



HAL
open science

La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie. Arnold I. Davidson et Frédéric Worms. "Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes", Éditions rue d'Ulm, p. 81-94, 2010, 978-2-7288-0436-8. hal-02892796

HAL Id: hal-02892796

<https://hal.science/hal-02892796>

Submitted on 7 Jul 2020

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

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

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'emploi 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 destructeur fasciné, en ce siècle, de la philosophie : Jacques Lacan. L'antiphilosophie. » : Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », *Bara*, 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 affirmativement⁴ ».

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 nom¹ » –, ou encore dans celle de Nietzsche – « nous n'adopterions pas moins volontiers un secret stoïcien, parce que nous nous en serions approprié d'autres, épicuriens² » – deux textes qui soulignent, donc, l'insuffisance de la théorie comme jeu conceptuel mais aussi comme dispositif autonome et exclusif³.

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 valeur².

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 philosophique³.

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'inverse⁴ » ;

– 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'expression⁵ » ;

– 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'huy. – 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 aristotélicienne 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. *La philosophie 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 anti-philosophique ? 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 fascinante³ »).

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 « Apophatisme 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 badiouzien, 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.