l'abbé Paulian, publiera à son tour un *Dictionnaire philosophico-théologique portatif, contenant l'accord de la véritable philosophie avec la sainte théologie et la réfutation des faux principes établis par les philosophes modernes*. L'antiphilosophique se traduit ici en philosophico-théologique.

3. Voir Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

4. Jacques Lacan, «Peut-être à Vincennes...», *Ornicar?*, n° 1, janvier 1975, p. 3-5.

Le sens du terme, on le voit, n'est plus le même : il ne désigne plus un courant historique mais une science, ou du moins une investigation, à constituer. Et si cette science se définit encore par réaction ou par opposition, c'est, cette fois, au « discours universitaire ». On aura à se demander si ce sens lacanien du terme ne peut, au contraire du premier, être associé à la démarche de Pierre Hadot.

Tel que l'emploie Badiou, le terme semble plutôt devoir s'entendre en son sens premier¹. Dans son séminaire de 1992-1995, Badiou l'a successivement appliqué à trois philosophes : Nietzsche, Wittgenstein et Lacan. Or l'on sait, et ce sera un autre point à investiguer, que les deux premiers, Nietzsche et Wittgenstein, ont eu sur Pierre Hadot une influence déterminante. Dans l'usage qu'en fait Badiou, la notion d'antiphilosophie varie selon qu'il l'applique à tel ou tel de ces auteurs. Mais cette variation en est en quelque sorte constitutive, dès lors que, selon lui, toute antiphilosophie a une stratégie propre d'identification de la philosophie, qui est aussi une stratégie de discrédit. C'est pourquoi elle appelle, par un nouveau tour, une nouvelle définition de, ou une nouvelle assignation pour, la philosophie :

L'antiphilosophie est toujours ce qui, au comble d'elle-même, énonce le nouveau devoir de la philosophie, ou son nouveau possible dans la figure d'un nouveau devoir².

On peut cependant dégager trois invariants³ :

1. Tout d'abord, la destitution de la théorie au profit de l'acte. Ainsi, dire de Nietzsche qu'il est un antiphilosophe signifie, selon Badiou, qu'il « oppose au nihilisme spéculatif de la philosophie la nécessité totalement affirmative d'un acte⁴ » – un acte, c'est-à-dire ici le retournement de toutes les valeurs en tant qu'il est lui-même soustrait à l'évaluation. Mais cette

1. Et ce, en dépit de la référence à Lacan : « Ce que Nietzsche et Wittgenstein ont en partage, nous le désignerons d'un mot introduit par le troisième grand détracteur fasciné, en ce siècle, de la philosophie : Jacques Lacan. L'antiphilosophie. » : Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », *Barca*, n° 3, 1994, p. 14. Ce texte a été récemment repris et révisé dans *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009.

2. Alain Badiou, « Casser en deux l'histoire du monde ? », *Les Conférences du Perroquet*, n° 37, déc. 1992, p. 25.

3. Énoncés dans Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté... », *op. cit.*, p. 14-15.

4. Séminaire de 1992-1993. Voir aussi « Casser en deux l'histoire du monde ? », *op. cit.* Je remercie Dimitra Panopoulos de m'avoir communiqué ces textes.

opération est également repérable chez Wittgenstein, qui énonce : « La philosophie n'est pas une théorie mais une activité » (*Tractatus*, 4. 112), comme chez Lacan, pour qui la certitude réside dans l'acte (ici, analytique) et dans ses effets, et qui énonce que « la vérité peut ne pas convaincre, le savoir passe en actes¹ ».

2. Ce qui nous conduit au deuxième invariant de l'antiphilosophie : la destitution de la catégorie de vérité. « Le monde-vérité, nous l'avons aboli », écrit Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles*. Au régime de la vérité se substitue celui du sens, ou encore celui de la vie comme principe inévaluable de l'évaluation. Et de là découle, selon Badiou, la destruction, chez Nietzsche, de la dialogie et du régime argumentatif. S'y substitue « la surtension poétique du texte », qui vient de ce qu'« il faut exposer la vérité comme vie, ce qui revient à l'exposer soi-même² ». Chez Lacan, de même, la catégorie de vérité s'abolit au profit de celle de savoir, qu'exemplifie le mathème (et Badiou établit un parallèle entre le mathème lacanien et l'élément mystique de Wittgenstein : le mathème, dit-il, est du silence, mais qui s'écrit). Chez Wittgenstein, enfin, la figure est quelque peu différente puisqu'il ne s'agit pas tant de destituer la vérité que de la discréditer : l'antiphilosophie revêt la forme de la thérapeutique, et non plus de la critique. Ce mouvement s'accompagne cependant encore d'une promotion du sens, et de l'affirmation de la suprématie du sens sur la vérité. Pour Wittgenstein, « il y a deux régimes du sens » : le sens langagier ou propositionnel, et le sens éthique ou le sens valeur. Or « l'absurdité de la philosophie résulte de ce qu'elle croit pouvoir forcer l'indicible sens (Dieu, si l'on veut) à se dire dans la forme du sens propositionnel³ ».

3. La troisième opération caractéristique de l'antiphilosophie, Badiou la caractérise comme « l'appel, fait contre l'acte philosophique, à un autre acte, d'une radicale nouveauté » et qui « le surmonte affirmativement »⁴.

1. Jacques Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 305.

2. *Ibid.*, séminaire de 1992-1993. D'une façon générale, « l'antiphilosophie exige que soit constamment exhibé l'antiphilosophie, comme singularité existentielle [...] Pourquoi ? Parce qu'à la différence de l'anonymat réglé de la science, et en opposition à ce qui de la philosophie prétend parler au nom de l'Universel, l'acte antiphilosophique, sans précédent et sans garantie, n'a que lui-même et ses effets comme attestation de sa valeur » (Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté... », *op. cit.*, p. 20).

3. Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté... », *op. cit.*, p. 33.

4. *Ibid.*, p. 15.

Chez Nietzsche, cet acte se dira archi-politique, chez Wittgenstein, archi-esthétique, chez Lacan, archi-scientifique.

Des trois opérations repérées par Badiou, c'est la première, surtout, qui nous intéressera, en ce qu'elle permet de reformuler et de préciser notre question initiale : la promotion par Pierre Hadot de la philosophie comme manière de vivre peut-elle être qualifiée d'antiphilosophique au sens où elle s'accompagnerait d'une destitution de la théorie au profit de l'acte ?

DÉFINIR LA PHILOSOPHIE COMME MANIÈRE DE VIVRE, EST-CE ÊTRE UN ANTIPHILOSOPHE ?

On pourrait être tenté, à première vue, de répondre oui : c'est-à-dire notamment en lisant les premières pages de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Le livre s'ouvre en effet sur une série d'exergues (dont deux citations de Nietzsche). Et dans certains d'entre eux, on peut bien lire cette destitution de la théorie au profit de l'acte, tout comme celle, peut-être, de la vérité au profit du sens.

Destitution de la théorie, d'abord : celle-ci est lisible dans la citation d'Épictète – « Si les théories philosophiques te séduisent, assieds-toi et retourne-les en toi-même. Mais ne t'appelle jamais philosophe et ne souffre pas qu'un autre te donne ce nom ¹ » –, ou encore dans celle de Nietzsche – « nous n'adopterions pas moins volontiers un secret stoïcien, parce que nous nous en serions approprié d'autres, épicuriens ² » – deux textes qui soulignent, donc, l'insuffisance de la théorie comme jeu conceptuel mais aussi comme dispositif autonome et exclusif ³.

Cette forme de réduction critique de la théorie s'accompagne dans d'autres citations d'une promotion de l'acte qui va de pair avec la subordination de la vérité sinon au sens, du moins à ce qu'on pourrait appeler « l'intérêt pratique ». Ces citations sont celles de Plotin (« C'est le

1. Épictète, Entretiens III, 21, 23.

2. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes* (été 1881-été 1882) : automne 1881, 15 [59], in Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. fr. Pierre Klossowski, t.V, Paris, Gallimard, 1982, p. 530.

3. Ces deux textes sont cités dans Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 12-13.

désir qui engendre la pensée» et «Sans la vertu, Dieu n'est qu'un mot») et surtout de Pétrarque («Il est plus important de vouloir faire le bien que de connaître la vérité») ¹. Enfin, les citations de Pascal et de Montaigne ajoutent à la double subordination de la théorie à l'acte et de la vérité à l'intérêt pratique, la promotion de la vie comme valeur ².

Or, Pierre Hadot paraît d'abord, dans son Avant-propos, faire écho à ces textes avec ses propres mots. D'emblée il caractérise son projet, sa pratique singulière de l'histoire de la philosophie, en ces termes :

L'histoire de la philosophie ne se confond pas avec l'histoire des philosophies, si l'on entend par «philosophies» les discours théoriques et les systèmes des philosophes. À côté de cette histoire, il y a place en effet pour une étude des comportements et de la vie philosophique ³.

Et il apparaît bien vite qu'il ne s'agit pas seulement de constituer une histoire parallèle à l'histoire officielle, d'écrire en marge de l'histoire des doctrines une histoire des pratiques, en marge de l'histoire des idées une histoire des actes, mais bien d'affirmer le primat de la seconde sur la première. Ce primat, ou cette antériorité, on pourrait le qualifier, à la façon d'Aristote, à la fois de chronologique, de logique et d'ontologique :

– chronologique, parce que le choix de vie précède le discours théorique : «le discours philosophique prend donc son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse ⁴» ;

– logique, parce que le mode de vie éclaire le discours : «le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression ⁵» ;

– ontologique (c'est-à-dire téléologique), parce que le discours lui-même est pour l'acte :

1. Plotin, 24 (V, 6) 5, 9 et 33 (II, 9) 15, 39 ; Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in Guido Martellotti (éd.), *Prose*, Milan, R. Ricciardi, 1955, p. 746-748. Cités dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 12.

2. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1971, §331 ; Montaigne, *Essais* III, Paris, Gallimard, 1962, p. 1088 : «Je n'ay rien fait d'aujourd'hui. – Quoi ? avez vous pas vescu ? C'est non seulement la fondamentale mais la plus illustre de vos occupations». Cités dans Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 12-13.

3. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 16.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. *Ibid.*, p. 19.

Le discours philosophique théorique naît [...] de cette option existentielle initiale et il y reconduit, dans la mesure où, par sa force logique et persuasive, par l'action qu'il veut exercer sur l'interlocuteur, il incite maîtres et disciples à vivre réellement en conformité avec leur choix initial, ou bien il est en quelque sorte la mise en application d'un certain idéal de vie¹.

Pourtant, et j'en viens à l'essentiel, cette antériorité ne doit pas être entendue comme une stricte subordination. Pierre Hadot préfère parler de « causalité réciproque »² : si le choix de vie détermine le discours, à son tour le discours vient à la fois fonder, justifier, spécifier et renforcer le choix de vie. Il faudrait ici reprendre un à un les moments du parcours historique de *Qu'est-ce que la philosophie antique* ? Le dialogue socratique-platonicien vaut évidemment modèle en tant que le contenu doctrinal, la dimension de l'information, y sont indissociables d'une expérience vitale de formation et de transformation. Mais la démonstration intègre aussi des modes de discours philosophiques plus homogènes à la modernité. Il faudrait être particulièrement attentif à ce que Pierre Hadot écrit des systèmes, en quoi l'on peut voir la forme accomplie, autarcique de la théorie. Car il montre que loin d'aller dans le sens de son autonomisation, la systématisme renforce l'incorporation³ du discours théorique et, par là, son application. C'est le cas par exemple du *tetrapharmakon*, du « quadruple remède » épicurien mais aussi de l'imbrication organique, chez les stoïciens, des trois parties de la philosophie, logique, physique et éthique ; non seulement chacune d'entre elles a une dimension pratique (la logique comme maîtrise du discours

1. *Ibid.*, p. 18.

2. « On pourrait dire qu'en une sorte de causalité réciproque, le choix de vie détermine le discours, et le discours détermine le choix de vie en le justifiant théoriquement », *Qu'est-ce que la philosophie antique* ?, *op. cit.*, p. 269. Voir aussi p. 410-411 : « Il y a une sorte d'interaction ou de causalité réciproque entre volonté et intelligence, entre ce que le philosophe veut profondément, ce qui l'intéresse au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire la réponse à la question « comment vivre ? », et ce qu'il essaie d'élucider par la réflexion ». Voir enfin *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 168 : « On pourrait dire en tout cas qu'il y a une causalité réciproque entre réflexion théorique et choix de vie. La réflexion théorique va dans un certain sens grâce à une orientation fondamentale de la vie intérieure, et cette tendance se précise et prend forme grâce à la réflexion théorique [...]. Autrement dit, la réflexion théorique suppose déjà un certain choix de vie, mais ce choix de vie ne peut progresser et se préciser que grâce à la réflexion théorique. »

3. Ce que Pierre Hadot appelle aussi, d'après la *Grammaire de l'assentiment* du cardinal Newman, le « real assent », par opposition à l'assentiment simplement notionnel ou abstrait : voir *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 99-100.

intérieur, la physique comme élévation à la conscience du tout), mais la pratique est ce qui en manifeste l'unité¹.

D'une manière générale, on peut dire que l'avantage de la structure systématique des théories stoïciennes et épicuriennes, c'est que les raffinements doctrinaux peuvent être réservés aux spécialistes, mais que l'essentiel de la doctrine est accessible à un public plus large².

Ce qui apparaît du même coup c'est que, pas plus que discours et choix de vie, on ne peut opposer théorie et pratique. Le mode de vie, la philosophie aristotélécienne en témoigne, peut être théorétique, et le discours peut avoir un effet pratique : « Il a toujours, directement ou indirectement, une fonction formatrice, éducatrice, psychagogique, thérapeutique. Il est toujours destiné à produire un effet, à créer dans l'âme un *habitus*, à provoquer une transformation du moi³. » Pierre Hadot illustre cette thèse par une très belle citation de Plutarque :

Le discours philosophique ne sculpte pas des statues immobiles, mais, tout ce qu'il touche, il veut le rendre actif, efficace et vivant, il inspire des élans moteurs, des jugements générateurs d'actes utiles, des choix en faveur du bien⁴.

La notion d'« exercice spirituel » vient dire cette unité. Pierre Hadot l'emploie pour nommer des pratiques « destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet⁵ ». Mais ces pratiques sont la mise en œuvre d'un discours, et le discours, il faut y insister, compte au nombre de ces pratiques :

Ce que j'ai dit d'une manière générale dans mes livres sur les exercices spirituels pourrait donner l'impression, bien que j'aie cherché à l'éviter, que les exercices spirituels sont quelque chose qui s'*ajoute* à la théorie philosophique, au discours philosophique, ce serait une *pratique*, qui compléterait seulement la théorie et le discours abstrait. En fait, c'est toute la philosophie qui est exercice, aussi bien le discours d'enseignement que le discours intérieur qui oriente notre action⁶.

1. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 191 et p. 215. Voir aussi sur ce point Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, notamment p. 106-117.

2. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 272.

3. *Ibid.*, p. 271.

4. *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776 c-d, cité dans Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 271.

5. *Ibid.*, p. 22.

6. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 144.

Philosophie et discours philosophique se présenteraient donc comme inséparables. Pourtant Pierre Hadot les qualifie aussi d'« incommensurables » : « Philosophie et discours philosophiques se présentent ainsi à la fois comme incommensurables et comme inséparables¹. » Ce que cette notion d'incommensurabilité paraît désigner, c'est, cette fois, un excès de la pratique, ou/et de la vie, sur le discours. Cet excès, Pierre Hadot l'illustre par des exemples, qui valent aussi comme des cas-limites. Ceux-ci tendent à prouver que dans l'Antiquité la qualification de « philosophe » peut s'autoriser d'un discours minimal voire absent : minimal dans le cas des cyniques, absent dans le cas de certaines figures comme les stoïciens Caton et Rutilius Rufus, ou encore Rogatianus, le disciple de Plotin². Un autre cas-limite pourrait être celui du scepticisme. En celui-ci en effet, écrit Pierre Hadot, « La distinction entre philosophie et discours philosophique parvient à son point extrême puisque [...] le discours philosophique sceptique aboutit à sa propre autosuppression, pour ne laisser place qu'à un mode de vie qui se veut d'ailleurs non philosophique³. » Pourtant, précise-t-il aussi, « il faut bien un discours philosophique pour éliminer le discours philosophique⁴ ».

Parmi ces cas-limites, enfin, on pourrait ranger les mystiques, et les néoplatoniciens, soit le discours philosophique comme tendu par l'impossible dire de ce qui à la fois l'excède et le fonde. Mais précisément, le discours est requis pour dire cet excès, tant pour poser la nécessité de l'Un que pour tenter d'en décrire l'expérience⁵. Et Pierre Hadot distingue très nettement entre le néoplatonisme plotinien et le néoplatonisme post-plotinien, où la pratique, en l'occurrence théurgique, tend à prendre la place de la discursivité.

On pourrait en fait se demander si cette structure plotinienne n'est pas pour lui paradigmatique de la philosophie antique, et si elle n'illustre pas au mieux ce qu'il entend par la notion d'« incommensurabilité » (de même, la structure stoïcienne illustrerait au mieux la notion d'« inséparabilité » – et

1. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 266.

2. *Ibid.*, p. 266-267.

3. *Ibid.*, p. 222.

4. *Ibid.*, p. 223.

5. *Ibid.*, p. 256-258.

c'est peut-être pourquoi Plotin et les stoïciens ont, dans le champ antique, constitué pour Pierre Hadot des objets d'étude privilégiés). Le fait est que pour justifier ce terme, ultimement, il écrit :

Ce qui fait l'essentiel de la vie philosophique, le choix existentiel d'un certain mode de vie, l'expérience de certains états, de certaines dispositions intérieures, échappe totalement à l'expression du discours philosophique¹.

Ceci vaut non seulement pour l'expérience platonicienne de l'amour, l'intuition aristotélicienne des natures simples, l'expérience unitive plotinienne, mais aussi pour « l'expérience de la vie épicurienne ou stoïcienne ou cynique ». L'incommensurabilité de la philosophie sur le discours philosophique doit donc être entendue comme l'excès d'une expérience fondatrice sur le discours qui en déploie non seulement la nomination, mais la justification et les conditions.

Peut-on, dans cette structure, repérer un trait ou une tentation antiphilosophique ? La réponse à cette question, Pierre Hadot la livre, me semble-t-il, de façon indirecte, quand il parle de Wittgenstein. À plusieurs reprises, il le compare à ces deux cas-limites exemplaires de l'incommensurabilité entre discours et vie philosophique que sont les sceptiques et les mystiques. Les sceptiques, d'abord, dans la mesure où dans les deux cas l'on a affaire à un discours thérapeutique, et à un discours qui, dans cette mesure même, est autodestructeur². Les mystiques, ensuite. On sait que le terme « mystique » se trouve dans le *Tractatus* (6, 522, notamment : « En tout cas, il y a de l'indicible. Il se montre ; c'est cela le mystique »). Et c'est la question des rapports, chez Wittgenstein, entre logique et mystique, qui a d'abord suscité l'intérêt de Pierre Hadot (il y voyait une « énigme fascinante »³).

Mais Pierre Hadot déclare aussi, dans *La Philosophie comme manière de vivre*, que la notion de jeu de langage a eu une influence déterminante sur celle d'exercice spirituel⁴. Et il s'en explique dans la préface à *Wittgenstein et les limites du langage* : l'idée de jeux de langage ancrés dans « une activité déterminée », « une situation concrète », ou « une forme de vie », l'a aidé

1. *Ibid.*, p. 267.

2. *Ibid.*, p. 225. Voir aussi Pierre Hadot, *Wittgenstein ou les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 14.

4. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 212-213.

à résoudre le problème de l'incohérence apparente des textes antiques : celle-ci venait de ce qu'ils se donnaient comme autant de consignes pour un exercice :

Il fallait donc replacer les discours philosophiques dans leur jeu de langage, dans la forme de vie qui les avait engendrés, donc dans la situation concrète personnelle ou sociale, dans la *praxis* qui les conditionnaient ou par rapport à l'effet qu'ils voulaient produire. C'est dans cette optique que j'ai commencé à parler d'exercice spirituel¹.

On voit que la dette (ou du moins la reconnaissance de dette) à l'égard de Wittgenstein est considérable, et qu'elle s'accompagne de l'héritage de notions-clés de l'antiphilosophie, celles notamment d'acte et de vie.

Cependant, la prise de distance est aussi explicite : l'affirmation du nécessaire enracinement du discours philosophique dans une *praxis* et une expérience vitale ne vaut pas destitution du discours au profit de celles-ci. Même s'il y a un élément que l'on ne peut que taire, il faut continuer à parler (à la façon de Plotin, inventant sans cesse de nouvelles images, de nouvelles procédures, de nouveaux raisonnements pour dire l'Un-Bien). Pierre Hadot marque d'ailleurs la différence entre l'ineffable plotinien et l'indicible wittgensteinien².

Au plan personnel, écrit Pierre Hadot, je n'admets pas tellement cette attitude silencieuse, parce que je pense que la philosophie ne doit pas s'arrêter comme ça, après un livre. Il n'y a pas de fin de la philosophie ; et cette dernière oscille toujours entre deux pôles : le discours et la décision concernant le mode de vie³.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, de même, il met en garde contre un malentendu : « Il ne s'agit pas d'opposer d'une part la philosophie comme discours théorique et d'autre part la sagesse comme le mode de vie silencieux, qui serait pratiqué à partir du moment où le discours aurait

1. Pierre Hadot, *Wittgenstein ou les limites du langage*, op. cit., p. 11.

2. *Ibid.*, p. 14, sur la différence entre l'ineffable théologique des néoplatoniciens, celui de l'expérience mystique traditionnelle, et celui de Wittgenstein. Le premier est l'aboutissement d'une méthode rationnelle ; le deuxième ne se rapporte pas à la notion du Principe, mais à l'expérience extatique elle-même ; chez Wittgenstein enfin, le "mystique" ne se rapporte ni à la théologie négative ni à l'expérience de l'extase, mais à un sentiment et à une expérience fondamentale dont il témoigne lui-même en ces termes : « Je m'étonne de l'existence du monde. » Voir de même « Apophasisme et théologie négative », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 239-252.

3. « Qu'est-ce que l'éthique ? », entretien avec Sandra Laugier et Arnold I. Davidson republié à la suite d'*Exercices spirituels...*, op. cit., p. 385.

atteint son achèvement et sa perfection », selon le schéma proposé par Eric Weil et par Wittgenstein¹. En vérité, le discours comme la vie tendent vers la sagesse sans jamais l'atteindre². Et l'on pourrait dire que c'est l'écart entre philosophie et sagesse qui pose la nécessité irréductible du discours.

De cela (et le jugement de Pierre Hadot sur l'un des antiphilosophes répertoriés par Alain Badiou est un indice précieux), on peut conclure que la première opération caractéristique de l'antiphilosophie telle que définie par Badiou, à savoir la destitution de la théorie au profit de l'acte, ne se trouve pas chez Hadot. On lit même chez lui, explicite, la revendication inverse : « Un autre danger, le pire de tous, serait de croire qu'il est possible de se passer de la réflexion philosophique³. »

Qu'en est-il de la deuxième opération (la destitution de la vérité au profit du sens) ? La question est plus difficile, car au contraire de celles de théorie et de *praxis*, les notions de vérité et de sens ne sont pas explicitement mises en œuvre par Pierre Hadot. Il me semble cependant que, là encore, on ne peut parler de destitution. Il faut, de nouveau, tenir ensemble les deux notions d'inséparabilité et d'incommensurabilité, ou encore de causalité réciproque et d'antériorité : il y a bien primat (ou antériorité, ou excès) sinon du sens sur la vérité, du moins de l'intérêt pratique sur la raison théorique – ou, et parce que Pierre Hadot traduit lui-même Kant en Plotin, du désir sur la pensée (Pétrarque disait cependant aussi : du bien sur la vérité). Mais la notion de « causalité réciproque » peut encore être appliquée au rapport de la volonté et de l'intelligence⁴.

ANTIPHILOSOPHIE OU ARCHIPHILOSOPHIE ?

La question qui reste à poser est alors de savoir si, plutôt qu'en son sens badiouien, la notion d'antiphilosophie ne s'appliquerait pas à la démarche de Pierre Hadot en son sens lacanien. Le fait est que l'on trouve bien chez lui une critique, vive et explicite, de la philosophie universitaire, qui paraît

1. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 19.

2. *Ibid.*, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 422.

4. *Ibid.*, p. 410.

comparable à celle dont Lacan énonçait le projet. Telle que Pierre Hadot la formule, cette critique s'appuie sur une analyse historique et englobe plusieurs aspects, que je me contenterai d'énumérer sans les développer :

- la fonctionnarisation de l'enseignement de la philosophie, amorcée dès le II^e siècle av. J.-C., et consacrée par la fondation, par Marc Aurèle, en 176, de quatre chaires impériales vouées à l'enseignement des quatre grandes doctrines traditionnelles : platonisme, aristotélisme, épicurisme et stoïcisme ;

- la pratique accrue, dès le I^{er} siècle av. J.-C., du commentaire et de l'exégèse, qui tend à se substituer à celle du dialogue et inaugure déjà une forme de scolastique : « Désormais, on ne discute plus des problèmes eux-mêmes, on ne parle plus directement des choses, mais de ce que Platon ou Aristote ou Chrysippe disent des problèmes et des choses¹. » Il reste que, comme l'a montré Ilsetraut Hadot², cette pratique va encore de pair, dans le néoplatonisme en particulier, avec celle d'exercices spirituels ;

- un autre trait, le plus décisif peut-être aux yeux de Pierre Hadot, serait la dissociation entre l'enseignement et la communauté de vie maître-disciples.

Si ces différents mouvements s'amorcent dès l'Antiquité, Pierre Hadot fait cependant remonter la rupture fondamentale au Moyen Âge et à la scolastique. C'est cette dernière qui réduit la philosophie au rang de « simple matériel conceptuel » et la vide de tout enjeu pratique. Mais, et c'est là le point sur lequel je souhaiterais insister, ce mouvement de théorisation de la philosophie s'accompagne d'un transfert de l'intérêt pratique, de l'enjeu existentiel, à la religion. Il ne s'agit plus seulement, pour le christianisme, d'hériter de certaines pratiques philosophiques, de certains exercices spirituels³, mais bien plutôt de se les approprier. Pierre Hadot décrit ce processus à la fin de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* mais il faudrait aussi citer le petit livre limpide de Juliusz Domański qu'il

1. *Ibid.*, p. 234.

2. Voir Ilsetraut Hadot : *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978 et Introduction (chap. III) à Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leiden, E.J. Brill, 1996. Voir enfin Ilsetraut et Pierre Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Librairie générale française, 2004.

3. Sur le mode décrit par exemple dans « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », dans *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 75-98.

a préfacé¹. Domański montre comment ce mouvement s’amorce dès les premiers siècles du christianisme et se traduit par l’intégration-réduction de la philosophie au *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique). La philosophie peut alors n’être plus considérée que comme un simple outil théorique au service de la théologie (*ancilla theologiae*). Le philosophe n’est plus qu’un technicien, un commentateur d’Aristote, et la question du sens est abandonnée à la religion. Selon Domański, la Renaissance s’efforce de réintégrer la conception antique de la philosophie, et Pierre Hadot la retrouve pour sa part chez Descartes, Malebranche et Spinoza, dans la philosophie des Lumières, puis chez Schopenhauer, Thoreau, Nietzsche, chez Bergson et dans l’existentialisme. La plupart de ces références dessinent un champ qui n’a rien à voir avec celui de l’antiphilosophie, y compris dans l’acception première du terme, par où il jouait contre la philosophie des Lumières. Le projet propre de Pierre Hadot s’inscrit précisément dans la volonté de restituer à la philosophie le poids existentiel, la tension spirituelle revendiqués par la religion.

C’est pourquoi, dans son double désir de reconduire la philosophie à sa formule principielle et d’en restituer la suprématie, sa démarche paraît pouvoir être qualifiée non pas d’antiphilosophique mais, à l’inverse, d’archiphilosophique.

1. Pierre Hadot, préface à Juliusz Domański, *La Philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance*, Paris, Le Cerf, Fribourg, Éditions universitaires, 1996, p. viii.

Interventions

L'étude des anciens : apprendre à vivre, apprendre à lire

Philippe HOFFMANN

Je voudrais commencer par un témoignage. Il a été dit ici-même, à deux reprises au moins, que pour commenter, pour comprendre, l'idée d'une liaison de la vie et de la pensée, de l'existence et de l'étude, pour comprendre ce que signifie la philosophie comme manière de vivre, il faudrait aussi pouvoir parler de la vie de Pierre Hadot comme philosophe pratiquant la philosophie comme manière de vivre. Je rebondirai sur les remarques faites il y a un instant par Arnold I. Davidson sur la séquence « Apprendre à lire » de l'article fondateur *Exercices spirituels*, en rappelant et en décrivant très sobrement deux souvenirs. En 1973-1974, à l'invitation d'Alain Le Boulluec, Pierre Hadot a donné à l'École normale supérieure un séminaire dans la salle de Grec, aujourd'hui disparue, et intégrée à la bibliothèque de l'École, un séminaire qui portait sur *La Vie de Plotin* par Porphyre. Et nous étions quelques-uns, sortis des classes préparatoires, habitués à une conception de la philosophie précisément comme système dogmatique, agencement de concepts, à découvrir avec émerveillement, tout à la fois les notions de néoplatonisme qui nous étaient dispensées par Pierre Hadot, mais aussi et surtout deux idées : premièrement qu'un discours doit toujours être compris dans l'horizon du style de vie qui est en quelque sorte son origine et vers lequel doit convertir ce discours et, d'autre part, que la lecture d'un texte est fondamentalement une nutrition – la lecture est ruminative.

À ce souvenir j'ajouterai un deuxième souvenir qui est celui du cours donné dans une salle (actuellement salle Dumézil) de l'École pratique des hautes études sur les *Pensées* de Marc Aurèle, l'année où le séminaire portait sur la conscience cosmique dans les *Pensées* ; à cette occasion il nous fut

donné de découvrir ce que Pierre Hadot vient de rappeler lui-même, à savoir qu'il n'y a pas contradiction, mais complémentarité, entre une lecture de type scientifique marquée par l'*akribeia* et par la rigueur philologique la plus parfaite – intégrant tout à la fois les problèmes d'édition de textes mais également les questions sémantiques complexes de la langue grecque de l'époque impériale et du lexique philosophique –, qu'il n'y a pas, donc, de contradiction entre une lecture marquée du sceau de la méthode philologique et une lecture tout entière orientée vers la transformation, vers la modification intérieure. Et je peux porter témoignage que ce commentaire, cette lecture collective des *Pensées* de Marc Aurèle était un véritable exercice spirituel que nous pratiquions en commun, sous la direction d'un maître, ce qui correspond très exactement à ce que les professeurs grecs de l'Antiquité tardive ont décrit sous le nom de *sunanagnôsis*.

Il me semble donc que, d'une certaine manière, il existe une réponse à la question qui était posée tout à l'heure – « y a-t-il des lieux pour un tel type de lecture ? » – et je pense que même à l'intérieur des établissements d'enseignement supérieur il peut y avoir des lieux où la lecture comme exercice spirituel est pratiquée.

Je voudrais intervenir modestement, n'ayant pas de compétence en matière de philosophie moderne, pour témoigner en tant que chercheur et en tant que professeur aussi, dans le domaine qui est le mien, celui de l'Antiquité tardive et de la lecture des auteurs de l'époque impériale, et plus particulièrement des v^e et vi^e siècles. Je jouerai donc un peu sur les mots, en considérant qu'après tout, ces gens-là étaient appelés, en grec, des *neôteroi*, c'est-à-dire des modernes.

Si nous revenons, une fois de plus, sur la liaison réciproque du discours et de la vie, du *logos* et du *bios*, en résumant ce qui a été souligné ici-même, il apparaît clairement que le *bios*, dans les analyses de Pierre Hadot, s'entend selon trois significations essentielles : c'est tout à la fois le lieu du choix fondamental qui, par ailleurs, excède ultérieurement le discours, le *logos* ; le *bios* est aussi, à un autre titre, absolument consubstantiel à la pensée, au sens où, même chez Aristote par exemple, la *theôria* est totalement prise dans les mailles d'un mode de vie théorétique ; et le *bios* est aussi la vie elle-même qui est pratiquée, vécue, informée par la doctrine, au terme d'une véritable innutrition. Quant au *logos* qui tout à la fois convertit vers

le *bios* et en porte la trace, en recueille le souvenir, en recueille la mémoire, Pierre Hadot nous a enseigné, tant dans ses cours que dans ses ouvrages, qu'il est non seulement oral, mais aussi écrit. Je fais surtout allusion ici à nombre de ses propres écrits, mais aussi à un cours très particulier donné à l'École pratique des hautes études, cours spécifiquement consacré aux genres littéraires philosophiques. Pierre Hadot nous a enseigné que l'interprétation des textes et l'étude de la lecture doivent être réglées par une juste appréciation du genre littéraire philosophique qui donne sa forme à l'ensemble du discours philosophique. Ces références théoriques sont essentiellement de deux ordres, en apparence distincts, mais qui se fondent d'une manière très intéressante dans son œuvre. Il y a – et Sandra Laugier en a parlé – les analyses proposées dans les articles qui ont été rassemblés dans le livre *Wittgenstein et les limites du langage* et notamment cette notion de « jeux de langage » qui a été d'une extrême fécondité dans les méthodes de lecture proposées par Pierre Hadot sur les textes antiques. Mais il y a aussi chez Pierre Hadot – et là l'historien n'est pas seulement un historien de la philosophie, mais tout simplement un historien de l'Antiquité et un helléniste – une connaissance extrêmement précise et féconde de l'histoire de la rhétorique antique dans ses relations avec la philosophie. Tout se passe comme si dans l'Antiquité on assistait à l'histoire d'une brouille suivie d'une réconciliation. La brouille entre Platon et Isocrate laisse la place très vite, à partir notamment de l'époque hellénistique, aux diverses modalités d'une réconciliation. On peut dire qu'on ne comprend rien à la littérature et aux textes de la fin de l'Antiquité et du début de l'époque byzantine si l'on ne part pas du fait que la rhétorique et la philosophie étaient réconciliées, comme l'atteste le nombre de philosophes (on pense notamment à Syrianus, Simplicius et Damascius) qui furent, au moins pendant une partie de leur carrière, des professeurs de rhétorique.

Il découle de ce point de vue et de cette double perspective théorique – au fond : Wittgenstein et l'histoire de la rhétorique antique – une prise en considération de la classification des genres philosophiques antiques qui est d'une extrême importance dans notre travail de lecture et d'exégèse de ces textes. Il faut en effet, comme nous y invite Pierre Hadot, bien faire la distinction entre le dialogue, le discours long, le discours d'enseignement et d'autres formes littéraires comme la rédaction de monographies ou ce

genre très particulier qu'est la *stoikheîōsis*, la rédaction d'« éléments » – les *stoikheia* sont des modes d'écriture que l'on trouve chez Epicure comme chez Proclus – et il y a, à la fin de l'Antiquité, l'éclosion, pourrais-je dire, du commentaire exégétique long des textes faisant autorité.

La liste pourrait s'allonger, s'affiner, mais ce ne sont que quelques éléments particulièrement frappants de la variété de ces genres littéraires qui constituent le cadre de toute interprétation rigoureuse des affirmations qui sont contenues dans ces textes. Ces genres littéraires ne sont pas seulement le cadre de l'appréciation véritable des propositions, ils correspondent également à des stratégies diversifiées quant aux effets psychologiques que les textes ou les discours doivent exercer, tant sur l'auteur, le locuteur ou le scripteur que sur les destinataires – qu'il s'agisse de l'interlocuteur d'un dialogue, de l'étudiant auditeur ou même d'un futur lecteur. Dans ces différents schèmes de communication je remarquerai par exemple l'emploi, chez un auteur comme Simplicius, à la fin de l'Antiquité, d'une formule très intéressante, à savoir le participe futur *oi enteuxomenoi* – désignant les futurs lecteurs auxquels le texte s'adresse. Les recherches et les analyses de Pierre Hadot ont donc, en quelque sorte, balisé le terrain pour un travail général d'herméneutique des textes antiques. C'est ainsi que ces textes peuvent être considérés ; ces formules ne sont pas exclusives les unes des autres, elles sont comme les traces d'une recherche : le genre littéraire est extrêmement important, si l'on ne comprend pas cela on ne peut même pas comprendre les principes de composition, en apparence très déconcertants, par exemple des *Traité*s de Plutarque, et je pense que cela pourrait être transposable dans la littérature de la Renaissance, par exemple, à l'appréciation de la composition de certains *Essais* de Montaigne. Trace d'une recherche, modèle offert à l'imitation – c'est toute la question de l'éthique des dialogues, ou – trésor d'une doctrine conservée et offerte à la remémoration, ces œuvres ont toutes comme projet un effet de persuasion – il s'agit de persuader de la vérité – et certaines d'entre elles doivent être appréhendées simultanément selon un niveau de lecture protreptique ou gymnastique, ou comme s'adressant, sous le mode de l'allusion, à des lecteurs beaucoup plus avertis.

À travers les articles et les ouvrages de Pierre Hadot, ce sont tous ces modes d'appréciation, qui conjoignent très finement descriptions du genre littéraire et descriptions de la stratégie rhétorique de communication, qui nous sont proposés à titre de méthode.

Dans la deuxième partie de mon exposé je voudrais procéder à un commentaire de texte. Je commencerai par lire un passage d'*Exercices spirituels et philosophie antique*. Voici ce que dit Pierre Hadot :

Lorsqu'on aborde les commentaires d'Aristote ou de Platon rédigés par les néoplatoniciens, on a, tout abord, l'impression que leur rédaction est conduite uniquement par des préoccupations doctrinales ou exégétiques. Mais à un examen approfondi, il apparaît que la méthode de l'exégèse et son contenu doctrinal sont, dans chaque commentaire, fonction du niveau spirituel des auditeurs auxquels le commentaire s'adresse. C'est qu'il existe un cursus de l'enseignement philosophique, fondé sur le progrès spirituel. On ne lit pas les mêmes textes aux commençants, aux progressants et aux parfaits, et les notions qui apparaissent dans les commentaires sont, elles aussi, fonction des capacités spirituelles de l'auditeur. Le contenu doctrinal peut donc varier considérablement d'un commentaire à un autre pourtant rédigés tous deux par le même auteur. Cela ne signifie pas qu'il y a eu variation doctrinale chez le commentateur, mais que les besoins des disciples étaient différents¹.

Cette page devrait être apprise par cœur par chacun d'entre nous, en tout cas par les chercheurs qui travaillent sur la littérature de l'Antiquité tardive. Les spécialistes savent que les vérités contenues dans cette page ne sont pas encore assimilées par nombre de nos collègues.

Alors je voudrais proposer quelques réflexions très générales sur cette littérature des commentaires, que l'on qualifie parfois de scolastiques, sur Platon ou sur Aristote, en prenant plutôt mes exemples dans les commentaires sur Aristote. Tout d'abord je pense qu'il faut poser les questions : « qu'est-ce qu'écrire ? », « qu'est-ce qu'écrire pour le commentateur ? », « qu'est-ce que lire ? » – ce qui signifie deux choses : « qu'est-ce que lire pour un commentateur antique lisant un texte autoritatif ? ». Et aussi « qu'est-ce que lire pour nous, chercheurs et philosophes modernes lisant un commentaire tardo-antique d'un texte classique ? ». Et aussi « qu'est-ce que commenter ? », ce qui n'est pas tout à fait la même chose encore. Commenter pour le commentateur antique, commenter pour nous qui faisons ce qu'un de nos collègues a joliment qualifié de « méta-commentaire », ce sont des actes encore distincts. Ce sont donc ces questions qu'il faut à la fois distinguer et entrecroiser les unes par rapport aux autres. Pour cela,

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels...*, op. cit., p. 69.

l'œuvre de Pierre Hadot nous a appris à distinguer entre divers points de vue. Tout d'abord le phénomène de l'école, tel qu'il se solidifie à la fin de l'Antiquité, établit, au cœur du dispositif, des textes qu'on pourrait qualifier de textes *autoritatifs*, livrés à l'exégèse. Une page célèbre de la *Vie de Proclus* par Marinus, qui décrit l'organisation de la journée de Proclus, est d'un très grand intérêt. On y apprend que Proclus commence sa journée par une prière au soleil, rejeton visible du Bien, puis qu'il donne des leçons d'explication de textes des auteurs au programme, conformément au cursus, après quoi il a un temps d'écriture – il écrit sept cent *stikhoi* par jour et il s'agit évidemment de la mise par écrit des commentaires, ainsi que de la rédaction des monographies ou des diverses œuvres qu'il a lui-même écrites. Prière au soleil au milieu du jour, tandis que l'après-midi est consacré aux discussions philosophiques avec les collègues et aux séminaires non écrits. La journée se termine par une dernière prière au soleil, puis Proclus, qui est un *philoponos* – il dort donc très peu et n'accorde au corps que le strict nécessaire – passe sa nuit à résoudre des apories – des apories scientifiques ou philosophiques restées en suspens pendant la journée –, à proclamer, à réciter des hymnes en l'honneur des dieux, ou à écrire lui-même des hymnes – et c'est l'origine nocturne des fameux *Hymnes* de Proclus.

On comprend très bien qu'écrire un commentaire ou une monographie, pour un auteur philosophique de la fin de l'Antiquité, correspond évidemment à un acte essentiel qui est lié à la pédagogie et qui s'inscrit dans un cursus. Ce que nous apprend Pierre Hadot, c'est que l'intelligence des règles d'écriture de l'auteur ancien est un préalable indispensable dans le travail de l'exégète moderne, s'il veut comprendre quelles sont les règles d'interprétation à appliquer aux textes de l'Antiquité. Nous serons ainsi conduits à distinguer – c'est là que la considération des genres littéraires intervient – entre une monographie qui a pour objet de dresser un panorama théorique et dogmatique sur une question singulière – c'est le cas par exemple du *Traité* de Damascius « *Sur le nombre, le lieu le temps* » – et un commentaire qui suit l'ordre du texte autoritatif. Il faut que nous comprenions ce que signifie lire un texte, pour un commentateur de l'Antiquité. Pour Proclus ou pour Simplicius, qu'est-ce que lire un texte de Platon ou d'Aristote ? Il faut passer par le détour de considérations complexes. Il faut comprendre, d'abord, quelle est la philosophie néoplatonicienne de l'histoire de la philosophie, et nous avons là, par exemple, entre

autres textes, la préface grandiose de la *Théologie platonicienne* de Proclus dans laquelle nous voyons, d'une certaine manière, qu'il n'y a pas d'histoire de la Vérité, mais simplement une histoire du déploiement de la Vérité. Il faut également comprendre quel est le préjugé *symphonique*, qui a été d'une certaine manière théorisé par Syrianus dans un traité perdu sur l'« *Harmonie d'Orphée, Pythagore, Platon, avec les Oracles chaldaïques* ». Il faut comprendre, plus profondément, ce qu'est un texte pour un auteur ou un philosophe de l'Antiquité, et notamment quelle est la force, la présence et la réalité de ce que j'appellerai *l'implicite* du texte. Pierre Hadot a exposé dès son article séminal de 1968 sur « *Philosophie, exégèse et contresens* », qu'un commentateur de l'Antiquité et du Moyen Âge a le sentiment subjectif, l'intention, d'expliciter ce qui est présent dans le texte : ce qui explique que la nouveauté et la création en philosophie soient non pas l'objet d'une intention mais d'une certaine pratique réglée du contresens exégétique. Il y a une fécondité philosophique du contresens philologiquement avéré, et parallèlement un refus de l'originalité individuelle, un refus de la *kainoprepeia*. Ce sont des éléments que je me contente de rappeler, et qui constituent le climat très particulier de l'exégèse antique. Si l'on ne comprend pas ce climat on ne peut pas interpréter correctement les textes de l'Antiquité.

Dernier point, et je m'arrêterai simplement là-dessus : la question de la systématité. Dans le travail que nous devons faire sur les auteurs de l'Antiquité, Pierre Hadot a tracé des voies méthodologiques extrêmement fécondes par la réflexion qu'il a engagée sur la notion de systématité. Certes la systématité existe. On peut dire, par exemple, que les *Éléments de théologie* de Proclus représentent, un des résultats les plus achevés dans la recherche d'une systématité théorique. Mais le plus intéressant et le plus fécond dans l'œuvre de Pierre Hadot, pour nous historiens de la philosophie ancienne, ce sont ses remarques, disséminées tout au long de son œuvre, sur le fait qu'il existe des modalités non systématiques de la rationalité philosophique, qui se réalisent dans la pratique des commentaires au fil des textes. Je ne peux pas développer ce point, mais je crois qu'il y a là un outil conceptuel extrêmement puissant pour nous.

Je terminerai en cédant la parole, si je puis dire, à un auteur qui m'est cher : Simplicius. Simplicius dans le prologue de son commentaire aux *Catégories* d'Aristote explique comment il a travaillé. Il a, dit-il, parmi toute une série d'autorités, élu deux sources qui lui ont offert les matériaux,

la matière première, de son magnifique commentaire sur les *Catégories* d'Aristote. Et ces deux sources sont Porphyre et Jamblique : le grand commentaire de *Porphyre A Gedalios* mieux connu grâce à Michael Chase, et le commentaire de Jamblique aux *Catégories*. Simplicius explique avoir voulu d'une part restreindre la masse de ces commentaires et d'autre part traduire dans le sens de la clarté le commentaire de Jamblique qui, dit-il, est inaccessible à la plupart des hommes en raison de son obscurité. Cet exercice, à la fois de réduction quantitative et de simplification stylistique, qui se nourrit de paraphrases et de transcriptions (*apographè*) et de longs fragments des commentaires de ses illustres prédécesseurs, est décrit par lui comme un exercice spirituel qui doit le conduire à une *akribestera katanoësis*, c'est-à-dire à une compréhension plus précise de la doctrine de la vérité. Autrement dit, l'écriture du commentaire qui inclut la transcription de textes issus de ces autorités est un exercice spirituel par écrit, et cette notion d'exercice spirituel par écrit, qui est évidemment la notion directrice pour interpréter les *Pensées* de Marc Aurèle, et dont Ilsetraut Hadot a montré qu'elle caractérise également une œuvre comme le commentaire de Simplicius sur le *Manuel d'Épictète*, cette notion fonctionne aussi très bien pour décrire d'autres commentaires de Simplicius et notamment, de son aveu même, le commentaire sur les *Catégories*. Mais on peut aller plus loin : les commentaires sont des exercices spirituels par écrit d'un type plus particulier encore lorsque l'objet du commentaire est lui-même une réalité divine (comme le Cosmos, le Ciel ou le Démon). Je pense par exemple au commentaire sur le *Traité du ciel* d'Aristote. Le commentaire tout entier est décrit comme une sorte d'hymne au cosmos et au démon et des analyses plus fines permettent de montrer que cette écriture du commentaire correspond très exactement à la doctrine néoplatonicienne de la prière telle que Proclus notamment l'a élaborée à partir d'une interprétation des Oracles chaldaïques. Autrement dit, je pense que l'on peut affiner l'idée du commentaire comme exercice spirituel en donnant à ce terme, au-delà de l'exercice proprement intellectuel qui correspond à l'*akribestera katanoësis*, toutes ses dimensions et toute son ampleur, je dirai même religieuse, dans le cadre de la religiosité néo-platonicienne : hymne et prière. Ce sont simplement, et de manière inévitablement allusive, quelques exemples de la fécondité des voies méthodologiques qui nous ont été proposées par Pierre Hadot tout au long de son œuvre.

Pierre Hadot et la question de l'art

Anne-Lise DARRAS-WORMS

L'aspect que je voudrais brièvement mettre en évidence dans le travail de Pierre Hadot est la façon dont il aborde la question de l'art : je voudrais insister tout particulièrement non seulement sur la cohérence de la perspective qui est la sienne, mais aussi et surtout sur l'intérêt majeur que présentent ses analyses du point de vue de l'histoire de l'art et des interrogations que celui-ci a suscitées et suscite encore aujourd'hui. Je m'appuierai sur deux textes : le premier est la « Note sur l'esthétique » publiée en appendice de la réédition, en 1963, de son ouvrage sur Plotin, *Plotin ou la simplicité du regard*¹ ; le second est l'ouvrage paru en 2004 qui a pour titre *Le voile d'Isis*².

De manière générale, il me semble en effet que chacun de ces deux textes témoigne bien du souci constant qu'a Pierre Hadot d'établir, entre l'Antiquité et le temps présent, des correspondances, de comprendre le monde qui nous entoure et notre place à nous dans ce monde non pas à partir de mais, tout au moins, *en liaison avec* la façon dont les hommes de l'Antiquité percevaient l'un et l'autre, tout en ayant soin, bien sûr, de laisser à l'Antiquité sa spécificité, son autonomie et, sans aucun doute, l'identité qui est la sienne, voire l'étrangeté qu'elle continue d'avoir malgré tout à nos yeux. Ce sont les conditions d'un dialogue entre les époques qui se trouvent ainsi, par lui, créées.

Certes, ces deux textes ont été publiés à plusieurs années d'intervalle et diffèrent par leur nature : le premier est une « note » de quelques pages sur le rapprochement entre, d'une part, les conceptions plotiniennes et,

1. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963.

2. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

d'autre part, l'art de l'Antiquité, du Moyen Âge et de l'époque moderne et contemporaine, tandis que le second est un ouvrage volumineux, qui se présente à la fois comme un « essai » et comme un « récit »¹ de l'histoire d'une idée, celle de « secrets de la nature », et couvre vingt-cinq siècles. Mais les deux textes ont en commun plusieurs thèmes, interrogations et réponses, qui révèlent la continuité d'une réflexion, d'une préoccupation. Il m'est impossible ici de parcourir tous ces thèmes, mais j'en relèverai au moins deux, qui m'intéressent tout particulièrement : le thème du *regard* – regard de l'homme sur le monde médiatisé à travers la création et la contemplation de l'œuvre d'art – et la notion de *dévoilement*. Les deux sont bien sûr liés. Car parmi les questions que nous nous posons généralement à propos de l'art, ou qui se posent à l'artiste, se trouvent celles-ci : comment voir, que voit-on quand on regarde une œuvre d'art, quelle est la nature, la fonction de l'art et aussi, surtout, comment rendre visible ce qui est invisible ? Ces questions trouvent leur origine dans l'idée selon laquelle l'art peut donner à voir autrement, et peut-être mieux, ce que voit la perception sensible, ce que nous appelons la réalité ou le « réel » – qui nous demeure énigmatique ou, au moins, n'est sans doute pas ce que nous croyons qu'il est. La démarche entreprise par Pierre Hadot fait fonds sur ces questions et elle s'attache à montrer de façon précise que non seulement les interrogations sont communes, d'une époque à l'autre, mais aussi que les réponses elles-mêmes peuvent parfois être communes, ou du moins se rejoindre par-delà leur diversité.

Ainsi, dans sa *Note sur l'esthétique*, il part de ce portrait datant du III^e siècle et identifié par le père L'Orange comme étant celui de Plotin, portrait caractéristique de « la tendance « impressionniste » qui se fait jour dans l'art romain du portrait au milieu du III^e siècle », où l'on « reconnaît le « visage illuminé par l'intelligence » dont parle Porphyre »². Se référant aux travaux d'André Grabar³, il souligne tout d'abord les rapprochements que l'on peut établir entre les conceptions plotiniennes et l'art de la fin

1. *Ibid.*, p. 317.

2. Pierre Hadot, *Note sur l'esthétique*, in *Plotin ou la simplicité du regard*, op. cit., p. 163-164.

3. En particulier l'article d'André Grabar, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale », *Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Âge*, t. I, 1945, p. 15-36. Cet article a été réédité in André Grabar, *Les Origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992.

de l'Antiquité et du Moyen Âge. Pour Plotin comme pour les artistes de cette époque, il s'agit de faire en sorte qu'artiste et spectateur découvrent, dans l'œuvre d'art, « la forme intelligible, plus vivante, au-delà de l'objet sensible ¹ ». Ainsi la fonction heuristique, cognitive, de l'art, est-elle mise en évidence. Mais, pour percevoir cette « forme transcendante », « l'œil », souligne Pierre Hadot, « doit transformer sa manière de voir, la vision doit devenir intérieure » jusqu'à ne faire plus qu'un avec l'objet vu, comme le dit précisément Plotin dans son premier traité ². De fait, c'est cette vision « idéale et transparente », selon les termes d'André Grabar, que l'on retrouve dans les œuvres de cette époque : l'espace y est « absorbé », traversé de part en part et envahi par la lumière, il n'y a plus de « limites entre le spectateur et l'objet contemplé », le plan est unique. Et ce mouvement d'absorption correspond bien à la conception de la vision que Plotin exprime dans d'autres traités ³ : « l'artiste semble, comme Plotin, supposer que nous sommes transportés par la vision à la place de l'objet représenté et que nous ne fassions plus qu'un avec lui ⁴ ».

Comme Pierre Hadot le rappelle ensuite, ce sont aussi les conceptions plotiniennes qui permettent à Georges Duthuit, dans *Le Feu des signes* ⁵, de comprendre non seulement l'art byzantin mais aussi l'art moderne, en particulier celui de la peinture. L'ouverture de l'espace – un espace spirituel – à des hommes qui ne sont pas des « spectateurs », mais sont « dans un état de grâce psychique et mental », et la métaphysique de la lumière se retrouvent ainsi dans les propos de Matisse, cités par Georges Duthuit, qui dit chercher « à traduire un état d'âme créé par les objets qui l'entourent » et parle lui aussi « d'identification avec l'objet » qui se réalise « en prenant appui sur les intervalles par lesquels la lumière fait irruption » ⁶.

Enfin, l'idée selon laquelle la création d'une œuvre d'art ou sa contemplation relèvent de ou conduisent à une « expérience de la vision » se retrouve aussi dans la phénoménologie, en particulier chez Maurice Merleau-Ponty

1. Pierre Hadot, *Note sur l'esthétique*, op. cit., p. 165.

2. Voir en particulier Plotin, *Traité 1* (I, 6), chap. 9.

3. Pierre Hadot se réfère en particulier aux traités 35 (II, 8) et 41 (IV, 6).

4. Pierre Hadot, *Note sur l'esthétique*, op. cit., p. 166.

5. Georges Duthuit, *Le Feu des signes*, Genève, Skira, 1962.

6. *Ibid.*, p. 177, cité par Pierre Hadot, *Note sur l'esthétique*, op. cit., p. 168.

analysant l'œuvre de Cézanne dans *L'Œil et l'esprit*. Après avoir rappelé ces phrases de Merleau-Ponty – « la peinture n'imité plus le visible, elle rend visible, elle est l'épuration d'une genèse des choses, le tableau montre comment les choses se font choses, et le monde monde¹ », Pierre Hadot conclut : « Le problème de la peinture moderne, qui est aussi celui de la phénoménologie, était donc déjà le problème de la pensée plotinienne : la genèse du visible – comment les choses peuvent-elles nous apparaître² ? »

Telle est précisément la question sur laquelle revient l'étude intitulée *Le Voile d'Isis* et, de fait, Pierre Hadot précise, dans son Avant-Propos, s'être intéressé à la notion de secret de la nature dans l'Antiquité et les temps modernes dans les années 1960³, c'est-à-dire au moment où paraissait le livre sur Plotin. Il semble donc que la *Note sur l'esthétique* ait tracé un chemin que poursuit l'essai sur l'histoire de l'idée de nature.

Plusieurs textes ont bien sûr guidé cette réflexion sur l'art et la genèse des formes, mais je ne peux m'empêcher de penser à l'un d'entre eux en particulier, cité dans le *Voile d'Isis*⁴ et qui en constitue l'un des fils conducteurs : c'est le premier chapitre du *Traité 31* (V, 8) de Plotin :

Il faut savoir que les arts n'imitent pas simplement ce qui est vu, mais remontent aux principes formels, dont provient la nature. Ensuite il faut savoir aussi qu'ils créent beaucoup de choses par eux-mêmes et qu'ils améliorent ce qui est déficient, parce qu'ils possèdent la beauté ; ainsi Phidias aussi qui créa son Zeus sans se référer à quelque objet sensible, mais en le concevant tel qu'il serait, si Zeus consentait à paraître à nos regards⁵.

Rappelons ici le point de départ de l'ouvrage : sur la page de dédicace de la version allemande de l'*Essai sur la géographie des plantes* d'Alexander Von Humboldt (1807), l'on voit un personnage qui tient dans sa main gauche une lyre et qui, de la main droite, dévoile la statue d'une déesse dont le buste est formé de trois rangées de seins, la partie inférieure du corps étant enserrée dans une étroite gaine ornée de figures d'animaux. Le

1. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, in *Les Temps modernes*, t. XXVII, 1961, p. 216 (cité par Pierre Hadot, *Note sur l'esthétique*, op. cit., p. 168).

2. Pierre Hadot, *Note sur l'esthétique*, op. cit., p. 169.

3. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis*, op. cit., p. 13.

4. *Ibid.*, p. 226.

5. Plotin, *Traité 31* (V, 8), 1, 34-40 (traduction personnelle).

livre de Goethe, *La métamorphose des plantes*, est posé aux pieds de la statue. Goethe interpréta cette « illustration flatteuse » en supposant qu'elle « laissait entendre que la Poésie elle aussi pourrait soulever le voile de la Nature ».

Pierre Hadot établit un rapprochement entre, d'une part, cette illustration et son interprétation et, d'autre part, le célèbre aphorisme d'Héraclite, « La nature aime à se cacher » : il entame alors une véritable « enquête » sur ce sujet.

Après avoir étudié l'élaboration de l'idée de nature dans l'Antiquité (fondée sur la conception selon laquelle la nature est art) puis celle de l'idée du *secret* de la nature, depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes, il retrace tout d'abord, pas à pas, l'histoire des exégèses de ce fragment. Il montre en particulier que l'aphorisme devint, pour les néoplatoniciens, « la nature aime à s'envelopper » et rappelle, à la suite d'Erwin Panofsky et d'Edgar Wind, que cette interprétation a influencé les peintres de la Renaissance :

Le vêtement représentant le corps et la nudité la puissance incorporelle, séparée du corps, [...] la nature est représentée comme une femme nue, pour symboliser sa simplicité et son caractère transcendant mais aussi pour suggérer que la nature se dévoile à celui qui la contemple¹.

Dans un deuxième temps, il revient sur le thème du secret de la nature, pour montrer – et c'est ce qui nous intéresse tout particulièrement ici – que face à cette conception, deux attitudes sont possibles, qui ne s'opposent pas nécessairement et parfois même se rejoignent : une attitude prométhéenne et une attitude orphique. Après avoir procédé à l'historique de la première – « volontariste » parce qu'elle « veut découvrir avec ruse et violence les secrets de la nature », son histoire s'étend des « débuts de la mécanique grecque à la révolution mécaniste du XVII^e siècle et ouvre la voie au monde technique et industrialisé dans lequel nous vivons » –, il étudie « l'autre méthode », qualifiée, elle, de « contemplative » : « [...] elle cherche à découvrir les secrets de la nature en s'en tenant à la perception, sans l'aide d'instruments, et en utilisant les ressources du discours philosophique et poétique ou celles de l'art pictural². » C'est dans l'analyse consacrée à cette seconde attitude,

1. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis*, op. cit., p. 78-79.

2. *Ibid.*, p. 165.

présente depuis le *Timée* de Platon jusqu'à Claudel, que l'on retrouve les thèmes évoqués dans la *Note sur l'esthétique*.

En effet, ce que Pierre Hadot s'attache à démontrer, c'est l'identification réciproque de l'art et de la nature que cette attitude présuppose ou implique. L'œuvre d'art au sens large (et le discours philosophique en est une) est :

[...] un mode connaissance de la Nature, cette connaissance n'étant autre, selon le mot de Paul Claudel, qu'une « co-naissance », parce que l'artiste épouse le mouvement créateur de la nature et que l'événement de la naissance de l'œuvre d'art n'est finalement qu'un moment de l'événement de la naissance de la nature¹.

On retrouve là l'idée de Plotin, selon laquelle l'art imite, au sens de « fait comme » la Nature, idée dont on retrouve la filiation chez Goethe, qui disait « je présume que les artistes grecs procédaient selon les lois de la nature elle-même, lois dont je suis sur les traces », mais aussi chez Picasso (« Il ne s'agit pas d'imiter la Nature, mais de travailler comme elle ») ou encore chez Paul Klee, pour qui « la nature naturante importe davantage [au peintre] que la nature naturée »². Inversement, la fonction heuristique de l'art et le rôle de véritable interprète de la Nature qui se trouve ainsi attribué au poète (au sens large), parce qu'il en connaît les secrets, ont leur origine dans l'idée que « la Nature elle-même agit comme un poète et que ce que produit la nature est poème³ » : la nature est art. De nouveau, la filiation est claire, comme le montre Pierre Hadot, pour une conception présente à la fois chez les hommes de l'Antiquité (Philon, les stoïciens, Plotin) et, entre autres exemples, chez les romantiques allemands (Novalis, Schelling, Hölderlin). De même, la proximité est grande entre, d'une part, l'idée selon laquelle le « poème de la nature », le monde dans lequel nous sommes, dont nous faisons partie et *que* nous sommes constitue un langage à déchiffrer, détenteur d'une vérité cachée et, d'autre part, la question ou la tâche commune aux artistes depuis le III^e siècle jusqu'à l'époque contemporaine : comment rendre visible l'invisible ?

1. *Ibid.*, p. 167.

2. *Ibid.*, p. 226.

3. *Ibid.*, p. 210.

Il me semble donc que cette question est aussi celle que se pose à lui-même Pierre Hadot, à travers sa réflexion sur l'art et la nature et sur leur commune essence. Cela ne peut étonner si l'on songe, bien sûr, à la perspective dans laquelle il lit les néoplatoniciens et les philosophes de l'Antiquité en général, si l'on songe aussi à ses travaux sur les exercices spirituels – l'étude de la nature et la contemplation d'une œuvre d'art n'en sont-elles pas ? – si l'on pense, enfin, à son souci constant de ne jamais dissocier les œuvres des auteurs philosophiques de l'Antiquité des « conditions concrètes dans lesquelles ils écrivent », de mettre en évidence leur aspect proprement littéraire, l'esthétique – au sens large – dont chacun relève spécifiquement et de les considérer toujours, au fond, comme des œuvres d'art qu'avec lui, grâce à lui, nous contemplons.

Pierre Hadot : philosophie, littérature et exercices spirituels

Jean-Charles DARMON

Chacun, dans cette table ronde, a pu à la fois faire état d'une réaction à ce qui a été dit pendant cette journée, et évoquer les résonances que le travail de Pierre Hadot a eu avec ses propres recherches. Si j'avais eu le temps d'intervenir au nom des études dites littéraires (théorie littéraire, critique littéraire), j'aurais aimé dire plus en détail à Pierre Hadot à quel point l'étude des littératures peut être enrichie ou a déjà pu l'être, par son travail. J'ai notamment été sensible à quatre types de questions au fil de la journée, qu'il importerait d'approfondir ultérieurement, et que je n'évoquerai que fort brièvement, en guise de pierre d'attente.

Première question : jusqu'à quel point l'*écriture*, et aussi la *lecture* d'un texte « littéraire » peuvent-elles être conçues comme exercice de soi, comme des formes d'« exercice spirituel » – au sens où Pierre Hadot l'entend ? Et qu'advient-il alors si l'on envisage de ce point de vue le problème des *relations* entre littérature et philosophie : s'agit-il, ici et là, du même type d'exercice ? Question liée en profondeur à celle des frontières entre littérature et philosophie, qui se renégocient sans cesse.

De manière plus précise, ne faudrait-il pas faire état de *moments spécifiques* où la « littérature » semble prendre en charge ce que Pierre Hadot trouve dans la philosophie, c'est-à-dire cette dimension vivante, d'exercice ? Je pense notamment à ce moment très particulier au cours duquel, après et souvent d'après Montaigne, en lien étroit avec certaines formes de la pensée morale (comme l'essai) émerge la figure du « moraliste » ; moment de crise à tant d'égard où, de Montaigne à Saint-Évremond, et au-delà, cette dimension d'exercice de soi est parfois revendiquée ouvertement *contre* la philosophie, considérant que cette dernière est du côté du discours théorique, et non

d'une authentique transformation du sujet. (De ce point de vue on pourrait, du reste, réinterpréter l'immense vogue des *Vies* de Diogène Laërce pendant l'âge d'or des moralistes, *Vies* où l'on puise des *exempla* que l'on mobilise volontiers contre le discours philosophique et dans ses marges, en exhibant la vie qui se cache sous le système, en une démarche consistant à retrouver une vitalité première du philosophe sous les catégories qui ont été «scolarisées», si j'ose dire, par les écoles, la scolastique offrant à cet égard à ces écrivains l'image d'un Mauvais Autre.)... Mais jusqu'à quel point ces «moralistes» eux-mêmes peuvent-ils procurer à ceux qui les lisent des *exercices*, exercices souvent qualifiés de «mondains», par opposition à ceux des «doctes»? On sait que la mondanité à l'âge classique n'est pas ce que l'on croit, et qu'elle procède aussi d'une volonté de réactiver le discours, du côté de la vie, et pas seulement dans le domaine des contenus doctrinaux, quitte à détourner et transormer certains gestes topiques proposés par telle ou telle tradition philosophique. J'ai eu l'occasion de m'attarder tout dernièrement sur un exemple caractéristique : celui de la *diversion* telle qu'on la trouve chez Lucrèce, chez lequel il s'agit essentiellement d'une technique du détournement de l'attention, devant les phantasmes pathogènes. Il est d'un grand intérêt d'analyser comment un point plutôt marginal de la doctrine antique devient, pour certains modernes, l'élément central d'une anthropologie ; et pour un moraliste comme Saint-Évremond le concept-clé d'une éthique et d'une esthétique du *divertissement*, allant bien au-delà du sens critique que Pascal donna à ce terme, et envisageant l'homme comme un «être pour le divertissement», comme cette créature très particulière qui a sans cesse besoin de se détourner de soi pour être véritablement soi. Voilà donc un type d'exemple où le travail de cette figure particulière qui est celle du moraliste consiste à se concentrer sur *un* point de la doctrine philosophique dont elle s'inspire et à en faire une entrée vitale de l'analyse morale ; mais au prix de quelles déviations, de quelles transpositions, de quelles perversions?

Troisième question qui a été éveillée par ce que j'ai entendu précédemment : à quels moments de son histoire la philosophie elle-même a-t-elle éprouvé le besoin de donner à la vie des philosophes et au concept de mœurs, une consistance déterminante pour interpréter l'œuvre de philosophes du passé? Je pense en particulier à un philosophe comme Gassendi, dont

l'ouvrage sur la vie et les mœurs d'Épicure a joué un rôle essentiel pour la réinterprétation de sa philosophie et sa dissémination dans le domaine de la « littérature » et des arts.

À partir de quel moment et en quelles circonstances la littérature peut-elle être perçue comme offrant la possibilité d'un exercice de soi, d'un exercice sur soi, mais *sans terme fixe prédéterminé*, sans accès à ce que Pierre Hadot et d'autres nomment *une sagesse* (dans cet entretien interrompu avec Foucault, Pierre Hadot dit que ce terme n'apparaît pas chez Foucault et que Foucault parle plutôt d'une esthétique de l'existence). Or je me demande si la littérature, tout en étant exercice, n'est pas, *aussi* simultanément, dans bien des cas, un exercice d'antisagesse, un *harcèlement* des sagesse – l'expression a été utilisée aujourd'hui dans un autre contexte –, harcèlement des sagesse, représentées notamment par bien des héritiers de Michel de Montaigne comme autant d'illusions de la philosophie, voire comme autant d'*impostures* du discours dogmatique en philosophie, et de cette « comédie des philosophes » mise en scène par tant de grands lecteurs de Lucien. On touche ici à une autre dimension du questionnement que l'œuvre de Pierre Hadot peut inspirer à qui réfléchit sur la littérature et ses différents *usages* possibles : que serait-ce qu'un exercice sans sagesse ? Et il serait intéressant d'évoquer l'une des grandes ruptures introduites par Montaigne dans ce qu'il nomme la « science morale ». Car si, à certains égards, Montaigne peut être rattaché aux exercices issus de la philosophie antique, les *Essais* témoignent aussi d'un immense ébranlement en ce qui concerne la sagesse. De ce point de vue il me semble qu'une grande part de la littérature s'affirme aussi comme matière à exercices « déliés » du souci de fonder une vérité, refusant par nature toute démarche « fondationnelle ». On pourrait par exemple lire certaines fables de La Fontaine – on les a souvent réduites à n'être que l'illustration d'une sagesse « topique » – comme un exercice de ce type. De même, il arrive à Saint-Évremond, de donner un tour et une consistance esthétiques à certains exercices propres à la sagesse du Jardin (ainsi lorsqu'il s'approprie la mémorisation affective, méditant sur des moments de bonheur permettant de résister aux douleurs et aux infirmités – l'exemple topique étant évidemment celui d'Épicure lui-même, neutralisant par ces exercices mémoriels les troubles de la maladie qui l'accablait. « Je me sens en ce que je dis. » L'écriture morale dans son ensemble, telle que Saint-Évremond la

décrit dans une belle lettre au maréchal de Créquy, ressemble à maints égards à ces exercices analysés par Pierre Hadot pour la philosophie antique. L'acte d'écriture, comme mode particulier de « divertissement », ne peut être réduit à n'être que la mise en forme rhétorique d'un contenu de pensée préalable, d'une doctrine de référence. Écrire (mais aussi s'adonner à l'art de la conversation), c'est s'exercer à être soi, c'est réajuster son rapport à soi en parlant d'autre chose à autrui, et à soi-même, par l'imagination et par le langage ; c'est modifier ce que Saint-Évremond nomme la « situation » de son esprit. « Technique de soi » qui forme et transforme le sujet, à la fois dans le monde et à distance du monde ; exercice d'émancipation de la subjectivité à l'égard des discours d'autorité qui pèsent sur elle, où elle ne peut se contenter d'imiter des modèles, de résumer abstraitement une doctrine, mais s'y essaie, au besoin, dans une quête vivante de soi. Cependant, l'analogie avec les « exercices spirituels » des philosophes s'arrête là. À la différence de ceux que pratiquaient les apprentis philosophes dans la parénétique des « écoles », on ne sait pas vraiment ici ce que l'on va trouver au terme de l'exercice, ni par quel détour langagier et imaginatif le retour à soi sera le plus juste et le plus vrai. À cet égard aussi, dans la pratique récurrente de ce geste sans terme, qui accepte ses propres indéterminations avec joie et désinvolture, Montaigne reste la référence par excellence, sans précédent ni équivalent dans la tradition philosophique.

Ce n'étaient là que quelques remarques en désordre, qu'il faudrait évidemment approfondir et enrichir, parmi bien d'autres possibles, l'œuvre de Pierre Hadot éveillant tant de résonances parmi ceux qui réfléchissent aujourd'hui sur les relations entre « littérature », philosophie et morale, dans la longue durée, mais aussi au sein de chaque moment caractéristique de leur histoire.

Table des matières

7	Introduction
9	Apprendre à lire, apprendre à vivre Arnold I. DAVIDSON, Frédéric WORMS
17	Entretien
19	L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes Entretien entre Pierre HADOT et Arnold I. DAVIDSON
35	Études
37	Rétroaction philosophique : Pierre Hadot, les anciens et les contemporains Jean-François BALAUDÉ
47	Le moi ineffaçable : exercices spirituels et philosophie moderne Barbara CARNEVALI
61	Langage ordinaire et exercice spirituel Sandra LAUGIER
81	La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie Gwenaëlle AUBRY
95	Interventions
97	L'étude des anciens : apprendre à vivre, apprendre à lire Philippe HOFFMANN
105	Pierre Hadot et la question de l'art Anne-Lise DARRAS-WORMS
113	Pierre Hadot : philosophie, littérature et exercices spirituels Jean-Charles DARMON

Collection « Les rencontres de Normale Sup' »

Résolument interdisciplinaire, la collection se propose de mettre en contact acteurs et spectateurs du monde contemporain. Elle conjugue recherches et controverses. Lancée en 2004, elle veut permettre aux lecteurs de participer à certaines des rencontres événements qui se déroulent chaque année à l'École normale supérieure autour de grandes questions d'actualité. Coéditée avec les Presses universitaires de France pour les sept premiers titres, elle se poursuit en 2010 sous la seule égide de l'École normale supérieure.

Dans la même collection :

Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives, sous la direction de Bruno Gnassounou et Max Kistler

Le Communisme et les Élités en Europe centrale, sous la direction de Nicolas Bauquet et François Bocholier, préface de François Fejtö

Éthiques d'aujourd'hui, sous la direction de Monique Canto-Sperber

Penser les frontières de l'Europe du XIX^e au XX^e siècle, sous la direction de Gilles Pécout

Ahmed Zewail, *Parcours d'un prix Nobel*

Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?, sous la direction de Francis Wolff

Cinéma et régimes autoritaires au XX^e siècle. Écrans sous influence, sous la direction de Raphaël Muller et Thomas Wieder

La maquette originale de la collection a été créée
par les Presses universitaires de France.

Imprimerie Jouve
N° d'impression :
Dépot légal : mars 2010

Pierre Hadot n'est pas seulement celui qui a réintroduit dans la philosophie contemporaine l'enseignement de la philosophie antique, de la philosophie comme « manière de vivre », renouvelant, notamment chez Michel Foucault, le rapport de la philosophie à la vie. Il est aussi – et les études ici réunies le montrent – celui qui a suivi la reprise de cet enseignement, de la philosophie antique à la philosophie contemporaine en passant par la philosophie moderne, chez les plus grands auteurs, inventant la « manière de lire » qui convient à cette « manière de vivre », orientation dans l'existence et dans la culture. Il est donc enfin, ou plutôt d'abord, le philosophe lui-même singulier que l'on peut lire et entendre ici, dans un *entretien inédit* avec Arnold I. Davidson. Ce volume, le premier consacré à son œuvre, est issu des rencontres tenues à l'École normale supérieure en son honneur, et soutenu par le Collège de France où il fut professeur. Il introduira chacun à l'idée la plus simple et la plus profonde de la philosophie.

Arnold I. Davidson est professeur à l'université de Chicago et à l'université de Pise. Il a notamment publié *L'Émergence de la sexualité, épistémologie historique et formation des concepts* (Albin Michel, 2005) et est co-auteur d'un livre d'entretiens avec Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre* (*ibid.*, 2001).

Frédéric Worms est professeur à l'université Lille III et directeur du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (ENS). Il a notamment publié *Bergson ou les deux sens de la vie* (PUF, 2004) et *La Philosophie en France au ^{xx} siècle. Moments* (Gallimard, 2009).

Gwenaëlle Aubry

Jean-François Balaudé

Barbara Carnevali

Jean-Charles Darmon

Anne-Lise Darras-Worms

Arnold I. Davidson

Philippe Hoffmann

Sandra Laugier

Frédéric Worms

11 €

ISBN 978-2-7288-0436-8



9 782728 804368