

Asiatische Studien
Études Asiatiques
LXII · 2 · 2008

Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft
Revue de la Société Suisse – Asie



Peter Lang
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

ISSN 0004-4717

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2008
Hochfeldstrasse 32, Postfach 746, CH-3000 Bern 9
info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschliesslich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ausserhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS – TABLE DES MATIERES – CONTENTS

Aufsätze – Articles – Articles

JOHANNES BRONKHORST.....	475
Advice for Grammarians	
VINCENT ELTSCHINGER	485
Pierre Hadot et les “exercices spirituels”: Quel modèle pour la philosophie bouddhique tardive?	
PHYLLIS GRANOFF.....	545
The <i>Mausalaparvan</i> : Between Story and Theology	
RENATE SYED.....	563
War, Peace and Chess. Bāṇa’s References to “Terracotta Chessmen” and “Discourses on War” in the Harṣacarita	

Rezensionsaufsatz – Review Article

HERMAN TIEKEN	575
A Propos Three Recent Publications on the Question of the Dating of Old Tamil Caṅkam Poetry	

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

JOHAN ELVERSKOG.....	607
<i>Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China</i> (Karénina Kollmar-Paulenz)	
ANTJE RICHTER / HELMOLT VITTINGHOFF (Hgg.)	612
<i>China und die Wahrnehmung der Welt</i> (Rüdiger Breuer)	

CLAUDE VIBERT-GUIGUE / GHAZI BISHEH	624
<i>Les peintures de Quşayr ‘Amra.</i> <i>Un bain omeyyade dans la bādiya jordanienne</i> (Denis Genequand)	
HARTMUT WALRAVENS.....	627
<i>Buch- und Druckwesen im kaiserlichen China sowie in Zentralasien,</i> <i>Korea und Japan – eine annotierte Bibliographie</i> (Jean-Pierre Voiret)	
MICHAEL WITZEL / TOSHIFUMI GOTŌ (Hg. u. Übers.).....	632
<i>Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis</i> (Klaus Mylius)	
Publications Received – Eingegangene Publikationen.....	637
Autoren – Auteurs – Authors	665

PIERRE HADOT ET LES “EXERCICES SPIRITUELS”: QUEL MODELE POUR LA PHILOSOPHIE BOUDDHIQUE TARDIVE?*

Vincent Eltschinger

Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens,
Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienne

Abstract

In uncovering the practical, institutional and quasi-religious dimensions of ancient Western philosophical traditions, the French historian Pierre Hadot has paved the way for a renewed interest in philosophy as a *spiritual* phenomenon. As stressed in Hadot's many works, ancient and early medieval philosophy should not be viewed as a *discourse* committed to systematic presentation of doctrines and arguments, but rather as a *way of life* entailing spiritual exercises (discursive as well as non discursive) that mobilizes the philosopher's whole personality. Leading scholars in the field of Buddhist studies have argued recently that Pierre Hadot's ideas may provide a fruitful model in attempts at understanding at least some late Buddhist literary productions (mainly of the so-called epistemological school) as philosophy. Promising as this approach may be (and I think it is), its relevance with regard to authors like Dharmakīrti and Śāntarakṣita depends mainly on one's interpretation of the Buddhist epistemologists' self-understanding. No less importantly, resorting to Pierre Hadot's ideas challenges Buddhist studies' awareness of issues such as the location and sectarian (i.e., disciplinary) affiliation of these thinkers, or their commitment to traditional Buddhist “meditative” practices (*aśubhabhāvanā*, *krtsnāyatana*, etc.). The present essay does not aim at criticising this approach, but to draw attention to the kind of historical knowledge buddhologists should search for in order to apply this model to Buddhist epistemological texts in a still more stimulating and rewarding way.

L'œuvre de l'historien de la philosophie antique Pierre Hadot, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) puis Professeur au Collège de France, compte au nombre des contributions récentes les plus originales à l'histoire et à la compréhension de la philosophie. Sa conception de la philosophie antique comme “exercice spirituel” a récemment servi de modèle à deux bouddhisants américains, Matthew T. Kapstein (EPHE/Chicago) et Sara McClintock.

* Mes remerciements vont à Mme Sara McClintock ainsi qu'à MM. Johannes Bronkhorst, François Chenet, Didier Monay, Eli Franco, Matthew Kapstein et Ernst Steinkellner, qui ont pris la peine de lire le présent essai en différents états de son élaboration pour le faire bénéficier de leurs réflexions, critiques et suggestions.

tock (Atlanta), dans leur tentative de rattacher à la philosophie, ou à la *philosophia*, des œuvres bouddhiques indiennes et/ou tibétaines tardives, en particulier le *Tattvasaṅgraha* de Śāntarakṣita (VIII^e siècle) et son commentaire par Kamalaśīla, le *Tattvasaṅgrahapañjikā* (VIII^e siècle). Telle que la mobilisent mes deux savants collègues, l'œuvre de P. Hadot paraît en effet de nature à neutraliser, dissoudre ou dépasser le problème conceptuel que posent à l'exégète de ces textes deux aspects de la perception qu'a d'elle-même la philosophie occidentale – si cette expression n'est pas en elle-même un pléonasme: celui de la "philosophicité" même d'œuvres dont il perçoit bien qu'elles ne diffèrent pas par leur genre ou leur teneur de celles d'Aristote ou de Kant, mais auxquelles un préjugé tenace refuse la qualité de "philosophiques". Au philosophe "anglo-saxon" qui prétexterait que la philosophie s'épuise dans une démarche argumentative réputée manquer à ces textes, l'exégète aura tôt fait, si j'ose dire, de prouver le mouvement en marchant: il faudrait en effet beaucoup de mauvaise foi pour soutenir que Śāntarakṣita rappelle Jean de la Croix plutôt que Guillaume d'Occam. Mais au philosophe "continental" qui, dans la ligne de Husserl, Heidegger ou Gadamer, verrait dans la philosophie l'expression d'un génie proprement et exclusivement gréco-occidental, l'œuvre de P. Hadot permet d'opposer qu'en son commencement même, la philosophie n'est précisément pas ce que ce philosophe lui prête d'être en vue d'établir sa thèse. Au total, cette œuvre paraît brouiller si bien les distinctions entre "théorique" et "pratique", ou entre "philosophique" et "religieux", que l'indianiste ou le bouddhisant peut s'en revendiquer pour "commensurabiliser" traditions occidentale et indo-tibétaine, et pour inscrire les œuvres de certains au moins des docteurs bouddhistes – puisque c'est d'eux qu'il sera ici question – au patrimoine universel de la philosophie. Que je partage cette idée est ici sans intérêt. Je voudrais bien plutôt montrer en quoi l'œuvre de P. Hadot, si elle offre de remplir cet objectif, n'en est pas moins sans lancer quelques défis majeurs et salutaires au bouddhisant qui s'en réclamerait, et par là poursuivre plus avant les réflexions de mes deux collègues américains.

Dans ce qui suit, je m'efforce donc de présenter les lignes de force, les *topoi* de l'œuvre de P. Hadot; ce faisant, je cherche à constituer quelque chose comme un modèle, dont les réflexions que je lui adjoints aussi bien que des recherches futures diront s'il est transposable aux études bouddhiques, et si oui, au prix de quelles inflexions. Quoi qu'il en soit, je tiens l'œuvre de P. Hadot pour une invitation pressante, pour nous autres indianistes et bouddhisants, à restituer *enfin* la philosophie bouddhique à ses dimensions sociales, institutionnelles et "practicistes".

Pierre Hadot ou la philosophie comme exercice spirituel

1 Introduction

Depuis quatre décennies, P. Hadot s’efforce de reconduire ce que *nous* avons pris coutume d’appeler de la “philosophie”, c’est-à-dire un certain type de *discours* théorique systématique, à ses conditions concrètes de production, à la *praxis* qui lui a donné lieu. En dépit de ressemblances superficielles, on se méprendrait à inscrire la démarche de P. Hadot dans un projet de sociologie de la connaissance qui ambitionnerait de miner les prétentions de tel discours à l’objectivité ou à la vérité. Quoiqu’ils présentent de nettes tonalités relativistes, les travaux de P. Hadot n’entendent pas tant dissoudre les prétentions de la philosophie, qu’étudier la philosophie antique en tant qu’un phénomène spirituel “qui engage toute la vie humaine”¹. En proposant une “histoire de la *philosophia* antique”², en prenant “pour objet le phénomène de la philosophie dans sa totalité”³, P. Hadot cherche à “décrire l’essence même du phénomène de la *philosophia* et [...] dégager les caractéristiques communes du ‘philosophe’ ou du ‘philosopher’ dans l’Antiquité.”⁴ A travers une “étude des comportements et de la vie philosophique”⁵, il s’agit pour lui de “reconnaître [...] l’étrangeté de ce phénomène.”⁶

P. Hadot présente ainsi l’historiographie dominante qu’il récuse: “[L]’histoire de la philosophie, telle qu’on la pratique en général, consiste essentiellement dans l’analyse de la genèse et des structures des œuvres littéraires qui ont été écrites par les philosophes, notamment dans l’étude de l’enchaînement rationnel et de la cohérence interne de ces exposés systématiques.”⁷ Rompant avec les inclinations doxographiques de cette histoire de la philosophie, et s’inscrivant en faux contre la méthode structurale initiée par Martial Gueroult et ses disciples (Victor Goldschmidt, Jules Vuillemin, Fernand Brunner), P. Hadot veut montrer que “ce qu’on considérerait comme pure théorie, comme abstraction, était pratique aussi bien dans son mode d’exposition que dans sa finalité.”⁸ Considérée dans cette perspective “practiciste”, “[l]a philosophie apparaît dans son aspect origi-

1 HADOT 1998[1983]:268.

2 HADOT 2002[1983]:266.

3 HADOT 2002[1983]:269.

4 HADOT 1995:16.

5 HADOT 2002[1983]:266; voir aussi HADOT 1995:16.

6 HADOT 2002[1983]:266.

7 HADOT 1998[1983]:266; voir aussi HADOT 2002[1983]:266.

8 HADOT 2001:146.

nel, non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme.⁹ Satisfaire à ce programme historiographique exige de "saisir la démarche philosophique dans toute sa réalité vécue, concrète et existentielle, dans toutes ses dimensions, non seulement littéraires, mais sociales, politiques, religieuses, institutionnelles, juridiques, géographiques, anthropologiques.¹⁰ En affirmant que "le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression¹¹", ou encore "interprété en le replaçant dans la perspective de sa finalité pratique¹²", P. Hadot n'entend bien sûr nullement faire l'économie des œuvres elles-mêmes; il espère bien plutôt les "replacer dans les conditions concrètes où elles ont été écrites, conditions spirituelles d'une part, c'est-à-dire tradition philosophique, rhétorique ou poétique, conditions matérielles d'autre part, c'est-à-dire milieu scolaire et social, contraintes venues du support matériel de l'écriture, circonstances historiques. Toute œuvre doit être replacée dans la praxis dont elle émane.¹³ Autant sinon plus qu'à ses premières recherches d'antiquisant, P. Hadot doit les traits principaux de ses inclinations historiographiques à sa rencontre avec le philosophe Ludwig Wittgenstein.¹⁴

9 HADOT 2002[1977]:71. HADOT (1995:414–415) affirme avoir "voulu montrer [...] que la pratique philosophique était relativement indépendante du discours philosophique. Le même exercice spirituel peut être justifié par des discours philosophiques extrêmement différents, qui viennent après coup pour décrire et justifier les expériences dont la densité existentielle échappe fortement à tout effort de théorisation et de systématisation."

10 HADOT 1998[1983]:268.

11 HADOT 1995:19.

12 HADOT 1996:v.

13 HADOT 2001:116; voir aussi HADOT 1997:9, et HADOT 2002[1983]:278–279.

14 Voir en particulier HADOT 2002:367–376, HADOT 2001:63–64 et 211–215, HADOT 2004:11sq. Dans les années 1953–1954, alors attaché de recherches au CNRS, P. Hadot collabore au dépouillement des revues étrangères pour le *Bulletin analytique* du CNRS. Deux articles dus à Ewald Wasmuth et Rudolf Freundlich attirent alors son attention, respectivement "Das Schweigen Ludwig Wittgensteins: über das Mystische im *Tractatus logico-philosophicus*" (*Wort und Wahrheit* 7 [novembre 1962]), et "Logik und Mystik" (*Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 [1953], pp. 554–570; voir HADOT 2004[1959a]:46n. 1). Le paradoxe apparent d'un positiviste logique (ou réputé tel) préoccupé de mystique suscite la fascination d'un P. Hadot que la logique "moderne" désintéresse autant que la mystique l'attire. On notera les remarques rétrospectives suivantes: "[S]ous l'influence de ma prime jeunesse, j'étais très attiré par la mystique, c'est-à-dire par ce que je pensais être l'expérience de Dieu, comme on peut la voir décrite dans les œuvres de Saint Jean de la Croix par exemple, mais aussi, au hasard de mes lectures par la mystique hindoue, et finalement par la mystique néo-

Dans les *Philosophische Untersuchungen*, dit P. Hadot, “ce sont les “jeux de langage” qui constituent [...] les limites infranchissables dans lesquelles peuvent prendre place les propositions sensées.¹⁵” Selon Wittgenstein lui-même, “[l]e mot “jeu de langage” veut mettre en évidence le fait que parler un langage fait partie d’une activité ou encore d’une forme de vie.¹⁶” A telle situation concrète d’énonciation, Wittgenstein donne le nom de “forme de vie” ou d’“activité”, tandis que P. Hadot y découvre une “attitude particulière”, un “modèle d’activité”, un “système d’activité”, un “système”.¹⁷ Pas plus qu’il n’est, au-delà ou au cœur des jeux de langage particuliers, de “langage en soi”, il n’est de

platonicienne, celle de Plotin et des néoplatoniciens tardifs, Proclus et Damascius. Ce positiviste logique qui parlait de ce qu’il appelait ‘le mystique’ fut pour moi une énigme fascinante [...] Et j’essayais de comprendre le rapport qui pouvait s’établir entre logique et mystique.” (HADOT 2004:8, à comparer avec HADOT 2001:64 et HADOT 2001:211–212.) En 1959, P. Hadot ouvre le premier article qu’il consacre à Wittgenstein sur les mots suivants (HADOT 2004[1959a]:23–25): “J’ai été personnellement conduit à réfléchir sur les limites du langage, par mes études sur le mysticisme néoplatonicien. On sait l’importance jouée dans ce mysticisme, par la théologie négative [...] C’est l’esprit occupé à ces problèmes, que j’ai rencontré l’ouvrage de Wittgenstein intitulé: *Tractatus logico-philosophicus* [...] [C]’est le mysticisme exprimé dans ce livre qui m’a spécialement intéressé.”

Les recherches doctorales de P. Hadot relatives à Victorinus ne satisfont pas sa “passion” pour la philosophie. Durant les années 1958–1960, celui-ci fréquente donc “différents lieux de recherches” (HADOT 2001:63), dont, autour de Jean Wahl, le Collège philosophique. C’est dans ce cadre que P. Hadot, le 29 avril 1959, prononce une première communication relative à Wittgenstein, laquelle paraîtra la même année dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* sous le titre: “Réflexions sur les limites du langage: A propos du ‘*Tractatus logico-philosophicus*’ de Wittgenstein” (*Revue de Métaphysique et de Morale* 63 [1959], pp. 469–484). Jean Piel, le directeur de la revue *Critique*, et son ami Éric Weil, commandent alors à P. Hadot une étude consacrée au Wittgenstein du *Tractatus*, mais aussi au Wittgenstein des *Philosophische Untersuchungen*. Les deux volets de cette étude paraîtront en 1959 sous le titre (suivi des numéros d’ordre “I” et “II”): “Wittgenstein philosophe du langage” (*Critique*, respectivement 149 [1959], pp. 866–881, et 150 [1959], pp. 972–983). Dans la foulée des recherches consacrées aux *Philosophische Untersuchungen*, P. Hadot prononce en 1960 une seconde communication devant le Collège philosophique, parue sous le titre: “Jeux de langage et philosophie” (*Revue de Métaphysique et de Morale* 67 [1962], pp. 330–343).

15 HADOT 2004[1959c]:72.

16 *Philosophische Untersuchungen* §23, cité HADOT 2004[1959c]:73.

17 Resp. HADOT 2004[1959c]:73 (et aussi 75), HADOT 2004[1959c]:73, HADOT 2004[1959c]:73 et HADOT 2004[1959c]:75. Dans HADOT 2001:213: “activité”, “situation”, “contexte concret dans lequel est prononcée une phrase”. Dans HADOT 2004:11: “activité déterminée”, “situation concrète”.

“signification en soi”, de “correspondance, terme à terme, des mots avec des objets définis, dont la signification serait en quelque sorte préexistante au langage.¹⁸” A ces “jeux de langage” et “formes de vie” que Wittgenstein ne définit pas, P. Hadot trouve un “aspect sociologique [...] important”.¹⁹ Chaque forme de vie définit un ensemble de règles, une grammaire propre où s’inscrivent des expressions langagières dont la signification n’a pas à être recherchée au-delà de leur usage dans ledit système.

L’étude du second Wittgenstein vaut à P. Hadot un renouvellement profond de sa compréhension de l’histoire même de la philosophie. En liminaire de son étude “Jeux de langage et philosophie”, il déclare:

Je voudrais [...] montrer que, repris[e] dans une perspective historique que Wittgenstein ignore d’ailleurs totalement, [la] notion de jeu de langage permet à la philosophie de comprendre certains aspects de sa propre histoire et par suite, de mieux se comprendre elle-même.²⁰

Les quatre ou cinq dernières pages de l’étude préfigurent la presque totalité des thèmes qui formeront la constellation des “exercices spirituels”.²¹ Qu’est-ce à dire?

Wittgenstein nous disait [...] qu’il fallait rompre radicalement avec l’idée que le langage ne fonctionnât toujours que d’une manière uniforme et toujours pour le même but qui serait: traduire des pensées. Il faut aussi, je pense, rompre avec l’idée que le langage philosophique fonctionnerait d’une manière uniforme. Le philosophe est toujours dans un certain jeu de langage, c’est-à-dire dans une certaine attitude, dans une certaine forme de vie, et il est im-

18 HADOT 2004[1959c]:73–74.

19 HADOT 2004[1959c]:75. Il s’en explique ainsi: “Notre langage fait partie intégrante de cet *a priori* social qui détermine notre comportement, notre manière de vivre, notre vision du monde, nos attitudes quotidiennes. Nous ne pouvons remonter au-delà: ‘Ce qui doit être accepté, ce qui est donné – pourrait-on dire – ce sont des formes de vie’.” Citation: *Philosophische Untersuchungen*, p. 226.

20 HADOT 2004[1962]:84–85.

21 HADOT 2001:214, rétrospectif: “Si je me souviens bien, c’est à propos des jeux de langage que j’ai eu pour la première fois l’idée que la philosophie était aussi exercice spirituel parce que, au fond, l’exercice spirituel est très souvent un jeu de langage: il s’agit de se dire une phrase, pour provoquer un effet, soit chez les autres, soit en soi-même, donc dans certaines circonstances et dans un certain but. D’autre part, dans le même contexte, Wittgenstein utilisait aussi l’expression ‘forme de vie’. Cela m’a aussi inspiré pour comprendre la philosophie comme forme de vie ou mode de vie.”

possible de donner un sens aux thèses des philosophes sans les situer dans leur jeu de langage.²²

Ce qui paraît valoir de la philosophie en général vaut par excellence du discours philosophique engendré dans un ensemble civilisationnel tel que l’Antiquité gréco-latine, dominé comme il le fut par l’oralité:

Les Anciens avaient beaucoup plus que nous le sens de ces différences dans les jeux de langage. Pour eux, une formule avait naturellement plusieurs sens, c’est-à-dire plusieurs possibilités d’application [...] Si nous sommes moins sensibles à ces différences, c’est que la philosophie qui, originellement, était parole, est devenue, non seulement de l’écrit, mais de l’imprimé. Dans l’Antiquité, l’écriture suppose presque toujours la parole, elle est avant tout un aide-mémoire, un substitut [...] Toute la philosophie antique croira à ce que l’on pourrait appeler la valeur ontologique de la parole: le discours ‘vivant et animé’ transforme l’âme du disciple.²³

Si le discours philosophique antique vise à la transformation du disciple, c’est qu’il tend, selon la formule appliquée par Victor Goldschmidt au dialogue platonicien, à former plutôt qu’à informer. C’est qu’il est, dit P. Hadot, “exercice spirituel”.²⁴ Contrairement au discours philosophique tel qu’il apparaît sous

22 HADOT 2004[1962]:98–99. Voir aussi HADOT 2002[1993]:368. A cette dernière idée, rattacher HADOT 2001:214, rétrospectif: “C’est une idée qui m’a conduit dans tous mes travaux: quand on est en présence d’un texte, ou d’une parole, il ne suffit pas de prendre ce texte ou cette parole dans l’absolu, comme si elle n’avait pas été prononcée par un tel dans telle circonstance, tel jour, à telle époque et dans un contexte déterminé [...] [L]a perspective historique et psychologique est très importante en histoire de la philosophie, parce qu’il s’agit toujours de replacer les affirmations des philosophes dans le contexte social, historique, traditionnel, philosophique, dans lequel elles se situent.”

23 HADOT 2004[1962]:99–100.

24 L’expression apparaît deux fois dans HADOT 2004[1962]:100. Noter aussi HADOT 2002[1993]:368, rétrospectif: “Par ailleurs la fonction principale du langage philosophique consistait à placer les auditeurs de ce discours dans une certaine forme de vie, dans un certain style de vie. Ainsi apparaissait la notion d’exercice spirituel, comme effort de modification et de transformation de soi.” HADOT 2004:11: “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 spirituel, expression qui n’est peut-être pas heureuse, mais qui me servait à désigner, en tout cas, une activité, presque toujours d’ordre discursif, qu’elle soit rationnelle ou imaginative, visant à modifier, en soi ou chez les autres, la manière de vivre et de voir le monde.”

forme d'imprimé, et qui vise de fait un "auditoire universel", l'"homme en soi", la parole philosophique antique se rapporte à un "auditoire concret", à un "groupe social" déterminé, à "l'école" au sens institutionnel du terme:

Le discours philosophique s'adresse presque toujours au groupe d'auditeurs que constitue l'école, et il est destiné surtout à placer les auditeurs dans un certain style de vie, stoïcien ou épicurien, platonicien ou cynique. Ces écrits philosophiques sont destinés aussi avant tout à ce groupe social. C'est dans chaque école que sont conservés les manuscrits des œuvres de leur fondateur. On ne les communique qu'aux initiés.²⁵

La parole philosophique antique s'attache à la transformation de l'âme du disciple, à placer les auditeurs dans un certain style de vie. Cette finalité formatrice ou transformatrice s'exprimera dès lors en divers jeux de langage de types rhétorique (en vue de persuader) et pédagogique (en vue de former): "Le 'discours' philosophique donnera autant la place à la pure gymnastique intellectuelle qu'à la prédication."²⁶

Les techniques rhétoriques et pédagogiques mises au service de cette transformation graduelle cristallisent dans les nombreux genres littéraires où s'exprime la philosophie antique, lesquels configurent autant de jeux de langage:

Il faudrait [...] considérer comme des jeux de langage très différents ces genres littéraires, si profondément divers, que sont le dialogue, l'exhortation ou protreptique, l'hymne ou la prière [...], le manuel, le commentaire exégétique, le traité dogmatique, la méditation. Et il faudrait également distinguer les attitudes traditionnelles depuis l'Antiquité que sont la dialectique des *Topiques*, l'argumentation proprement rhétorique, le raisonnement logique, l'exposé proprement didactique. On constaterait souvent que le fait même de se situer dans l'une de ces traditions prédétermine le contenu même de la doctrine qui s'exprime dans ce jeu de langage.²⁷

25 HADOT 2004/[1962]:100.

26 HADOT 2004/[1962]:100.

27 HADOT 2004/[1962]:102–103. Noter aussi HADOT 1997:261: "[L]'auteur antique est soumis à des règles strictes, qu'il n'a pas choisies. Les unes régissent la manière dont on doit écrire: ce sont celles des genres littéraires, définies par la rhétorique, qui prescrit à l'avance le plan d'exposition, le style, les différentes figures de pensée ou d'élocution que l'on doit utiliser. Les autres régissent la matière même, ce que l'on écrit, les thèmes que l'auteur doit traiter [...] Les philosophes, eux aussi, se situent dans la tradition d'une école qui leur impose une liste de questions et de problèmes à traiter dans un certain ordre, une méthode d'argumentation qu'il faut appliquer scrupuleusement, des principes qu'il faut admettre." On ne saurait donc bien comprendre une œuvre philosophique antique "que lorsqu'on aura découvert, entre autres, les schémas préfabriqués qui se sont imposés à elle" (HADOT 1997:10).

Tout comme, chez Wittgenstein, le langage ne se limite nullement à énoncer des pensées ou nommer des objets,²⁸ le discours philosophique antique, chez P. Hadot, ne vise pas tant à formuler des dogmes susceptibles d’être articulés en système cohérent, qu’à former ou transformer. Or ainsi que P. Hadot y reviendra souvent en décrivant les incidences de ses études sur le Wittgenstein des jeux de langage,²⁹ ce constat présente une conséquence capitale en ce qu’il permet de résoudre en tout ou partie un problème qui agitait tous les spécialistes de la philosophie antique, l’impression de disparate, d’incohérence sinon de contradiction internes:

La parole a son temps propre. Et les écrits des philosophes anciens restent proches de ce temps propre à la parole: ils ont en général la longueur qui correspond à une leçon. Même les commentaires se divisent à peu près de cette façon. Il en résulte que les philosophes anciens visent surtout à la cohérence à l’intérieur de leurs *logoi* concrets, dans les limites d’un discours ou d’une suite de discours déterminés, mais qu’ils s’en soucient beaucoup moins dans l’ensemble de leur œuvre. Tous les efforts des historiens de la philosophie pour réduire en système Platon, ou Plotin, ou même Aristote, sont donc nécessairement voués à l’échec [...] Contradiction et non-contradiction se rapportent toujours à un discours déterminé et non à un discours idéal et absolu.³⁰

28 Selon Wittgenstein, précise P. Hadot (HADOT 2004[1962]:87), “les problèmes philosophiques naissent de l’ignorance de cette diversité de fonctionnement du parler humain: notamment les philosophes ont tendance à se représenter toute activité linguistique comme une activité de dénomination ou de désignation d’objets.”

29 Notamment dans HADOT 2002[1993]:368–369 (où il est question de “maladresses d’exposé”, de “défauts de composition” apparents, de difficulté à “suivre le fil des idées dans les écrits philosophiques antiques”), rétrospectif: “J’en suis venu alors peu à peu à remarquer que, pour expliquer ce phénomène, il fallait toujours expliquer le texte par le contexte vivant dans lequel il était né, c’est-à-dire par les conditions concrètes de la vie de l’école philosophique, au sens institutionnel du mot, école qui, dans l’Antiquité, n’a jamais visé en priorité à diffuser un savoir théorique et abstrait, comme nos universités modernes, mais, avant tout, à former des esprits à une méthode, à un savoir parler, un savoir discuter. Les écrits philosophiques étaient toujours de près ou de loin les échos d’un enseignement oral; et en tout état de cause, pour les philosophes de l’Antiquité, une phrase ou un mot ou un développement n’étaient pas destinés en priorité à transmettre une information, mais à produire un certain effet psychique chez le lecteur ou l’auditeur [...] A la rigueur, on pourrait dire pour résumer ce que je viens d’exposer, que la philosophie antique est plus un exercice pédagogique qu’une construction systématique.” HADOT 2004:11, rétrospectif: “Il m’est alors apparu que la principale préoccupation de ces auteurs n’était pas d’informer leurs lecteurs sur un agencement de concepts, mais de les former.”

30 HADOT 2004[1962]:100–101.

2 *La philosophie comme thérapeutique des passions*

Pour P. Hadot, la philosophie antique est thérapie de l'âme, "thérapeutique des passions³¹". C'est dire qu'avant sa conversion à la philosophie, avant d'embrasser un mode de vie philosophique, "l'homme [...] se trouve dans un état d'inquiétude malheureuse, [...] est victime du souci, déchiré par les passions, [...] ne vit pas vraiment, [...] n'est pas lui-même.³²" En d'autres termes, "le commencement de la philosophie, dans toutes les écoles, est la prise de conscience de l'état d'aliénation, de dispersion, de malheur, dans lequel on se trouve, avant de se convertir à la philosophie.³³" Ces écoles proposent, "chacune à sa manière, une critique de l'état habituel des hommes, état de souffrance, de désordre et d'inconscience.³⁴" Les passions ("désirs désordonnés, craintes exagérées") forment la "principale cause de souffrance, de désordre, d'inconscience.³⁵" Chez Platon, "c'est le corps, par ses désirs et ses passions, qui apporte le désordre et l'inquiétude dans l'âme. Mais il y a aussi les soucis de la vie privée et surtout la vie politique.³⁶" Quant à la vie théorétique, la vie selon l'esprit chère à Aristote, elle apporte "l'absence de trouble³⁷", mais aussi des "plaisirs merveilleux, qui ne sont pas mélangés de douleur ou d'impureté et qui sont solides et stables.³⁸" Ainsi, selon Épicure, "ce sont les vaines terreurs au sujet de la mort et des dieux qui inquiètent les hommes, mais aussi les désirs désordonnés et l'engagement dans les affaires de la cité.³⁹" De même en va-t-il encore des stoïciens:

L'expérience stoïcienne consiste dans une prise de conscience aiguë de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin [...] Une nécessité inexorable, indifférente à notre intérêt individuel, brise aspirations et espoirs; nous sommes livrés sans défense aux accidents de

31 HADOT 2002[1977]:23–24; voir aussi HADOT 2002[1993]:369, HADOT 2002[1993]:374–375, HADOT 1993, HADOT 2002[Dial. Fouc.]:60–62.

32 HADOT 2002[1977]:61; HADOT 2002[1977]:62.

33 HADOT 1995:303.

34 HADOT 2002[1993]:369.

35 HADOT 2002[1977]:23–24.

36 HADOT 1995:337; voir aussi HADOT 1995:109–110.

37 HADOT 1995:126.

38 HADOT 1995:125; HADOT 1995:338: "La vie contemplative aristotélicienne, éloignée de l'affairement de la politique et des incertitudes de l'action, apportera la sérénité."

39 HADOT 1995:338; voir aussi HADOT 1995:181: "Il y a des plaisirs 'en mouvement', 'doux et flatteurs' qui, se propageant dans la chair, provoquent une excitation violente et éphémère. C'est recherchant uniquement ces plaisirs que les hommes trouvent l'insatisfaction et la douleur, parce que ces plaisirs sont insatiables et que, parvenus à un certain degré d'intensité, ils redeviennent des souffrances."

la vie, aux revers de la fortune, à la maladie, à la mort. Tout dans notre vie nous échappe. Il en résulte que les hommes sont dans le malheur, parce qu'ils cherchent avec passion à acquérir les biens qu'ils ne peuvent obtenir et à fuir des maux qui sont pourtant inévitables.⁴⁰

Enfin, si pour Pyrrhon et les sceptiques, “le malheur des hommes vient de ce qu'ils veulent obtenir ce qu'ils croient être un bien ou fuir ce qu'ils croient être un mal⁴¹”, le cynique, lui, “choisit son genre de vie parce qu'il considère que l'état de nature (*physis*), tel qu'on peut le reconnaître dans le comportement de l'animal et de l'enfant, est supérieur aux conventions de la civilisation (*nomos*).⁴²” Ces philosophies émettent donc “un diagnostic sur les causes du malheur des hommes et propose[nt] un remède à cette souffrance, une thérapeutique de guérison.⁴³” Pour toutes les écoles,

la philosophie apparaît comme la thérapeutique des soucis, des angoisses et de la misère humaine, misère provoquée par les conventions et les contraintes sociales, pour les cyniques, par la recherche des faux plaisirs, pour les épicuriens, par la recherche du plaisir et de l'intérêt égoïste, selon les stoïciens, et par les fausses opinions, selon les sceptiques. Qu'elles revendiquent ou non l'héritage socratique, toutes les philosophies hellénistiques admettent avec Socrate que les hommes sont plongés dans la misère, l'angoisse et le mal, parce qu'ils sont dans l'ignorance: le mal n'est pas dans les choses, mais dans les jugements de valeur que les hommes portent sur les choses. Il s'agit donc de soigner les hommes en changeant leurs jugements de valeur: toutes ces philosophies se veulent thérapeutiques. Mais pour changer ses jugements de valeur, l'homme doit faire un choix radical: changer toute sa manière de penser et sa manière d'être. Ce choix, c'est la philosophie, c'est grâce à elle qu'il atteindra la paix intérieure, la tranquillité de l'âme.⁴⁴

3 *Figure du sage et philo-sophia*

En amont de la philosophie, avant la philosophie, il y a la vie humaine ordinaire marquée du sceau des passions et de l'aliénation; en aval, mais lointainement, presque inaccessible, il y a la “figure du sage” formant “le moyen, dans les différentes écoles, de décrire, sous une forme idéale, les particularités du mode de vie qui leur était propre.⁴⁵” Ainsi que P. Hadot y revient souvent, la figure du sage

40 HADOT 1995:198.

41 HADOT 1995:176.

42 HADOT 1995:172.

43 HADOT 1995:222.

44 HADOT 1995:161–162.

45 HADOT 1995:340.

constitue “une norme transcendante qui détermine la vie du philosophe⁴⁶”, un “idéal transcendant⁴⁷” qui “s’offre au philosophe comme un idéal décrit par le discours philosophique plutôt que comme un modèle incarné dans un personnage vivant.⁴⁸” Cette norme transcendante, souvent identifiée à Dieu, mais rendue “vivante et concrète⁴⁹” par son anthropomorphisme, sera généralement tenue pour inaccessible: “[S]elon certaines écoles, il n’y a jamais eu de sage; selon d’autres, il y en a peut-être eu un ou deux, comme Épicure, ce Dieu parmi les hommes; selon d’autres enfin, l’homme ne peut atteindre cet état qu’en des instants rares et fulgurants.⁵⁰” Sous les traits du sage, les différentes écoles décrivent le “philosophe idéal.⁵¹” Parce que la figure du sage en spécifie la forme de vie et les aspirations,

chaque école élaborera [...] sa représentation rationnelle de cet état de perfection qui devrait être celui du sage, elle s’appliquera à en tracer le portrait [...] Dans cette norme transcendante posée par la raison, chaque école exprimera sa vision particulière du monde, son style de vie propre, son idée de l’homme parfait.⁵²

Le sage typifie les valeurs et les idées défendues par l’école, oriente la vie du philosophe *en tant que* philosophe: “Socrate a conscience de n’être pas sage. Il n’est pas *sophos*, mais *philosophos*, non pas un sage, mais quelqu’un qui désire la sagesse, parce qu’il en est privé.⁵³” La vie philosophique, et donc la philosophie elle-même, “sera une tentative pour vivre et penser selon la norme de la sagesse, elle sera exactement une marche, un progrès, en quelque sorte asymptote, vers cet idéal transcendant.⁵⁴” On comprend dès lors sans peine que “[c]haque école représentera [...] une forme de vie, spécifiée par un idéal de sagesse.⁵⁵”

En dépit de la diversité des projets philosophiques exprimés par les différentes écoles, les descriptions du sage, ou de la sagesse qu’il “incarne”, présen-

46 HADOT 1995:334; voir aussi HADOT 2002[/1974]:119, et plus généralement HADOT 1995:70–85.

47 HADOT 2001:187.

48 HADOT 1995:339.

49 HADOT 2002[/1974]:101.

50 HADOT 2002[/1983]:268; voir aussi HADOT 2001:187, HADOT 2002[/1983]:269, HADOT 2002[/Dial. Fouc.]:308–309.

51 HADOT 2001:188.

52 HADOT 2002[/1983]:268.

53 HADOT 2002[/1974]:119; voir aussi HADOT 2001:187.

54 HADOT 2002[/1983]:270.

55 HADOT 2002[/1983]:270.

tent une certaine homogénéité. D’après P. Hadot, la sagesse est un “mode d’existence qui est caractérisé par trois aspects essentiels: la paix de l’âme (*ataraxia*), la liberté intérieure (*autarkeia*) et (sauf pour les sceptiques) la conscience cosmique, c’est-à-dire la prise de conscience de l’appartenance au Tout humain et cosmique, sorte de dilatation, de transfiguration du moi qui réalise la grandeur d’âme (*megalopsychia*).⁵⁶” Selon P. Hadot, la sagesse “n’est rien d’autre que la vision des choses telles qu’elles sont, la vision du cosmos tel qu’il est dans la lumière de la raison, elle n’est aussi rien d’autre que le mode d’être et de vie qui devrait correspondre à cette vision.⁵⁷” C’est dire assez que “la figure du sage invite à une transformation totale de la perception du monde.⁵⁸” En effet,

[I]a sagesse est considérée dans toute l’Antiquité comme un mode d’être, comme un état dans lequel l’homme *est* de manière radicalement différente des autres hommes, dans lequel il est une sorte de surhomme. Si la philosophie est l’activité par laquelle l’homme s’exerce à la sagesse, cet exercice consistera nécessairement non pas seulement à parler et à discourir d’une certaine manière, mais à être, agir et voir le monde d’une certaine manière.⁵⁹

4 L’atopia

Son amour ou quête de la sagesse, sa *philo-sophia*, fait du philosophe un être étranger aux conventions et aux valeurs honorées dans le monde ordinaire: “La sagesse, dit Diotime dans le *Banquet* de Platon, n’est pas un état humain, c’est un état de perfection dans l’être et la connaissance qui ne peut être que divin. C’est l’amour de cette sagesse étrangère au monde qui rend le philosophe étranger au monde.⁶⁰” Cette double étrangeté au monde et à une norme de sagesse transcendante désigne le philosophe comme *atopos*, “inclassable”, ainsi que les dialogues platoniciens déjà aiment à désigner Socrate.⁶¹ Telle est l’*atopia*, “l’étrangeté du philosophe dans le monde humain”: le philosophe

sait que l’état normal, l’état naturel des hommes, devrait être la sagesse [...] Mais le philosophe sait aussi que la sagesse est un état idéal et presque inaccessible. Pour un tel homme, la vie quotidienne, telle qu’elle est organisée et vécue par les autres hommes, doit nécessaire-

56 HADOT 2002[*Dial. Fouc.*]:308–309; voir aussi HADOT 1995:334–339.

57 HADOT 2002[1983]:269.

58 HADOT 1995:348.

59 HADOT 1995:334.

60 HADOT 2002[1983]:268.

61 Voir HADOT 2002[1983]:267–268, HADOT 2001:162, HADOT 1998[1983]:267–268, HADOT 1996:xii.

ment apparaître comme anormale, comme un état de folie, d'inconscience, d'ignorance de la réalité.⁶²

Embrasser la philosophie, c'est-à-dire adhérer à la vie philosophique telle que la prescrit telle école, marque en effet une "rupture" plus ou moins radicale (du cynisme au scepticisme⁶³) "avec ce que les sceptiques appelaient le *bios*, c'est-à-dire la vie quotidienne.⁶⁴" La rupture est "totale entre les valeurs que reconnaît le philosophe et celles que reconnaissent les gens du monde⁶⁵"; il s'agit de rien moins qu'un "renversement total des valeurs reçues; on renonçait aux fausses valeurs, les richesses, les honneurs, les plaisirs, pour se tourner vers les vraies valeurs, la vertu, la contemplation, la simplicité de vie, le simple bonheur d'exister.⁶⁶" Au reste, "[p]hilosophes et non-philosophes se considèrent réciproquement comme des insensés.⁶⁷" Cette rupture frappe les non-philosophes, qui des philosophes tracent le portrait de "personnages bizarres, sinon dangereux", de "gens à part⁶⁸", à la personnalité "étrange et étrangère, parfois indécente.⁶⁹" Ce sentiment populaire est d'ailleurs régulièrement relayé par les auteurs comiques, d'Aristophane à Lucien, dont la veine satirique prendra pour cible toutes les écoles philosophiques, reprochant au personnage du philosophe sa gaucherie ou encore son "sourcil arrogant.⁷⁰"

62 HADOT 2002[/1983]:269.

63 Contraster par exemple HADOT 2002[/1977]:64 (cynisme) et HADOT 2002[/1983]:266–267 (scepticisme).

64 HADOT 2002[/1983]:266; voir aussi HADOT 2002[/Conv.]:226: "Rupture avec la manière habituelle de vivre: changement de costume et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels." Voir aussi HADOT 1998[/1983]:267: "Ces personnages vivent dans le monde, avec leurs concitoyens, et pourtant ils ne vivent pas comme les autres. Ils se distinguent des autres par leur conduite morale, leur franc-parler, leur manière de se nourrir ou de se vêtir, leur attitude à l'égard des richesses et des valeurs conventionnelles."

65 HADOT 2000:9.

66 HADOT 2002[/1977]:64; voir aussi HADOT 2002[/1983]:267.

67 HADOT 2000:91–92.

68 HADOT 2002[/1983]:267.

69 HADOT 1996:xii.

70 Voir HADOT 2000:91–92; Platon lui-même, dans le *Théétète*, "avait décrit [...] le philosophe malhabile dans les choses de la vie mondaine et étranger dans sa propre cité." (HADOT 2002[/Conv.]:91.)

5 *La philosophie comme conversion*

En tant qu'elle est un “arrachement à la vie quotidienne⁷¹” et donc “à l'aliénation de l'inconscience⁷²”, la philosophie est “essentiellement (un acte de/un appel à la) conversion⁷³” en cela que “chaque école philosophique engag[e] ses disciples dans un nouvel état de vie.⁷⁴” Entendue dans son acception religieuse et philosophique, la conversion se définit chez P. Hadot comme “un changement d'ordre mental, qui pourra aller de la simple modification d'une opinion jusqu'à la transformation totale de la personnalité.⁷⁵” Cette transformation de la “réalité humaine” connaît deux modalités: celle de la “conversion-retour”, où le mot latin *conversio* traduit le grec *epistrophê*, et note un retour à une “essence originelle”, et celle de la “conversion-mutation”, où *conversio* traduit *metanoia*, et vise une modification radicale de cette réalité.⁷⁶ Dire de la philosophie qu'elle est essentiellement conversion, revient à y découvrir “un changement total de vision, de style de vie, de comportement⁷⁷”, ou encore une “transformation de la manière d'être et de la manière de vivre.⁷⁸” Dans l'Antiquité, la philosophie n'est “jamais l'édification d'un système abstrait, mais apparaît comme un appel à la conversion par laquelle l'homme retrouve sa nature originelle (*epistrophê*) dans un violent arrachement à la perversion où vit le commun des mortels et dans un profond bouleversement de tout l'être (c'est déjà la *metanoia*).⁷⁹”

6 *La philosophie comme mode de vie*

Dans l'Antiquité, le philosophe “n'est pas nécessairement un professeur ou un écrivain⁸⁰”, “un théoricien de la philosophie⁸¹” ou une personne ayant “reçu une formation philosophique théorique.⁸²” Le philosophe n'est pas tenu pour philosophe “parce qu'il développe un discours philosophique, mais parce qu'il vit philo-

71 HADOT 2002[/1977]:64.

72 HADOT 2002[/Conv.]:232.

73 HADOT 2002[/Conv.]:232 et 226; voir aussi HADOT 2002[/1984–1985]:304.

74 HADOT 2002[/1977]:64.

75 HADOT 2002[/Conv.]:223.

76 Voir HADOT 2002[/Conv.]:224.

77 HADOT 2002[/1977]:64.

78 HADOT 2002[/1984–1985]:304.

79 HADOT 2002[/Conv.]:226, et 232.

80 HADOT 1998[/1983]:267.

81 HADOT 1997:16.

82 HADOT 1997:17.

sophiquement.⁸³ Est philosophe “avant tout un homme ayant un certain style de vie qu’il a choisi volontairement, même s’il n’a pas enseigné ou écrit.⁸⁴” En d’autres termes, être philosophe, “c’est, après une conversion qui opère un changement radical de vie, professer un mode de vie différent de celui des autres hommes.⁸⁵” De même la philosophie est-elle “une pratique, un mode de vie, qui embrasse toute l’activité humaine.⁸⁶” La philosophie est avant tout “manière de vivre⁸⁷”, “forme de vie⁸⁸”, un “mode d’existence qui exige du philosophe une transformation de toute sa vie intérieure et un engagement personnel à chacun des instants de sa vie.⁸⁹” Et quoiqu’elle “comporte, comme partie intégrante, mais non pas unique, un certain mode de discours⁹⁰”, elle consiste d’abord dans “un effort concret de transformation de soi, quel que soit le contenu dogmatique de la philosophie choisie par le philosophe.⁹¹” Cette contingence au moins apparente du discours philosophique présente une conséquence à première vue surprenante: d’un côté, elle exclut les sophistes du champ légitime de la philosophie; de l’autre, elle y inclut un nombre considérable de personnalités n’ayant rien écrit ni jamais enseigné, mais reconnues comme des philosophes de plein droit dans l’Antiquité gréco-latine. Sur les sophistes, d’abord:

Toutes les écoles ont dénoncé [...] le danger que court le philosophe, s’il s’imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être en accord avec la vie philosophique [...] Traditionnellement, ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie en rapport avec leur discours et sans que leur discours émane de leur expérience et de leur vie, sont appelés des “sophistes” par les philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu’à Plutarque.⁹²

A l’inverse,

un homme politique comme Caton d’Utique est considéré comme un philosophe et même comme un sage, bien qu’il n’ait rien écrit ni rien enseigné, parce que sa vie a été parfaite-

83 HADOT 2002/[1993]:370–371; voir aussi HADOT 1993b:228.

84 HADOT 1998/[1983]:267.

85 HADOT 1997:51; voir aussi HADOT 2002/[1984–1985]:300, HADOT 2001:179–180, HADOT 1997:16.

86 HADOT 1993b:221.

87 HADOT 1997:51, et *passim*.

88 HADOT 1993b:228, et *passim*.

89 HADOT 2002/[1987]:316.

90 HADOT 2002/[1993]:370–371.

91 HADOT 2002/[1987]:316.

92 HADOT 1995:268–269; voir aussi HADOT 2002/[1993]:371.

ment stoïcienne. Il en est de même pour les hommes d’État romains comme Rutilius Rufus ou Quintus Mucius Scaevola Pontifex, qui pratiquent le stoïcisme en montrant un désintéressement et une humanité exemplaire dans l’administration des provinces qui leur sont confiées [...] Ce sont des hommes qui essaient de réaliser l’idéal de la sagesse stoïcienne, une certaine manière d’être homme, de vivre selon la raison, dans le cosmos et avec les autres hommes.⁹³

Dans la perspective antique, qui solidarise la philosophie d’une option existentielle ou d’un choix de vie, “[a]dhérer à l’une des écoles philosophiques de l’Antiquité [...], c’était donc choisir une certaine forme, un certain style de vie, un certain comportement dans la vie quotidienne.⁹⁴”

7 *L’école philosophique*

La philosophie comme thérapeutique, comme conversion et comme mode de vie cristallise, au moins jusqu’à la fin de l’époque hellénistique, dans l’institution de l’école philosophique, où coïncident presque toujours “l’école comme tendance doctrinale, l’école comme lieu où l’on enseigne, et l’école comme institution permanente organisée par un fondateur qui est précisément à l’origine du mode de vie pratiqué par l’école et la tendance doctrinale qui lui est liée.⁹⁵” C’est que “la philosophie antique est toujours une philosophie qui se pratique en groupe, qu’il s’agisse des communautés pythagoriciennes, de l’amour platonicien, de l’amitié épicurienne, de la direction spirituelle stoïcienne. La philosophie suppose un effort en commun, une communauté de recherche, d’entraide, de soutien spirituel.⁹⁶” L’adhésion à chacune des écoles – Académie, Lycée, Jardin, Portique – ou “traditions spirituelles⁹⁷” – pyrrhonisme(/scepticisme) et cynisme – implique la conversion à une option existentielle réputée opérer une transformation de l’individu et prodiguer à celui-ci un antidote aux passions. Ainsi chaque école se caractérise-t-elle par une certaine attitude fondamentale,⁹⁸ par un certain compor-

93 HADOT 2002[1984–1985]:300; voir aussi HADOT 1998[1983]:267, HADOT 1995:266–267, HADOT 2001:179–180, où apparaissent encore les noms de Dion de Syracuse, de Paetus Thræsea, de Rogatianus.

94 HADOT 1998[1983]:268.

95 HADOT 1995:157; voir aussi HADOT 2002[1983]:265.

96 HADOT 2002[1984–1985]:303; voir aussi HADOT 1995:18.

97 HADOT 2002[1983]:265; voir aussi HADOT 1995:160.

98 Voir HADOT 2002[1983]:270: “A chaque école correspondra ainsi une attitude intérieure fondamentale: par exemple, la tension chez les stoïciens, la détente chez les épicuriens; une certaine manière de parler: par exemple, une dialectique percutante chez les stoïciens, une rhétorique abondante chez les académiciens.”

tement, en bref, par une certaine forme de vie – éthique platonicienne du dialogue, vie théorétique aristotélicienne, choix stoïcien de l'intention morale, ascèse épicurienne des désirs, *autarkeia* cynique, indifférence pyrrhonienne, *epochê* sceptique. Les fondateurs des différentes écoles “ont voulu, en faisant cela, proposer des modes de vie. Cela veut dire que, dans la formation de la pensée de Platon ou d'Aristote ou d'Épicure, le facteur principal me semble être la représentation d'un certain mode de vie, d'un politique éclairé par les Idées pour Platon, d'un savant contemplateur de la Nature pour Aristote, d'un sage jouissant de la paix de l'âme pour Épicure.⁹⁹” Chaque école se caractérise par un corpus textuel, par des modalités de vie communautaire (commensalité, amitié, correction fraternelle, dialogue, examen de conscience, confession des fautes, direction spirituelle,¹⁰⁰ etc.), par une attitude par rapport à l'activité politique, et, dans une certaine mesure, par un type d'enseignement.

Chose importante, “on distingue parmi ceux qui fréquentent l'école, les simples auditeurs et le groupe des vrais disciples, appelés les “familiers”, les “amis” ou les “compagnons”, eux-mêmes divisés en jeunes et en anciens.¹⁰¹” A cette distinction se superpose une autre, celle des “commençants” et des “progressants”, dont l'importance ne saurait être surestimée quant aux rapports qu'entretiennent les différents membres de l'école au dogme et au discours philosophique: “Dans chaque école, les dogmes et principes méthodologiques n'ont pas à être discutés. Philosopher, à cette époque-là, c'est choisir une école, se convertir à son mode de vie et accepter ses dogmes. C'est pourquoi, pour l'essentiel, les dogmes fondamentaux et les règles de vie du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme et de l'épicurisme n'ont pas évolué durant toute l'Antiquité [...] Cela ne veut pas dire que la réflexion et l'élaboration théoriques soient absentes de la vie philosophique. Toutefois cette activité ne portera jamais sur les dogmes eux-mêmes ou sur les principes méthodologiques, mais sur le mode de démonstration et de systématisation des dogmes, et sur les points de doctrine secondaires qui en découlent, mais ne font pas l'unanimité dans l'école. Ce genre de recherche est toujours réservé aux progressants. Il est pour eux un exercice de la raison qui les affermit dans leur vie philosophique [...] Cet effort

99 HADOT 2001:168.

100 Pour P. Hadot, “[l]a philosophie antique est direction spirituelle” (HADOT 1995:322). Voir aussi HADOT 2000:60, HADOT 2002[1972]:149 (“La philosophie est, à cette époque, essentiellement direction spirituelle.”), HADOT 2002[1993]:369 (“Dans toutes les écoles philosophiques, le professeur est aussi un directeur de conscience”).

101 HADOT 1995:157–158.

de réflexion théorique pourra aboutir à la rédaction de vastes ouvrages.¹⁰²” Nous voyons en quoi l’institution scolaire¹⁰³ constitue l’horizon indépassable du philosophe antique. Reste à montrer en quoi rien, et surtout pas le discours philosophique, n’échappe ici à une dimension essentiellement pratique.

8 *Les exercices spirituels*

Nous avons rencontré jusque-là plusieurs “définitions” de la philosophie: la philosophie comme thérapeutique des passions, comme conversion, comme mode de vie. Chez P. Hadot, toutes se résolvent dans la suivante: “La vraie philosophie est [...], dans l’Antiquité, exercice spirituel.¹⁰⁴” “Exercice spirituel¹⁰⁵” traduit bien sûr l’expression *exercitium spirituale* du christianisme latin, laquelle rendait alternativement deux termes grecs, *askesis* ou *meletê*, propres à la tradition philosophique de l’Antiquité et au christianisme grec. Dans la perspective adoptée par P. Hadot, “exercice spirituel” n’entretient qu’un lointain rapport avec les prati-

102 HADOT 2002[1983]:272–273; voir aussi HADOT 1993b:214, où les arcs-en-ciel et les comètes sont cités en exemple, et HADOT 1995:169: “Les divergences et les polémiques laissent subsister l’option originale et les dogmes qui l’expriment. Elles ne portent que sur des points secondaires, par exemple des théories concernant les phénomènes célestes ou terrestres, ou le mode de démonstration et de systématisation des dogmes, ou encore les méthodes d’enseignement. Et ces discussions sont réservées aux progressants, à ceux qui ont bien assimilé les dogmes essentiels.”

103 Comme on le voit (HADOT 1998[1983]:268–269), “le mouvement philosophique, dans l’Antiquité, présente beaucoup d’analogies avec le monachisme (cela n’a rien d’étonnant, car le monachisme chrétien est, en partie, l’héritier de la philosophie antique et se présente d’ailleurs lui-même comme une *philosophia*). Il est vrai que le philosophe antique ne vit pas cloîtré. Il est ‘dans le monde’. Il a même très souvent une action politique. Mais, s’il adhère avec ferveur à une école, il a dû se convertir, il a dû faire un choix qui l’oblige à transformer toute sa manière de vivre dans le monde, il est entré dans une communauté, sous la direction d’un maître spirituel: il va examiner sa conscience, peut-être confesser ses erreurs comme c’est l’usage, par exemple, dans l’école épicurienne, vénérer le fondateur, participer souvent à des repas communs avec les autres membres de l’école.”

104 HADOT 2002[1977]:65; voir aussi HADOT 2001:154, HADOT 1993b:213, et *passim*.

105 L’expression avait déjà été utilisée, pour décrire des faits antiques, par Jean-Pierre Vernant, Louis Gernet et surtout Paul Rabbow: voir HADOT 2001:152–154 et HADOT 1995:276–289 (pour une critique systématique de l’hypothèse d’une origine chamannique des exercices spirituels). Quoique l’usage en soit parfaitement consistant chez P. Hadot, ces pratiques sont également désignées comme “exercices philosophiques” (HADOT 1995:289–290; HADOT 2002[Phil. Chr.]:76) ou “exercices de pensée philosophiques” (HADOT 2002[Phil. Chr.]:78), parfois, comme des “activités intérieures (de la pensée et de la volonté)” (HADOT 2002[1977]:25; HADOT 2002[Phil. Chr.]:78).

ques homonymes de Saint Ignace de Loyola, et ne saurait être compris au sens chrétien ou moderne de “ascèse”.¹⁰⁶ Si P. Hadot se résout à l’adjectif “spirituel”, c’est que ces exercices ne sauraient être dits “moraux” (l’expression de Paul Rabbow), “éthiques”, “psychiques”, “de l’âme”, “intellectuels” ou “de pensée” (quoique des opérations intellectuelles y jouent un rôle important, telles que définition, division, raisonnement, lecture, recherche, amplification rhétorique). Mobilisant aussi bien l’imagination que la sensibilité, ces exercices “sont l’œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l’individu¹⁰⁷”, “engagent tout l’esprit.¹⁰⁸” De quoi s’agit-il? Par “exercices spirituels” on entendra, on l’a vu, des “pratiques” (*passim*) qui “pouvaient être d’ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation.¹⁰⁹” Les exercices spirituels consistent en des pratiques “volontaires et personnelles¹¹⁰”, “destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait¹¹¹”, “à opérer un changement radical de l’être, une métamorphose de la personnalité¹¹²”, “à transformer le moi et à lui faire atteindre un niveau supérieur et une perspective universelle.¹¹³” En tant que tels, ces exercices spirituels sont donc également vecteurs d’une “transformation de la vision du monde.¹¹⁴” Faisant partie, avant tout, “d’un enseignement oral traditionnel¹¹⁵”, “accomplis selon une méthode qui est traditionnelle dans chaque école¹¹⁶”, ces exercices spirituels appartenaient à la “vie quotidienne des écoles philosophiques¹¹⁷” et “étaient li[é]s à l’usage de la direc-

106 Quand bien même des pratiques alimentaires ou sexuelles du même ordre se rencontrent chez les cyniques et les néoplatoniciens. Voir HADOT 2002[/1977]:21, et HADOT 2002[/Phil. Chr.]:77–78.

107 HADOT 2002[/1977]:21.

108 HADOT 2002[/Phil. Chr.]:77.

109 HADOT 1995:22.

110 HADOT 1995:276; HADOT 2001:145.

111 HADOT 1995:22.

112 HADOT 2002[/1977]:21.

113 HADOT 2002[/1993]:380; noter encore: “transformation de soi” (HADOT 2002[/1993]:370, HADOT 2001:145), “du moi” (HADOT 1995:276), “de l’individu” (HADOT 2001:145); “métamorphose de l’être” (HADOT 2002[/Phil. Chr.]:77); “modification de soi” (HADOT 2002[/1993]:370, HADOT 1995:330); “amélioration de soi” (HADOT 2002[/1977]:61, HADOT 2002[/1993]:370); “réalisation de soi” (HADOT 2002[/1977]:61).

114 HADOT 2002[/1977]:21; voir aussi HADOT 2002[/Phil. Chr.]:77.

115 HADOT 2002[/1977]:25; voir aussi HADOT 1995:289.

116 HADOT 2002[/1993]:370.

117 HADOT 2002[/1977]:25.

tion spirituelle.¹¹⁸” Selon P. Hadot, “[l]a représentation d’un exercice philosophique s’enracine dans l’idéal de l’athlétisme et de la pratique habituelle de la culture physique dans les gymnases. De même que, par des exercices corporels répétés, l’athlète donne à son corps une force et une forme nouvelles, de même, par les exercices philosophiques, le philosophe développe sa force d’âme, et se transforme lui-même. L’analogie pouvait paraître d’autant plus évidente que c’était précisément dans le *gymnasion*, c’est-à-dire dans le lieu où se pratiquaient les exercices physiques, que se donnaient souvent aussi les leçons de philosophie.¹¹⁹” On comprend bien dès lors que ces exercices “contribuaient puissamment à la thérapeutique des passions¹²⁰”, et ce par un double mouvement d’*epistrophê* et de *metanoia*: “Tout exercice spirituel est [...], fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l’aliénation où l’avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n’est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c’est notre personne morale, ouverte à l’universalité et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles. Grâce à ces exercices, on devait accéder à la sagesse, c’est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde.¹²¹” On se gardera enfin d’un malentendu auquel P. Hadot lui-même a cru bon de rendre attentif, et selon lequel “les exercices spirituels sont quelque chose qui *s’ajoute* à la théorie philosophique, au discours philosophique, [...] une *pratique*, qui compléterait seulement la théorie et le discours abstrait. En fait, c’est toute la philoso-

118 HADOT 1995:289.

119 HADOT 1995:290; voir aussi HADOT 2002[1983]:270: “[...] exercices de la raison qui seront, pour l’âme, analogues à l’entraînement de l’athlète ou aux pratiques d’une cure médicale.”

120 HADOT 2002[1977]:20.

121 HADOT 2002[1977]:63; voir aussi HADOT 2002[1977]:61: “Les exercices spirituels sont précisément destinés à cette formation du soi, à cette *paideia*, qui nous apprendra à vivre, non pas conformément aux préjugés humains et aux conventions sociales (car la vie sociale est elle-même un produit des passions), mais conformément à la nature de l’homme qui n’est autre que la raison. Toutes les écoles, chacune à sa manière, croient donc à la liberté de la volonté, grâce à laquelle l’homme a la possibilité de se modifier lui-même, de s’améliorer, de se réaliser.” Noter aussi HADOT 2001:173: les exercices spirituels “sont destinés à se dégager de l’égoïsme, l’égoïsme étant d’abord et avant tout provoqué par l’attrait des plaisirs ou par le souci du corps.” Noter aussi HADOT 2002[1977]:22–23, sur les stoïciens en particulier, et HADOT 1995:292: “Les exercices spirituels correspondent presque toujours à ce mouvement par lequel le moi se concentre en lui-même, en découvrant qu’il n’est pas ce qu’il croyait être, qu’il ne se confond pas avec les objets auxquels il s’était attaché.”

phie qui est exercice, aussi bien le discours d'enseignement que le discours intérieur qui oriente notre action.¹²²

9 *Le discours philosophique comme exercice spirituel*

Que la philosophie comme mode de vie, conversion ou thérapeutique, soit exercice spirituel, cela se conçoit bien. Mais en quel sens affirmer que la philosophie comme discours philosophique, oral ou écrit, est elle aussi exercice spirituel? P. Hadot nous en avertit: on ne saurait opposer “discours philosophique et philosophie vécue” comme on opposerait “théorie et pratique”, pas plus qu'on ne saurait opposer la “philosophie comme discours théorique” à la “sagesse comme le mode de vie silencieux qui serait pratiqué à partir du moment où le discours aurait atteint son achèvement et sa perfection.¹²³ Bien plutôt, “la philosophie antique [...] est à la fois et indissolublement discours et mode de vie¹²⁴”, “un mode de vie qui comporte comme partie intégrante un certain mode de discours.¹²⁵” Autrement dit, “tout au long de l'histoire de la philosophie antique, nous allons retrouver ces deux pôles de l'activité philosophique [...]: d'une part, le choix et la pratique d'un mode de vie, d'autre part, un discours philosophique qui, à la fois, est une partie intégrante de ce mode de vie et explicite les présupposés théoriques impliqués dans ce mode de vie.¹²⁶”

Dégageons une première et prévisible fonction du discours philosophique: “Au moins depuis Socrate, dit P. Hadot, l'option pour un mode de vie ne se situe pas à la fin du processus de l'activité philosophique, comme une sorte d'appendice accessoire, mais bien au contraire, à l'origine, dans une complexe interaction entre la réaction critique à d'autres attitudes existentielles, la vision globale d'une certaine manière de vivre et de voir le monde, et la décision volontaire elle-même; et cette option détermine jusqu'à un certain point la doctrine elle-même et le mode d'enseignement de cette doctrine. Le discours philosophique prend donc son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse.¹²⁷” On comprend bien dès lors que l'une des tâches principales du discours philosophique sera “de révéler et de justifier rationnellement aussi bien

122 HADOT 2001:145.

123 HADOT 1995, 19 et 20, HADOT 1993b:221–222.

124 HADOT 1995:19–20.

125 HADOT 1993b:222.

126 HADOT 1995:121.

127 HADOT 1995:17–18.

cette option existentielle que cette représentation du monde.¹²⁸ Autrement dit, “[p]our fonder la rationalité de leur choix de vie, les philosophes doivent recourir à un discours visant lui-même, autant que faire se peut, à une rationalité rigoureuse. Qu’il s’agisse, chez Platon, du choix du Bien, ou, chez les épicuriens, du choix du plaisir pur, ou, chez les stoïciens, du choix de l’intention morale, ou, chez Aristote et Plotin, du choix de la vie selon l’Intellect, il faudra chaque fois dégager avec précision les présupposés, les implications, les conséquences d’une telle attitude.¹²⁹”

En second lieu, le discours philosophique antique ne reflète pas tant le souci d’un exposé systématique, qu’un dessein de formation et de transformation. Les propositions composant ce discours “n’expriment pas toujours adéquatement la pensée théorique du philosophe¹³⁰”, “ne communiquent pas un savoir tout fait.¹³¹” Comme il en allait de la démarche socratique, les dialogues de Platon ou les écrits d’Aristote tendent moins à dispenser un savoir qu’à faire acquérir un savoir-faire, une méthode, à “développer un *habitus*, une capacité nouvelle de juger et de critiquer.¹³²” Ainsi les détours et les répétitions criblant les œuvres de Platon, d’Aristote ou de Plotin sont-ils “destinés tout d’abord à apprendre à raisonner, mais aussi à faire que l’objet de la recherche finisse par devenir, comme le dit Aristote, parfaitement familier et connaturel.¹³³” Parce qu’elle se ramène en dernière analyse à “l’événement de l’enseignement¹³⁴”, l’œuvre écrite “apparaît [...] comme une suite d’exercices, destinés à faire pratiquer une méthode [...] Nous voyons apparaître ici la notion d’exercice, même s’il ne s’agit que d’un exercice intellectuel.¹³⁵” Le discours d’enseignement philosophique, en tant pré-

128 HADOT 1995:18; voir aussi HADOT 1995:265: “justifie, motive et influence [l]e choix de vie”; HADOT 1995:269: “justifie le choix de vie et en développe toutes les implications”; HADOT 2002[1993]:370: “destiné à justifier, à fonder une attitude existentielle, qui correspond à une option fondamentale de l’école”; HADOT 1995:269: “justifie théoriquement un choix de vie”.

129 HADOT 1995:270; noter aussi HADOT 1995:18, qui forme transition: “Le discours philosophique théorique naît donc 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 vie.”

130 HADOT 1993b:212; voir aussi HADOT 1993:viii.

131 HADOT 1993b:210.

132 HADOT 1995:412; voir aussi HADOT 1993b:210, HADOT 2001:148.

133 HADOT 2001:146–147.

134 HADOT 1993b:209.

135 HADOT 1993b:211.

cisément qu'il est philosophique, ne saurait toutefois se limiter à former à une méthode ou à "développer l'intelligence du disciple.¹³⁶" Bien autant sinon davantage, il consiste en un "exercice destiné à transformer [la] vie¹³⁷" de son destinataire. L'œuvre philosophique antique reflète donc un enseignement destiné à produire un effet de formation et de transformation sur l'âme de son destinataire; autrement dit, elle reflète non "plus simplement les contraintes pédagogiques, mais les besoins de la psychagogie, de la direction des âmes.¹³⁸" En ce sens, "le discours est un moyen privilégié grâce auquel le philosophe peut agir sur lui-même et sur les autres, car, s'il est l'expression d'une option existentielle de celui qui le tient, 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 moi [...] Dans cette perspective, on peut le définir comme un exercice spirituel, c'est-à-dire comme une pratique destinée à opérer un changement radical de l'être.¹³⁹"

Une telle perspective présente des conséquences méthodologiques importantes pour l'exégète: "[L]es œuvres des philosophes ne peuvent être interprétées sans tenir compte de la situation concrète dans laquelle elles sont nées: elles émanent d'une école philosophique [...] dans laquelle un maître forme des disciples et s'efforce de les mener à la transformation et à la réalisation de soi. L'œuvre écrite reflète donc des préoccupations pédagogiques, psychagogiques, méthodologiques.¹⁴⁰" Autrement dit, "toute assertion, dans ces écrits, [doit] être interprétée avant tout dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire.¹⁴¹"

10 *Enseignement et composition*

L'œuvre de P. Hadot montre donc en quoi l'œuvre philosophique antique reflète les contraintes pédagogiques et psychagogiques d'un enseignement le plus souvent oral. Elle rend ainsi raison des apparentes incohérences, contradictions ou maladresses dans l'exposé qu'on s'est plu à reprocher aux auteurs antiques.¹⁴²

136 HADOT 1993b:211.

137 HADOT 1993b:211.

138 HADOT 1993b:211–212.

139 HADOT 1995:270–271.

140 HADOT 2002[/1977]:66; voir aussi HADOT 1993b:209–210.

141 HADOT 1993:viii; voir aussi HADOT 1995:20 et 412.

142 Sur ce point, voir HADOT 1996:v, HADOT 1995:412–413, HADOT 2002[/1977]:66–71, HADOT 2002[/1983]:273–279, HADOT 2001:93–99 et 148–149, HADOT 1993b:207–210, en particulier 208–209: "Mais il n'en reste pas moins qu'on ressent, en lisant les œuvres des auteurs antiques, le sentiment qu'il y a, dans leur manière de mener leur exposé ou d'utiliser

Ainsi ces inconséquences présumées ne font-elles plus problème dès lors que l'on considère les œuvres de Plotin comme reflétant la discussion de problèmes spécifiques soulevés durant ses cours, ou que l'on repère dans les œuvres d'Aristote les unités parlées propres au temps d'enseignement, et qu'on veut bien rapporter les contradictions apparentes, non pas à l'œuvre entière, mais à l'unité d'un *logos* concret, avec ses circonstances contingentes. A leurs desseins pédagogiques et psychagogiques, les maîtres antiques ordonnent, dans leurs œuvres et/ou dans leur enseignement, une étonnante diversité de moyens rhétoriques ou littéraires. A l'époque hellénistique, la discussion de thèses, qui prolonge la forme dialectique et dialogique héritée de la tradition socratico-platonicienne, constitue “le schéma fondamental de tout enseignement philosophique.¹⁴³” Cet exercice, où le maître entreprend de discuter une proposition issue de l'auditoire, peut affecter tour à tour, et selon les inclinations propres de l'école, des formes dialectique (jeu de demandes et de réponses), rhétorique (discours continu et développé prouvant successivement le pour et le contre), dogmatique (même type de discours, mais prouvant ou réfutant une thèse selon sa conformité ou non à la doctrine de l'école), ou aporétique (particulièrement en faveur chez les académiciens hellénistiques et chez les sceptiques).¹⁴⁴

leur vocabulaire, quelque chose de déroutant pour notre mentalité moderne. Il serait trop long d'énumérer les déclarations des commentateurs ou historiens de la philosophie antique déplorant les incohérences, les maladresses d'exposé, les défauts de composition chez les auteurs qu'ils étudient [...] [§] Il me semble donc extrêmement aléatoire d'appliquer aux auteurs antiques la méthode structurale de Martial Gueroult et de ses disciples V. Goldschmidt, F. Brunner et J. Vuillemin, méthode qui par ailleurs est certainement très féconde, lorsqu'il s'agit de philosophes modernes qui ont explicitement voulu construire un système [...] [§] Je pense que c'est là que se situe le problème fondamental de l'interprétation des auteurs philosophiques antiques. Considéraient-ils que la tâche essentielle de la philosophie était la rédaction d'écrits exposant un système conceptuel? [§] Tout d'abord la tâche principale du philosophe était-elle la rédaction d'un écrit? V. Goldschmidt paraît l'avoir admis, lorsqu'il formule ainsi le postulat sur lequel repose la méthode structurale: ‘La méthode structurale, dit-il, met incontestablement l'accent sur l'œuvre écrite, comme l'unique témoignage où se manifeste une pensée philosophique.’ Apparemment, cette phrase est une évidence. Comment connaîtrions-nous autrement que par leurs écrits la pensée des philosophes de l'Antiquité? [§] Mais précisément, l'erreur ici consiste, me semble-t-il, à se représenter l'écrit philosophique antique sur le modèle de l'écrit philosophique moderne. Car tout d'abord, d'une manière générale, ces deux types d'écrits sont extrêmement différents [...] On pourrait dire que l'écrit antique a toujours, plus ou moins, une dimension orale.”

143 HADOT 1995:164.

144 Voir en général HADOT 1995:163–166.

La démarche “déductive et systématique¹⁴⁵”, pour partie inspirée du modèle euclidien,¹⁴⁶ n’en est pas pour autant absente, en particulier dans l’enseignement stoïcien et épicurien. L’enseignement y procède par résumés doctrinaux de forme extrêmement ramassée, articulés par courtes maximes frappantes où les principes fondamentaux sont fortement liés ensemble.¹⁴⁷ Le disciple les lira et les mémoriserà de façon à pouvoir, même en abordant des œuvres plus développées et spécialisées, garder toujours à l’esprit, “sous la main”, les dogmes fondamentaux de l’école. Mais toujours l’élève doit “revenir aux résumés, afin de ne pas se perdre dans les détails et garder toujours à l’esprit l’intuition de la totalité. Il y a donc un va-et-vient continu entre l’extension des connaissances et la concentration sur le noyau essentiel.¹⁴⁸” Tel est, interprété en termes d’effet de formation et de transformation, c’est-à-dire comme reflétant une intention psychagogique le constituant de fait comme exercice spirituel, ce genre systématique/déductif: il était “destiné à permettre au disciple d’avoir sous la main les dogmes fondamentaux qui dirigent l’action et d’acquérir la certitude inébranlable que donne l’impression de rigueur logique et de cohérence.¹⁴⁹” Ainsi se révèle la vraie signification de la notion de système dans l’Antiquité: “Il ne s’agit pas d’une construction conceptuelle qui serait une fin en soi et qui aurait, comme par hasard, des conséquences éthiques sur le mode de vie stoïcien ou épicurien. Le système a pour finalité de rassembler sous une forme condensée les dogmes fondamentaux, de les lier ensemble par une argumentation rigoureuse, afin de former un noyau systématique très concentré [...], qui aura ainsi une plus grande force persuasive, une meilleure efficacité mnémotechnique. Il a donc avant tout une valeur psychagogique.¹⁵⁰” En d’autres termes, “lorsque le philosophe cherche à être systématique [...], il s’agit souvent de faire pratiquer un exercice spirituel, pourrait-on

145 HADOT 1995:166.

146 HADOT 2001:148, et *passim*.

147 Voir HADOT 1993b:213: “[L]e discours philosophique prend son point de départ dans la formulation d’options vitales essentielles [...] Ces options sont formulées dans un petit nombre de principes fondamentaux qui ont pour fonction essentielle de diriger le choix de vie du philosophe. Ce sont les dogmes, les règles de vie. Ces dogmes, ces règles de vie, le philosophe devra les avoir médités, les avoir assimilés, ils doivent devenir la substance de sa vie [...] Les exercices spirituels du disciple consisteront précisément à s’efforcer d’avoir toujours présentes à l’esprit ces règles de vie.” Voir aussi HADOT 2002/[1972]:149: “[...] courtes formules frappantes, sous forme d’*epitomè* ou de catéchisme, que le disciple doit posséder par cœur, pour se les remémorer sans cesse.”

148 HADOT 1995:167.

149 HADOT 2001:148.

150 HADOT 1995:168; voir aussi HADOT 1993b:213–214.

dire, mnémotechnique, destiné à permettre de mieux assimiler les dogmes qui déterminent un mode de vie et de les posséder en soi avec certitude.¹⁵¹”

11 “*Exercice de la mort*” et exercices spirituels non discursifs

L'état “préphilosophique” de l'homme est inquiétude malheureuse, on l'a vu, une souffrance ou une insatisfaction tenant essentiellement à la virulence des passions, désirs désordonnés ou peurs irraisonnées. Or les différentes écoles semblent s'accorder sur cela que ces passions procèdent en dernière analyse de jugements de valeur erronés, lesquels s'expliquent à leur tour par leur caractère égoïste, partial et partiel. C'est dire que la tranquillité de l'âme, qui définit la sagesse et constitue la finalité même de la philosophie, passera par une transformation – ou une suspension – des jugements de valeur.¹⁵² En d'autres termes, elle passera par un changement des dispositions intérieures, par une “maîtrise du langage intérieur¹⁵³”, par un remodellement des réponses psychologiques et comportementales à l'environnement et aux événements. Et c'est en ce qu'ils visent à cette transformation que les exercices spirituels ont vocation thérapeutique: “Chaque école a sa méthode thérapeutique propre, mais toutes lient cette thérapeutique à une transformation profonde de la manière de voir et d'être de l'individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation.¹⁵⁴” Tout exercice spirituel constituera donc “un effort pour se dégager du moi partial et partiel, pour s'élever à un niveau du moi supérieur.¹⁵⁵” Telle était déjà la vocation du dialogue socratico-platonicien: “Grâce à leur effort sincère, les interlocuteurs découvrent par eux-mêmes, et en eux-mêmes, une vérité indépendante d'eux, dans la mesure où ils se soumettent à une autorité supérieure, le *logos* [...] [L]a philosophie consiste ici dans le mouvement par lequel l'individu se transcende dans quelque chose qui le dépasse [...], dans le *logos*, dans le discours qui implique une exigence de rationalité et d'universalité.¹⁵⁶” Il ne s'agit ici de rien moins que de “prendre conscience de ce qu'on est réellement, c'est-à-dire finalement de notre identité avec la raison.¹⁵⁷”

151 HADOT 2001:149.

152 Là où les écoles dogmatiques choisirent pour thérapie de transformer les jugements de valeur erronés, les sceptiques opteront quant à eux pour la suspension (*epochè*) de ceux-ci: voir HADOT 1995:162–163.

153 HADOT 2002[1977]:61.

154 HADOT 2002[1977]:23–24.

155 HADOT 2001:173.

156 HADOT 1995:103.

157 HADOT 2001:173.

En ce sens, le dialogue platonicien est exercice spirituel, et n'est autre que cet "exercice de la mort" qui définit la philosophie dans le *Phédon*. La mort, en effet, est séparation de l'âme et du corps. Comme exercice de la mort, la philosophie, et ici le dialogue en particulier, est "effort pour se libérer du point de vue partial et passionnel, lié au corps et aux sens, et pour s'élever au point de vue universel et normatif de la pensée, pour se soumettre aux exigences du Logos et à la norme du Bien. S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universalité et de l'objectivité.¹⁵⁸" Pour P. Hadot, la philosophie antique se définit d'ailleurs elle-même comme exercice de la mort. Pour l'épicurien, "la pensée de la mort est conscience de la finitude de l'existence et celle-ci donne un prix infini à chaque instant.¹⁵⁹" La remarque vaut bien autant du stoïcien et de sa *praemeditatio malorum*, ou de tels propos de Marc Aurèle ou d'Épictète, respectivement: "Agir, parler, penser toujours, comme quelqu'un qui peut sur l'heure sortir de la vie¹⁶⁰", ou: "Que la mort soit devant tes yeux chaque jour, et tu n'auras aucune pensée basse ni aucun désir excessif.¹⁶¹"

Mais bien d'autres exercices contribuent à dépasser, en développant un *habitus* transformateur, le moi partial, partiel et passionné responsable des jugements de valeur erronés. Ainsi la maîtrise du langage intérieur passe-t-elle notamment par la méditation des dogmes exposés, car "[p]our redresser les opinions déformées, les préjugés tenaces, les terreurs irraisonnées, il faut en quelque sorte les tordre dans l'autre sens, exagérer pour compenser.¹⁶²" Les écoles valorisent en outre nombre d'exercices non discursifs, mobilisant tantôt le corps, tantôt l'imagination, l'intuition, la sensibilité. Selon P. Hadot, ces exercices "se ramènent finalement à deux mouvements de prise de conscience de soi, opposés et

158 HADOT 2002[1977]:49–50; voir aussi HADOT 2002[1974], HADOT 2001:147 et 173, *et passim*.

159 HADOT 2002[1977]:51; voir aussi HADOT 2001:170.

160 HADOT 2002[1977]:51n. 4 (*Pensées* II.11).

161 HADOT 2002[1977]:51 (*Manuel*, §21).

162 HADOT 1993b:215; voir aussi HADOT 2002[1972]:150, et HADOT 1993b:222: "On pourrait même dire que la philosophie consiste pour celui qui la pratique à maîtriser son propre discours intérieur grâce au discours théorique formulé dans l'école à laquelle il appartient [...] Le disciple répète en quelque sorte intérieurement le discours théorique du maître, de façon à mettre son discours intérieur en ordre en le fondant sur les principes fondamentaux et les options qui sont le point de départ du discours théorique. Le discours philosophique va ainsi de l'extériorité à l'intériorité. De purement théorique, il se rapproche de l'âme lorsque le maître l'adapte aux disciples et pratique la direction spirituelle. Et il s'intériorise, par le dialogue avec soi-même ou avec autrui, ou encore par l'écriture."

complémentaires: l’un de concentration, l’autre de dilatation du moi.¹⁶³” Au chapitre des exercices engageant à un mouvement de concentration sur soi, P. Hadot signale d’abord les ascèses platonicienne, cynique, pyrrhoniennne, épicurienne et stoïcienne, par lesquelles “le moi refuse de se confondre avec ses désirs et ses appétits, prend de la distance par rapport aux objets de ses convoitises.¹⁶⁴” De ces exercices du rapport à soi relèvent les variétés de l’exercice de la mort, en particulier l’exercice de concentration sur le présent, mais aussi la pratique de l’examen de conscience, laquelle est “moins un bilan, positif ou négatif, de l’état de l’âme, qu’un moyen de rétablir la conscience de soi, l’attention à soi, le pouvoir de la raison.¹⁶⁵” A ce premier mouvement de rétraction et de concentration, fait pendant un second mouvement de dilatation et d’expansion, “par lequel le moi se replace dans la perspective du Tout, de son rapport avec le reste du monde.¹⁶⁶” Ce second mouvement s’exprime dans trois types d’exercices étroitement apparentés. D’abord, “l’expansion du moi dans le cosmos”, destinée à lui faire “prendre conscience de son être dans le Tout, comme point minuscule et de faible durée, mais capable de se dilater dans le champ immense de l’espace infini, et de saisir en une seule intuition la totalité de la réalité.¹⁶⁷” Ensuite, le “regard d’en haut”, où il s’agit de “regarder les choses avec détachement, distance, recul, objectivité, telles qu’elles sont en elles-mêmes, en les replaçant dans l’immensité de l’univers, dans la totalité de la nature, sans leur ajouter les faux prestiges que leur prêtent nos passions et les conventions humaines.¹⁶⁸” Enfin, “la physique comme exercice spirituel”, où la description cosmologique ne sert pas tant d’un exposé théorique abstrait, qu’elle ne fonde en raison une attitude existentielle. Là où la physique épicurienne invite à ne pas craindre la mort et les dieux, et même à modeler son existence sur celle, contemplative et bienheureuse, de ces derniers, la physique stoïcienne exhorte, en exhibant les mécanismes d’une causalité inéluctable et rationnelle, à ne pas se préoccuper de ce qui ne dépend pas de nous.

163 HADOT 1995:291.

164 HADOT 1995:292.

165 HADOT 1995:307.

166 HADOT 1995:309.

167 HADOT 1995:313.

168 HADOT 1995:316.

12 Conclusion intermédiaire

Il resterait énormément à dire, sans prétendre même toucher aux dernières publications de P. Hadot consacrées à la notion de Nature. Ainsi me faut-il passer sous silence deux “topoi” historiques de la pensée du maître: d’abord, son analyse des mutations qui, à l’époque impériale, conduisent à une multiplication géographique des écoles, et à une redéfinition partielle de l’activité pédagogique en direction du commentaire et de l’exégèse¹⁶⁹; ensuite, sa lecture du monachisme chrétien comme *philosophia*, et sa description concomitante de la façon dont la philosophie, en devenant *ancilla theologiae* et se séparant de fait de la spiritualité monastique, tend à s’identifier au seul discours philosophique.¹⁷⁰ De même m’a-t-il fallu, en insistant sur les traits méthodologiques et théoriques de son œuvre, escamoter la dimension imaginative, intuitive ou encore mystique¹⁷¹ des exercices spirituels, ou les analyses pénétrantes qu’il donne de la dimension spirituelle du dialogue socratique-platonicien, ou encore son exégèse des œuvres de Marc Aurèle et de Épictète-Arrien. J’aimerais en revanche avoir montré l’originalité de l’entreprise exégétique de P. Hadot: en restituant l’œuvre antique à ses dimensions institutionnelles et à ses préoccupations psychagogiques, P. Hadot a montré que celle-ci ne saurait être simplement homologuée aux œuvres médiévales et surtout modernes, c’est-à-dire interprétée comme traduisant la pensée théorique systématique d’un philosophe.

Quel modèle pour la philosophie bouddhique tardive?

Dans trois publications récentes, Matthew T. Kapstein et Sara McClintock recourent aux travaux de P. Hadot pour questionner sinon (re)fonder cette évidence de spécialistes qu’est la “philosophie bouddhique” (Kapstein), et pour rattacher à la “*philosophia*” une œuvre bouddhique indienne, le *Tattvasaṅgraha* et sa *Pañjikā* (McClintock).¹⁷²

169 Voir HADOT 1995:227–242, HADOT 2000:26–27, HADOT 1987:28–33, et un bref aperçu *infra*, §18.

170 Voir HADOT 1995:355–407, HADOT 2001:182–185, HADOT 1996:vii–viii, HADOT 2002[1977]:71–72, HADOT 2002[1993]:373–376, HADOT 2002[1984–1985]:296–300, HADOT 2002[Dial. Fouc.]:310.

171 Voir par exemple HADOT 2002[1983]:371, et HADOT 1995:266–267.

172 Œuvre du philosophe bouddhiste indien Śāntaraksita (725–788?), commentée (*Tattvasaṅgrahapañjikā*) par l’élève de ce dernier, Kamalaśīla (740–795?). Le *Tattvasaṅgraha*, en

13 *Matthew T. Kapstein*

M. Kapstein ouvre sa réflexion sur le constat suivant: “It is by now a commonplace to remark that our attempts to interpret Buddhist thought in Western terms have generally reflected the intellectual perspectives of the interpreters as much as those of the Buddhist thinkers we wish to interpret. Nāgārjuna has seen Hegelian, Heideggerian, and Wittgensteinian readings come and go; Vasubandhu has been incarnated as both transcendental idealist and phenomenologist; the arguments of Dharmakīrti and his successors might have stepped out of the pages of Husserl’s *Logische Untersuchungen* or the *Principia Mathematica* of Russell and Whitehead.¹⁷³” Prendre au sérieux les enseignements de Dilthey exige toutefois de concéder à la situation herméneutique ainsi décrite un caractère peut-être inévitable, si tant est que “understanding must be ever constituted on the basis of prior understanding, and to step altogether out of our skins is an impossibility [...].¹⁷⁴” Tel est dès lors le problème auquel M. Kapstein entend proposer, en convoquant la pensée de P. Hadot, une esquisse de solution: “If we cannot eliminate the conceptual background engendered by our time, place, and personal circumstances, we can, however, with sufficient care, discern some of the ways in which our vision is at once constrained and enabled by it. Our problem is not to discover, per impossibile, how to think Buddhism while eliminating all reference to Western ways of thought; it is, rather, to determine an approach, given our field of reflection, whereby our encounter with Buddhist traditions may open a clearing in which those traditions begin in some measure to disclose themselves, not just ourselves.¹⁷⁵”

Mais qu’en est-il au juste de quelque chose comme la philosophie bouddhique, ou de l’expression de “philosophie bouddhique”? Quoique issus de traditions philosophiques largement antagonistes, deux types d’arguments (ou de préjugés) concourent, selon M. Kapstein, à nous rendre cette dernière expression

vingt-six chapitres, ne se contente pas d’aborder la majorité des thèmes chers à l’école dite “logico-épistémologique” (sur ce point, voir *infra*, n. 179); il critique encore de façon systématique nombre de doctrines non bouddhiques, dont plusieurs versions concurrentes de créationnisme, d’émanatisme, de substantialisme, ainsi que des versions réalistes des universaux ou des doctrines épistémologiques telles que la validité intrinsèque de toute connaissance. L’ouvrage a fait l’objet d’une traduction anglaise qui, si elle fut pionnière et reste utile à des fins de repérage, ne lui rend malheureusement guère justice (JHĀ 1986).

173 KAPSTEIN 2003:3.

174 KAPSTEIN 2003:3.

175 KAPSTEIN 2003:3.

“strangely hybrid¹⁷⁶” sinon parfaitement illégitime et/ou contradictoire. (1) Pour une tradition anglo-saxonne (“analytique”) tenant l’argumentation pour *le* trait définitoire de la philosophie, l’expression de “philosophie bouddhique” serait impropre ou dénuée de signification dans la mesure où nul discours prétendument philosophique ne satisferait à ce critère “à l’est de Suez” (Antony Flew). Cependant, poursuit M. Kapstein, “[t]he dominant, dismissive prejudice of the analytic tradition [...] was received by late twentieth-century anglophone students of Buddhist thought with sufficient seriousness that, during the past few decades, many of us who work in this and related areas have in effect devoted our energies to proving Flew wrong – to showing, that is, that classical Indian and Buddhist thinkers *were* concerned with well-formed arguments, and that the problems about which they argued were often closely similar to those that are taken to exemplify philosophy in our textbooks. Thus, recent work has concerned Buddhist examples of the analysis of concepts and categories such as truth, knowledge, perception, and memory; theories of reference and meaning; and ontological questions relating to universals and particulars, substance and attribute, causality and change, the existence of God, and other minds.¹⁷⁷” (2) Pour une tradition continentale qui trouve chez Heidegger son expression la plus radicale, et tient la philosophie pour indissociable de, ou consubstantielle à sa genèse grecque, l’expression de “philosophie bouddhique” serait autocontradictoire dans la mesure même où serait tautologique l’expression de “philosophie occidentale”. Cela dit, “Heidegger was by no means endorsing the Western philosophical triumphalism we have seen articulated by Flew; he does not exclude the possibility that we might find conceptual and dialectical analogues to aspects of our philosophical tradition outside of the West. What he holds, rather, is that the formation of philosophy as a distinct domain of activity is inseparable from its historical constitution in the Greek intellectual and cultural world, and embodies a characteristically Greek preoccupation and astonishment with the categories of being, becoming, and essence.¹⁷⁸”

M. Kapstein n’éprouve nulle difficulté à réfuter empiriquement (c’est-à-dire en exhibant, dans les littératures bouddhiques de tradition logico-épistémologique¹⁷⁹ et *mādhyamika*,¹⁸⁰ le discours argumenté réputé satisfaire à la définition de

176 KAPSTEIN 2003:4.

177 KAPSTEIN 2003:5.

178 KAPSTEIN 2003:6.

179 L’école bouddhique des logiciens et théoriciens de la connaissance apparaît avec Dignāga (480–540?) et son *Pramāṇasamuccaya*, trouve son apogée chez Dharmakīrti (600–660?, dont le *Pramāṇavārttika* se donne pour un commentaire à l’œuvre de Dignāga), anime et

la philosophie) l’argument d’inspiration “analytique”, mais n’en souscrit pas pour autant à une méthodologie de type “problems and arguments”. Se référant à la fameuse parabole des aveugles décrivant un éléphant par palpation, M. Kapstein fait en effet observer: “As good pupils, we have learned, for instance, that the causal theory of perception, the argument from evil against theism, and the conceptualist view of universals are all parts of the elephant that is philosophy; and we find these and more in certain classical Buddhist works. Ergo, in such works we find Buddhist philosophy. But this is about as good an argument as one that concludes, on the basis of the blind men’s report, that a tool-shed is actually an elephant.¹⁸¹” M. Kapstein reconnaît en revanche que “our understanding of the obscure self we call ‘philosophy’ is questionable”, et que “our questioning of it must proceed by way of constant reference to Greek thought.¹⁸²” Mais plutôt que de consentir à une dramaturgie heideggerienne de l’oubli de l’être, M. Kapstein en appelle pour ce faire à une description alternative de la philosophie grecque, celle de P. Hadot. Celle-ci présente en effet un “useful mo-

enrichit la scène philosophique indienne jusqu’au XI^e siècle cachemirien; disparaissant de l’Inde avec le bouddhisme lui-même (XII^e siècle), elle passe et se développe au Tibet via une entreprise de traduction du sanskrit au tibétain unique par son ampleur et sa systématiquité (dès les X^e–XI^e siècles pour ce qu’on nomme la “seconde diffusion” du bouddhisme au Tibet); ses enseignements et ses méthodes restent d’ailleurs inscrits au cursus monastique tibétain. L’école développe une théorie du jugement inférentiel, une théorie du langage, de la genèse des concepts et des universaux, une théorie de la sensation/perception, ainsi qu’une “syllogistique” et une bouddhologie. Elle se signale par un nominalisme(/conceptualisme) intransigeant, ne reconnaît de moyens de connaissance valide (*pramāṇa*) que la perception directe (*pratyakṣa*) et l’inférence (*anumāna*). Pour une introduction doctrinale, voir VETTER 1964 et DUNNE 2004; pour une introduction aux littératures, voir STEINKELLNER/MUCH 1995.

180 I.e. appartenant à une école philosophique bouddhique (le Madhyamaka) “professant” (mais par la voie quasi-exclusive de la *reductio ad absurdum*) l’inanité de toute “thèse” (*pratijñā*). Remontant au fameux philosophe Nāgārjuna (II^e siècle), le mouvement se signale par son “analytique dissolvant” de la réalité, en vertu de quoi tout est vide d’être ou de nature propre (*svabhāvaśūnya*), ontologiquement inconsistant, insubstantiel. Prolongé par Āryadeva (III^e–IV^e siècles), le courant paraît se scinder aux V^e–VI^e siècles entre tenants de la pure *reductio ad absurdum* (les “*prāsaṅgikamādhyamika*” de la tradition tibétaine, dont la grande figure sera Candrakīrti, VII^e siècle), et tenants de la validité provisoire de certaines connaissances en vérité conventionnelle (les “*svātantrikamādhyamika*” de la tradition tibétaine, dont la figure dominante est Bhavya/Bhā[va]viveka, VI^e siècle). Voir en premier lieu FRAUWALLNER 1994:143–255 et MAY 1959.

181 KAPSTEIN 2003:6.

182 KAPSTEIN 2003:7.

del for our thinking on Buddhism in its relation to philosophy”,¹⁸³ en ce qu’elle discerne dans la philosophie antique un “program of self-culture through spiritual exercise”,¹⁸⁴ une “conception of philosophy-as-spiritual-exercise.¹⁸⁵” Dans ce “project” ou “program of spiritual exercise”,¹⁸⁶ M. Kapstein trouve un modèle “that depends upon a view of philosophy that emphasizes the ‘techniques of the self’ – systematic spiritual exercises and *ascesis*, and *paideia*, here primarily the formation of the person as a moral agent refined through philosophical education.¹⁸⁷”

M. Kapstein n’a pas de peine à exhiber, dans des “Buddhist path texts¹⁸⁸” tels que *Visuddhimagga*, *Bodhicaryāvatāra* ou *Lam-rim chen-mo*, des exercices spirituels comparables à l’exercice de la mort que valorisent la plupart des écoles philosophiques gréco-latines. En revanche, tout comme Aristote *paraît* devoir se soustraire à la description de la philosophie comme exercice spirituel, les textes bouddhiques de tendance logico-épistémologique (ceux-là mêmes qui se prêtent si bien à un programme exégétique de type “problems and arguments”) résistent à première vue à toute tentative de les interpréter à la lumière pratico-sotériologique que suggère le modèle inspiré par P. Hadot.¹⁸⁹ Pour résoudre ce problème et ébaucher son programme herméneutique, M. Kapstein se réfère à la description que propose P. Hadot de la *theoria* aristotélicienne. Selon lui, la position de P. Hadot “is one that [...] stresses *our* mistaken tendency to read *theoria* as synonymous with what we now mean by ‘theory,’ and accordingly to position *theoria* over and against what we call ‘practice.’ For Hadot, ‘*theoria*’ in Aristotle’s sense is itself the most highly valued practice; it is, in fact, that practice through which human beings may come to participate in an activity that is characteristically divine. Where Aristotle departs from Plato is not in valuing theoretical knowledge above practice, but in valuing a specific type of practice, *theoria*, and the way of life that it entails, over the life of political practice that had

183 KAPSTEIN 2003:8–9.

184 KAPSTEIN 2003:15.

185 KAPSTEIN 2003:9.

186 KAPSTEIN 2003:13 et 16.

187 KAPSTEIN 2003:9; dans la notion de “culture of the self” (KAPSTEIN 2003:19), M. Kapstein (KAPSTEIN 2003:11) évoque encore un “overriding project of philosophy as a vehicle for the formation of the person through spiritual exercise.”

188 KAPSTEIN 2003:8.

189 KAPSTEIN 2003:11: “What we want to know is not whether and in what ways the particular topics discussed by Śāntarakṣita resemble philosophical discussions with which we are familiar, but, rather, what are the larger contours of his project, and how do these relate to the projects we otherwise treat as ‘philosophy?’”

been so dear to his master.¹⁹⁰” Le théorétique aristotélien ainsi restitué à sa dimension de *praxis*, et partant rattaché à la tradition d’une philosophie comprise comme exercice spirituel, rien ne paraît plus faire obstacle à une interprétation du “Buddhist ‘theoretical’ knowledge¹⁹¹” en termes d’exercices spirituels. Comme S. McClintock, M. Kapstein appuie sa démonstration sur le *Tattvasaṅgraha* et sa *Pañjikā* par Kamalaśīla, œuvres dont il concède pratiquer une exégèse largement fondée sur des parallélismes avec le Madhyamaka, ce dernier étant “always valued soteriologically.¹⁹²”

Śāntarakṣita insistant, dans les stances liminaires de son *Tattvasaṅgraha*, sur cette production interdépendante¹⁹³ (*pratītyasamutpāda*) que Nāgārjuna identifie nommément à la vacuité, M. Kapstein suggère d’abord que “in its deeper meaning Śāntarakṣita’s [*Tattvasaṅgraha*] is perhaps not primarily a work on logic and epistemology, but rather a sustained exploration of a core soteriological theme of Mahāyāna Buddhism in its relation to the full range of the preoccupations of late first-millennium Indian thought.¹⁹⁴” Selon Kamalaśīla en effet, les doctrines successivement réfutées par Śāntarakṣita impliquent toutes des vues erronées d’un Soi (*vitathātmadrṣṭi*).¹⁹⁵ Leur réfutation et leur éradication affectant

190 KAPSTEIN 2003:9.

191 KAPSTEIN 2003:9.

192 KAPSTEIN 2003:13.

193 Dans son acception la plus générale, *pratītyasamutpāda* désigne la concaténation de douze liens ou facteurs (*nidāna*) entretenant des rapports complexes de causalité, et répartis sur trois (ou deux) existences successives (le schéma en coupe s’appliquant par suite à la succession de toutes les existences successives d’une série psychique donnée). Ces douze causes rendent compte de l’enchaînement à l’existence, c’est-à-dire à la (re)naissance et à la douleur qui lui est inhérente, en identifiant la cause lointaine (la nescience, *avidyā*) et la cause prochaine (la soif, *trṣṇā*) de celles-ci. De la nescience naissent les formations karmiques (*saṃskāra*); des formations karmiques, la connaissance (*vijñāna*); de la connaissance, les nom-et-forme (*nāmarūpa*); des nom-et-forme, les six bases sensorielles (*ṣaḍāyatana*); des six bases sensorielles, le contact (*sparśa*); du contact, la sensation (*vedanā*); de la sensation, la soif; de la soif, l’appropriation (*upādāna*); de l’appropriation, l’existence (*bhava*); de l’existence, la naissance (*jāti*); de la naissance, la maladie et la mort (*jarāmaraṇa*). Éradiquer la nescience revient à éradiquer la soif, et partant, à enrayer le processus de renaissance: c’est le *nirvāṇa* ou extinction. Dans le présent contexte, *pratītyasamutpāda* désigne la causalité considérée de façon générale. Ce qui ne tient pas son être de soi-même le tient d’un autre (*parabhāva*), et ce qui tient son être d’un autre est dénué d’être propre (*svabhāva*). Or tout procédant par causes et conditions, tout est vide d’être propre: c’est la vacuité (*śūnyatā*).

194 KAPSTEIN 2003:13.

195 Voir *infra*, n. 214.

ipso facto une valeur thérapeutique, M. Kapstein en conclut que “Śāntarakṣita’s critical journey through the byways of Indian philosophy is therefore no mere exercise in doxography; rather, it is a therapy whereby one must challenge one’s own self-understandings so as to disclose and finally uproot the misunderstandings that are concealed therein.¹⁹⁶” La *catharsis* des vues substantialistes formant à la fois le viatique et le but ultime de l’enseignement bouddhique, cette dimension thérapeutique présente dès l’abord une vocation sotériologique. Selon M. Kapstein en effet, “[e]mptiness cannot be understood primarily in propositional, or ‘theoretical’ terms; rather it fundamentally determines one’s orientation to the Buddha’s salvific project.¹⁹⁷” Or c’est là précisément ce qu’affirme Kamalaśīla lorsqu’il tient que la prédication bouddhique de la production interdépendante promet l’élévation (*abhyudaya*, i.e. une renaissance favorable) une fois comprise avec certitude (*niścaya*), et le *summum bonum* (*niḥśreyasa*, i.e. le *nirvāṇa*) dès lors qu’elle a été perceptivement réalisée au terme du processus de culture mentale/“méditation” (*bhāvanā*). M. Kapstein en conclut: “The dialectical path of Śāntarakṣita’s text, therefore, is not to be followed solely through study and critical reflection culminating in intellectual certainty; it must be pursued further in contemplation, *bhāvanā* [...] This philosophy, in the end, is not primarily about objects of thought (*jñeya*), but rather a way of coming-to-be (*bhāvanā*) – one that we are enjoined to bring to fruition within ourselves.¹⁹⁸”

En ce qu’il coordonne philosophie comme discours argumenté et philosophie comme entreprise/engagement sapiential(e), le modèle exégétique emprunté à P. Hadot paraît relever un double défi: d’un côté, il offre de solidariser philosophes gréco-latins et bouddhistes dans une perspective alternative de celle de Heidegger; de l’autre, il permet de dépasser l’historiographie des “problems and arguments” en restituant la “théorie” philosophique bouddhique à sa vocation thérapeutique et ultimement sotériologique. Comme dit M. Kapstein, “in suggesting that perhaps the richest analogue between traditional Buddhist thought and Western philosophies is to be found not in the comparison of particular arguments so much as in the overriding project of philosophy as a vehicle for the formation of the person through spiritual exercise, as has been emphasized by Hadot, a new perspective may also be disclosed, not only for compara-

196 KAPSTEIN 2003:15.

197 KAPSTEIN 2003:14.

198 KAPSTEIN 2003:14–15.

tive reflection on arguments and practices elaborated in the past, but in considering also our unactualized prospects.¹⁹⁹”

14 Sara McClintock

Dans l’œuvre de Śāntarakṣita et de son élève Kamalaśīla, S. McClintock discerne “a Buddhist apology, designed to convince rational persons to take up the Buddhist path with the goal of attaining omniscience themselves.²⁰⁰” La question se pose dès lors de savoir si le *Tattvasaṅgraha* forme une œuvre religieuse plutôt que philosophique. Se refusant cependant à tout débat d’ordre définitionnel au sujet des termes “religion” et “philosophie”, S. McClintock propose de voir dans cette œuvre “a work of Buddhist *philosophia*²⁰¹” au sens qu’affecte “*philosophia*” dans le modèle développé par P. Hadot: “*Philosophia*, on Hadot’s view, is ‘a form of life defined by an ideal of wisdom,’ where wisdom is ‘a state of complete liberation from the passions, utter lucidity, knowledge of ourselves and of the world.’ Wisdom is one’s goal, and approaching or achieving wisdom brings about a transformation of the person involving liberation from things such as ‘worries, passions, and desires.’ To achieve such a transformation, the philosopher undertakes particular exercises of reason ‘designed to ensure spiritual progress toward the ideal state of wisdom,’ much as an athlete trains to win or a doctor applies a medical cure.²⁰²” Après avoir brièvement caractérisé cette description de la philosophie comme exercice spirituel sous ses aspects sapientiaux, transformationnels et thérapeutiques, S. McClintock affirme (de façon plutôt péremptoire) que Śāntarakṣita et Kamalaśīla auraient acquiescé à ce programme, et que cette conception coïncide avec la représentation qu’ils se faisaient de leur propre entreprise intellectuelle. En effet, poursuit-elle, “these Buddhists also recommend and engage in specific exercises of reason – including, and perhaps especially, the act of rational enquiry itself – as a central element in a way of life in which one seeks to transform oneself through developing and perfecting wisdom in an effort to remove suffering, that unfortunate state of ignorance and ‘unhappy disquiet.’²⁰³” Tel qu’il est mobilisé par S. McClintock, le modèle des exercices spirituels accuse une nette inflexion en direction d’une interprétation sotériologique. Selon elle en effet, le mode de vie que structurent les exercices

199 KAPSTEIN 2003:20.

200 MCCLINTOCK 2002:6.

201 MCCLINTOCK 2002:6.

202 MCCLINTOCK 2002:6.

203 MCCLINTOCK 2002:7–8.

spirituels n'est autre que le Chemin bouddhique (*mārga*). Quant à l'idéal salvifique ou sapientiel qui lui imprime sa direction, il consiste dans l'Éveil et l'obtention de la condition de Bouddha. Enfin, comme chez M. Kapstein, la séquence *niścaya–bhāvanā*, c'est-à-dire la culture mentale des vérités de la raison, légitime chez S. McClintock l'application du modèle des exercices spirituels au *Tattvasaṅgraha*: "This path, like *philosophia*, entails of a way of being in the world whereby a judicious person, the counterpart of the Greek philosopher-sage, seeks to cultivate wisdom by every possible means in order to attain the maximal degree of wisdom attainable by a human being. This also entails that, as part of the cultivation of wisdom, a judicious person on the Buddhist path must be unrelenting in subjecting his or her ideas and experiences (his or her 'thought') to rational, philosophical analysis. The high degree of confidence that the authors place in the powers of reasoning to ascertain reality leads them to accept that through intensive thought or deliberation (*cintā*), a person may attain a high degree of certainty (*niścaya*) concerning the way things really are. Taking this certainty as a basis, then, one may engage in a process of cultivation (*bhāvanā*) of that insight to transform one's understanding of oneself and the world. Aligning one's thought and experience with reality is the primary aim of this path, and it is this alignment that is understood to be both the means and the end of eliminating ignorance and, therefore, suffering [...].²⁰⁴"

Quelques questions et remarques

15 *En milieu bouddhique (1): logique et sotériologie*

Commençons par cette question à laquelle s'est trop peu intéressée la recherche bouddhiste: quelle signification culturelle attachaient les intellectuels bouddhistes à l'entreprise logico-épistémologique? D'assez bonne heure (dès le VI^e siècle et l'idéaliste Sthiramati au moins), des docteurs bouddhistes ont rapproché deux complexes de provenance et de fonction initialement fort différentes: d'un côté, une schématisation ternaire du chemin bouddhique en direction du *nirvāṇa* et de l'éveil; de l'autre, une classification quintuple des savoirs tels qu'ils étaient ou devraient être pratiqués par ces candidats à l'éveil que le Grand Véhicule bouddhique nomme des Bodhisattva. (1) Le bouddhisme se présente volontiers comme la gradation de trois types successifs de discernement (*prajñā*): le pre-

204 McClintock 2002:8.

mier, réputé “issu d’audition” (*śrutamaya*), voit le néophyte apprendre d’un maître ou d’un “ami de bien” les textes autorisés; le deuxième, “issu de réflexion” (*cintāmaya*), consiste en l’examen du donné scripturaire en raison (*yukti*[*vicāra*]), et vise à l’acquisition d’une certitude (*niścaya*) rationnelle moyennant quatre procédures d’analyse; quant au troisième, qu’on dit “issu de culture (mentale)” (*bhāvanāmaya*), il consiste à cultiver mentalement les vérités ainsi conceptuellement dégagées sur une durée qui peut s’étendre à d’innombrables existences successives, jusqu’à en obtenir la réalisation perceptive directe (*sākṣātkaraṇa*).²⁰⁵ (2) Sources bouddhiques (idéalistes surtout) et pèlerins chinois nous renseignent d’autre part sur la quintipartition des savoirs qui avait la faveur des milieux monastiques: logique/dialectique (*hetuvidyā*), grammaire/linguistique (*śabdavidyā*), médecine (*cikitsāvidyā*), arts (*śilpakarmasthānavidyā*) et “dogmatique/sotériologie” (*adhyātmavidyā*, litt. science intérieure).²⁰⁶ Quelques sotériologiquement connotées qu’aient été ces disciplines (notamment dans certaines définitions idéalistes de l’omniscience),²⁰⁷ les quatre premières désignent des compétences très concrètes auxquelles les bouddhistes n’hésitent guère à s’initier sous l’autorité de sources brahmaniques (pour la médecine, la *Carakasamhitā*, pour les arts, le *Mahābhārata*, pour la grammaire – mais le cas est plus discutable –, la tradition pāṇinéenne).²⁰⁸

En dépit de l’interférence occasionnelle des deux complexes (en particulier des vocabulaires respectifs de la *cintāmāyī prajñā* et de la plus démonstrative des quatre procédures d’analyse, la *upapattisādhanayukti*), ceux-ci reflètent des préoccupations distinctes: tandis que la description tripartite du chemin est d’inspiration sotériologique, les quatre premières disciplines assument des fonctions essentiellement mondaines (*laukika*). Ainsi la médecine et les arts ont-ils pour ambition de porter assistance à autrui (*parānugraha*), la logique et la grammaire servant quant à elles trois objectifs principaux étroitement corrélés: d’abord, défaire autrui (*paranigraha*, les *tīrthika* ou hérétiques surtout); ensuite, consolider la foi (*prasādabhūyobhāva*) chez ceux qui la possèdent (*[abhi]prasanna*) et convertir ceux qui ne la possèdent pas (*a[nabhi]prasanna*); enfin, préserver (*dhāraṇa*) la Bonne Loi bouddhique des attaques extérieures.²⁰⁹

205 Sur les trois *prajñā*, voir LAMOTTE 1976:48, SCHERRER-SCHAUB 1981:195–197, ELTSCHINGER (à paraître), §1.1.

206 Sur les cinq *vidyā*(*sthāna*), voir SEYFORTH RUEGG 1995:101sq.

207 Sur ce point, voir GRIFFITHS 1990:99–101.

208 Voir ELTSCHINGER (à paraître), n. 33.

209 Sur ces différents points, voir ELTSCHINGER (à paraître), §§1.4–5.

Que les œuvres logico-épistémologiques au moins ressortissent à la logique, à la *hetuvidyā* donc, voilà qui paraît bien assuré. Or à considérer la description normative des buts assignés aux différentes disciplines, ces œuvres devraient avoir pour mission principale de réfuter les méprises adverses bien plus que de favoriser la progression sur le chemin. Que la remarque n'est nullement gratuite ou spéculative me paraît ressortir très clairement de deux passages tirés pour l'un du *Pramāṇaviniścaya* de Dharmakīrti, pour l'autre de la *Pañjikā* de Kamalaśīla au *Tattvasaṅgraha*. Considérons brièvement ces deux textes:

Et c'est de ce [seul] *pramāṇa* empirique que nous avons décrit [ici] la nature, [car] même le concernant, d'ignorants adversaires induisent le monde en erreur [par des traités incompatibles avec l'activité pratique]. Mais ceux qui cultivent [assidûment jusqu'à son terme] le discernement issu de la réflexion [rationnelle], ils réalisent directement le *pramāṇa* ultime[, lequel est] immaculé car exempt d'erreur, indéfectible.²¹⁰

Parce qu'il possède une telle perfection de qualités, il permet au monde d'obtenir l'élévation [consistant dans une destinée plus élevée] et le Souverain Bien [consistant dans la délivrance]; le [Bouddha] Bienheureux est donc l'Enseignant [...]. Or c'est par la prédication de la production interdépendante que le Bienheureux permet [au monde] d'obtenir l'élévation, etc. [Tant l'élévation que le Souverain Bien proviennent] en effet de ce que [le Bienheureux] a prêché correctement la production interdépendante: de ce que l'on détermine la signification de cette dernière naît la certitude concernant la relation correcte entre l'acte et son résultat, [une certitude qui forme] la cause de l'élévation; quant à la compréhension des [deux] insubstantialités[, celle] de la personne et [celle] des choses, [une compréhension qui forme] la cause du Souverain Bien, elle se produit selon la séquence de l'audition, de la réflexion [rationnelle] et de la culture [mentale]. Lorsque se produit cette [compréhension], la nescience formant la cause du Saṃsāra cesse; or étant donné qu'à sa cessation, toutes les obstructions qui s'y enrachent, [l'obstruction] en passions et [l'obstruction] au connaissable, cessent [à leur tour], c'est grâce à la levée de toutes les obstructions que l'on obtient la délivrance [...]. Toutefois, nos adversaires tiennent cette production interdépendante pour posséder des raisons incorrectes (*viṣamahetu*) et reposer sur des entités que contredisent les moyens de connaissance valide. Donc afin de montrer, en réfutant ces [adversaires], que le Bienheureux a correctement proclamé [la production interdépendante], et afin de poser la réalité véritable de toutes les entités à exposer dans le traité qu'il va dire, [Śāntaraḡṣita] énumère [en tête de son œuvre] les multiples attributs de la production interdépendante telle qu'elle a été proclamée [par le Bienheureux] [...].²¹¹

210 PVin I.44,1–4: *sāṃvyavahārikasya caitat pramāṇasya rūpam uktam, atrāpi pare mūḡhā viṣaṃvādayanti lokam iti. cintāmayīm eva tu prajñām anuśīlayanto vibhramavivekanirmalam anapāyi pāramāṛthikapramāṇam abhīmukhīkurvanti.*

211 TSP K10,12–23/Ś13,1–12 (TSP₁ D Ze 141a4–b3/P 'e 170a4–b5): [t]athābhūtaguṇasampadyogād abhyu*dayaniḡśreyasaprāpaṇato jagataḡ śāstā bhavati bhagavān [...] | pratīya-

Ces deux passages ne sauraient nous retenir dans leur entier. On notera simplement que chacun d’eux contraste et oppose séquence des discernements à vocation salvifique d’un côté, entreprise logico-épistémologique et but/contenu du traité composé de l’autre. Or il est remarquable que l’un et l’autre textes tiennent les méprises adverses pour la seule raison d’être de l’entreprise logico-épistémologique. En d’autres termes, ce en quoi nous sommes disposés à reconnaître de la philosophie (au sens des “problems and arguments”) n’a pas tant vocation sotériologique que vocation réfutative, défensive et apologétique, conformément au programme traditionnellement assigné à la *hetuvidyā*. N’étaient les erreurs des hérétiques en matière de logique et de théorie de la connaissance, nos auteurs se seraient dispensés de composer des traités de ce type, laissant à la seule séquence des discernements de conduire au salut.²¹² La désolidarisation apparente des dispositifs logico-épistémologique et sotériologique rend dès lors problématique une transposition simple du modèle des exercices spirituels aux productions littéraires bouddhiques. De la capacité dudit modèle à rendre raison de la nature es-

*samutpādadeśanayā cābhyudayādisamprāpako bhagavān | tathā hy aviparītāpratītyasamutpādadeśanātas tadarthāvadhāraṇāt sugatihetur aviparītakarmaphalasambandhādisampratyaya upajāyate | pudgaladharmanairātmyāvabodhaś ca niḥśreyasahetuḥ śrutacintābhāvanākrameṇotpadyate | tadutpattau hy avidyā saṃsārahetur nivartate | tannivṛttau ca tannūlam sakalam kleśajñeyāvaraṇaṃ nivartata iti sakalāvaraṇavigamād apavargasamprāptir bhavati | [...] sa cāyaṃ pratītyasamutpādaḥ parair viśamahetuḥ pramāṇavyāhatapādārthādhikaraṇaś ceṣyate | atas tannirāsena yathāvad eva bhagavatokta iti darśanārthaṃ vakṣyamānasakalāśāstrapratipādyārthatattvopakṣepārthaṃ ca bahūnāṃ yathoktapratītyasamutpāda viśeṣaṇānām upādānam [...] |. *K, TSP₁ °yogād abhyu°: Ś °yogādyabhyu°; **Ś, TSP₁ °deśanā°: K om. °deśanā°.*

- 212 Deux remarques paraissent ici nécessaires. (1) Le discernement issu de réflexion (*cintāmayī prajñā*) vise en premier lieu à déterminer ou “certifier” rationnellement les doctrines sotériologiquement pertinentes (en particulier les “aspects” des quatre vérités saintes, telles l’instantanéité/impermanence, l’insubstantialité, la douleur, la vacuité). En ce sens, les preuves que prétendent apporter de ces doctrines les logiciens et théoriciens de la connaissance émergent à la *cintāmayī prajñā*. Il convient toutefois de préciser que ces preuves s’apparentent à des défenses (par voie de neutralisation des réfutations adverses) plus qu’à des démonstrations positives. (2) Comme je l’ai suggéré plus haut (voir aussi ELTSCHINGER [à paraître], §§1.3–5), le sixième siècle enregistre une certaine interpénétration des vocabulaires respectifs des *vidyāsthāna* (de la logique surtout) et des *prajñā* (de la *cintāmayī* surtout, en particulier de la *upapattisādhanayukti*), reflétant en cela une certaine confusion des prérogatives traditionnelles de la logique et de l’engagement sapientiel. Outre que logique et *yukti* font un commun usage des *pramāṇa* ou moyens de connaissance valide (favorisant en cela un rapprochement des deux complexes), la pression de l’hostilité extérieure pourrait avoir favorisé la formation d’un front commun aux discours apologétiques et sotériologiques.

sentiellement polémique et apologétique des œuvres logico-épistémologiques bouddhiques,²¹³ dépendra donc une part non négligeable de son applicabilité à ce que nous autres bouddhisants n'hésitons pas à nommer la "philosophie bouddhique". J'y reviendrai. Interprétons pour l'instant le tour polémique qu'affectent ces littératures comme reflétant une invitation à s'approprier davantage, à approfondir et à renforcer, par le débat et la controverse, la doctrine ou la méthode que précisément l'on défend contre les objections adverses. En attendant de plus amples recherches et sous réserve des remarques émises plus haut, reconnaissons donc en ces œuvres des exercices spirituels de type discursif destinés à créer un *habitus* méthodologique et doctrinal.

Que, comme je le fais ici, l'on insiste sur l'acquisition d'un *habitus* méthodologique, ou que, comme l'ont proposé M. Kapstein et S. McClintock, on privilégie une interprétation thérapeutique²¹⁴ (voire sotériologique), on n'aura dans les deux cas satisfait qu'à l'une des exigences que fixerait un modèle inspiré des travaux de P. Hadot. Quelle qu'elle soit, cette hypothèse manque encore de montrer en quoi ces œuvres reflètent une situation concrète d'enseignement, c'est-à-dire: celle d'un maître cherchant à former et à transformer un auditoire par des stratégies pédagogiques et psychagogiques s'exprimant dans l'œuvre elle-même, notamment sur le plan des genres littéraires et des techniques rhétoriques. De même cette hypothèse exégétique omet-elle encore de montrer en quoi ces œuvres, et l'enseignement que peut-être elles reflètent, s'inscrivent dans la réalité institutionnelle d'une école, avec son projet thérapeutique et l'option existentielle qu'elle mobilise pour y satisfaire, en particulier sous l'aspect des attitudes et comportements, mais aussi et surtout sous l'aspect des exercices spirituels non discursifs. Or je crois qu'une interprétation ne pourra guère se revendiquer des travaux de P. Hadot en négligeant les déterminants institutionnels et sociologiques de l'activité philosophique. Elle aura enfin à prendre en compte cet autre

213 Pour la plupart, ces textes se présentent comme un jeu extrêmement serré d'objections (*pūrvapakṣa*, historiquement documentables ou de nature purement rhétorique) et de réponses (*uttarapakṣa*, où l'auteur ou l'école – *siddhāntin* ou *siddhānta* – dispense, souvent sous une forme asystématique, sa position propre). Exposer, c'est d'abord défendre et contre-attaquer.

214 Thérapeutique des *dṛṣṭi* ou "vues fausses", au premier rang desquelles l'opinion ou vue fautive substantialiste/personnaliste (*satkāyadrṣṭi*, etc.), laquelle pose, en sus des différentes fonctions cognitives-psychologiques, un soi (*ātman*, etc.) formant le substrat stable de la personnalité empirique changeante. De la vue du soi/moi (*ātma°/aham°*) naît la vue du sien/mien (*ātmiya°/mama°*), mais aussi la convoitise ou concupiscence (*rāga*, *trṣṇā*, etc., pour ce qui n'est pas mien), et l'hostilité ou la haine (*dveṣa*, etc., pour ce qui entrave le moi et offusque l'appropriation).

thème central de la pensée de P. Hadot qu’est la philosophie comme “exercice de la mort”. Or ce thème, qui infléchit le moment sociologique en direction de l’anthropologie, offre d’entrevoir une différence peut-être capitale entre philosophes gréco-latins, voire occidentaux, et indo-tibétains.

16 En milieu bouddhique (2): philosophie, école philosophique et religion

Commençons par poser le problème de l’école philosophique en sa dimension institutionnelle. Plusieurs lecteurs de P. Hadot ont relevé que son interprétation générale de la philosophie antique comme exercice spirituel contribuait à brouiller la distinction entre philosophie et religion. R. Imbach en particulier faisait observer que, “[p]arce que cet engagement [philosophique] revendique complètement l’être humain dans sa totalité, le rapport de la philosophie à la religion se révèle problématique.²¹⁵” C’est là aussi mon sentiment.

Selon P. Hadot, le “concept” ou la “notion”²¹⁶ de religion est “extrêmement complexe²¹⁷”, “véhicule [...] des implications imprécises et vagues²¹⁸”, et rend ainsi nécessaire d’“opérer avec un concept mal défini.²¹⁹” P. Hadot use à vrai dire d’un concept différencié de la religion, selon que celle-ci comporte ou non un “sentiment intérieur²²⁰”. Là où la religion implique une adhésion intérieure, elle est “un mode de vie qui englobe toute l’existence et toute la vie intérieure²²¹”, et tel est notamment le christianisme. A l’inverse, la religion de la Cité antique “s’impose à chaque individu, mais elle n’implique nullement un engagement intérieur.²²²” La religion poliade se définit en effet d’abord comme “un ensemble de pratiques sociales²²³”. De façon plus générale, P. Hadot use du terme de “religion” pour “désigner un phénomène qui comporte des images, des personnes, des offrandes, des fêtes, des lieux, consacrés à Dieu ou aux dieux.²²⁴” Cette religion, le philosophe antique la “rencontre [...] dans la vie sociale, avec le

215 IMBACH 1985:279.

216 Respectivement HADOT 2004b:178 et HADOT 1997:329.

217 HADOT 2004b:178; voir aussi HADOT 2002[1987]:316: “Je ne voudrais pas pour le moment me laisser entraîner trop loin sur ce terrain de discussion, parce que la définition même du domaine du ‘religieux’ est extrêmement complexe et obscure.”

218 HADOT 1997:329.

219 HADOT 2004b:179.

220 HADOT 2004b:179.

221 HADOT 1995:409.

222 HADOT 2004b:179.

223 HADOT 2004b:179.

224 HADOT 2001:71.

culte officiel, et dans la vie culturelle, avec les œuvres d'art et la littérature.²²⁵ En d'autres termes, "[a]ussi bien en Grèce qu'à Rome, la religion a avant tout un caractère officiel et extérieur. La Cité veut par la religion s'assurer la protection des puissances supérieures et elle consacre à ces puissances supérieures une partie du temps et de l'espace, et aussi une partie de l'activité des citoyens, en instituant des fêtes revenant à jours fixes, des lieux particuliers, un personnel voué au service des dieux, et en prodiguant les dons et les sacrifices.²²⁶" On comprend dès lors bien pourquoi "le mode de vie philosophique, dans l'Antiquité, n'entre pas en concurrence avec la religion.²²⁷" P. Hadot parvient donc à montrer que nulle confusion ne règne entre philosophie et religion antiques.

Cependant, en tant que la philosophie antique est conversion à une option existentielle d'ambition thérapeutique et transformatrice, et mobilise donc toutes les ressources de la vie intérieure, elle satisfait au concept de religion dont on a vu qu'il définissait le christianisme. Il existe donc un rapport sous lequel la philosophie antique est religion, et le christianisme, philosophie. P. Hadot tire d'ailleurs lui-même cette conséquence: "On me dira: Mais alors que faites-vous de la religion en esprit et en vérité, la religion libérée des aspects sociologiques et rituels et réduite à un exercice de la présence de Dieu? Je répondrai: elle est de l'ordre de la sagesse ou de la philosophie. C'est pour cela aussi que je considère que les phénomènes mystiques, même s'il arrive qu'on puisse les observer dans différentes religions, ne sont pas spécifiquement religieux.²²⁸" Le sentiment qu'éveille chez le bouddhisant la lecture des œuvres de P. Hadot *paraît* trouver ici confirmation. On argue en effet sans vraie difficulté de ce que le bouddhisme, du moins le bouddhisme "libéré de ses aspects sociologiques et rituels", est une philosophie de plein droit en ce qu'il est conversion à une option existentielle d'ambition thérapeutique et transformatrice.

Cette conséquence fait pourtant difficulté. D'abord, elle s'apparente à ce qu'un logicien indien nommerait un *atiprasaṅga*, une "conséquence excessive" ou "absurdité": cette description du phénomène de la philosophie antique *en sa*

225 HADOT 1995:408; voir aussi HADOT 1997:329, où il est question des implications "sociales et mythiques" de la notion de religion; voir aussi HADOT 2002/[1987]:316–317: "Le philosophe rencontre la religion dans la vie sociale (fêtes, temple, culte et sacerdoce officiels) et dans la vie culturelle (traditions mythiques racontées par les poètes, œuvres d'art)."

226 HADOT 2004b:179.

227 HADOT 1995:409; voir aussi HADOT 2001:71: "Les religions grecques et romaines, qui n'impliquent pas un engagement intérieur de l'individu, mais étaient surtout des phénomènes sociaux, ignoraient totalement la notion d'exercices spirituels."

228 HADOT 2001:71–72.

singularité historique vaudrait aussi bien d’un phénomène en apparence aussi hétérogène que le bouddhisme. A cette conséquence, P. Hadot ne semble d’ailleurs pas réellement disposé lorsqu’il affirme: “Beaucoup de religions comme le bouddhisme ou le taoïsme imposent à leurs adeptes un mode de vie philosophique qui comporte des exercices spirituels. Il peut donc y avoir des exercices spirituels philosophiques et des exercices spirituels religieux.²²⁹” Ensuite, cette conséquence a pour démerite de relancer, sur des bases partiellement nouvelles, le vieil et vain débat concernant la nature du bouddhisme: religion, philosophie, ou morale? Enfin, cette conséquence rend elles-mêmes problématiques les tentatives de comprendre les littératures bouddhiques “logico-épistémologiques” ou *mādhyamika* comme les expressions d’une *philosophia* au sens dégagé par P. Hadot: si le bouddhisme lui-même s’apparente à une école philosophique, quelle spécificité peuvent encore revendiquer ces littératures à l’intérieur du bouddhisme lui-même? Or la majorité des bouddhisants semblent disposés à reconnaître dans le bouddhisme une religion (universelle de salut), et dans les textes de tendance “logico-épistémologique”, *mādhyamika* ou *yogācāra*,²³⁰ de la philosophie, fût-ce au seul sens que définit l’approche dite des “problems and arguments”.

Le bouddhisme lui-même, *et non les littératures et courants où nous autres bouddhisants voudrions reconnaître de la philosophie*, est le porteur de la majorité des traits définissant l’école philosophique antique chez P. Hadot. D’abord, le bouddhisme²³¹ fixe la presque totalité du *mode de vie* (les représentations litté-

229 HADOT 2001:71.

230 Du nom d’un mouvement (*yogācāra*, litt. “ayant le Yoga pour pratique”, également mais plus tardivement dénommé *viññānavāda*, “discours/théorie sur la connaissance”) apparu en Inde du nord, probablement en milieu Sarvāstivādin, aux II^e–III^e siècles ap. J.-C. Au fil de son évolution historique et doctrinale (et d’abord chez ses deux grands docteurs Asaṅga [IV^e siècle?] et Vasubandhu le Jeune [V^e siècle]), le courant se signale par le primat qu’il accorde à la connaissance, notamment à travers sa doctrine de l’*ālayaviññāna* (“connaissance-réceptacle”, au sens de quoi tout ce qui apparaît à la connaissance appartient à la connaissance elle-même, actualisation de germes ou latences déposés en elle de toute éternité); sous sa forme la plus radicale, l’idéalisme bouddhique n’hésite pas à nier l’existence du monde extramentale (*bāhyārtha*, litt. “objet extérieur”). Les logiciens Dignāga et Dharmakīrti, mais aussi Śāntarakṣita et Kamalaśīla (quoique à titre de position provisoire entre réalisme modéré et Madhyamaka), sont des représentants de cette école. Sur l’idéalisme bouddhique, voir FRAUWALLNER 1994:264–407, et MAY 1971.

231 Précisons d’emblée que le mot “bouddhisme” n’est ici qu’une commodité de langage: son laïcité excepté, le bouddhisme indien s’épuise en effet dans la réalité institutionnelle de ses “sectes” (*nikāya*), que définissent un code de discipline monastique (*vinaya*, et *prātimokṣasūtra*) spécifique, parfois une dogmatique (*abhidharma*, etc.) et un “canon”

raires non bouddhiques du bouddhisme sont d'ailleurs significatives, qui sous les divers stéréotypes liés au *bauddha* ou au *śākya*, ne distinguent que très rarement entre sectes ou écoles concurrentes). D'une part, c'est au bouddhisme qu'il revient d'assigner ses normes à la *praxis* éthico-rituelle. Ainsi édicte-t-il, par exemple, les dispositions d'éthique individuelle, laïque ou régulière, concernant la propriété, les interdits alimentaires ou la morale sexuelle, mais encore les modalités d'ordination, le calendrier du jeûne et de la confession, les prescriptions liées à l'érection d'un reliquaire. D'autre part, c'est au bouddhisme encore qu'il appartient de fixer les contours de la *praxis* "méditative" et donc thérapeutique. Ainsi recommande-t-il ces exercices spirituels non discursifs (ou, pour être plus précis, non langagiers) que sont l'*aśubhā* (contemplation de "réalités" repoussantes, tel un cadavre en différents degrés de décomposition), les *kṛtsna* (extension/totalisation graduelle de tel élément physique), les *smṛti* (exercices de l'attention/vigilance, portant en particulier sur les processus respiratoires) ou encore les *apramāṇa/brahmavihāra* (extension/totalisation graduelle de dispositions éthiques telles que la bienveillance ou la compassion).²³² Ensuite, le bouddhisme esquisse la ou les figure(s) du sage, les modèles exemplaires de sainteté en qui s'incarnent et se fondent les spécificités du mode de vie qu'il promet: Arhat, Śrāvaka, Pratyekabuddha ou Bouddha pour les sectes dites du "Petit Véhicule", et les mêmes augmentés du Bodhisattva pour les tenants du "Grand Véhicule".²³³ Enfin, le bouddhisme produit, dans des littératures dépassant généralement le cadre strict de la secte, des dogmes et des doctrines dont aucune secte ou école

(*āgama*, etc.) propres. Sur les sectes bouddhiques, voir BAREAU 1955 et LAMOTTE 1976:571sq.

232 Sur ces pratiques, voir GRIFFITHS 1995.

233 Sur la distinction entre Grand (*mahāyāna*, *bodhisattvayāna*) et Petit Véhicule (*hīnayāna*, terme dépréciatif forgé par les tenants du Grand Véhicule bouddhique), voir WILLIAMS 1989. Bouddha excepté, l'Arhat typifie l'idéal de sainteté "individualiste" propre au Petit Véhicule bouddhique: le "méritant" qui, ayant détruit les influx néfastes (*āsrava*) et les passions (*kleśa*) douloureuses, a obtenu le *nirvāṇa*, et ne renaîtra plus. Le Śrāvaka ou "Auditeur" (du Bouddha) est une duplication mahāyāniste de l'Arhat, et plus simplement la désignation mahāyāniste de l'adepte de l'une des sectes du Petit Véhicule (dit aussi "Véhicule des Auditeurs", *śrāvakayāna*). Le Pratyekabuddha ou "Bouddha-pour-soi-même" représente une sainteté plus élevée que celle de l'Arhat, mais une sainteté (passée et) cachée: il obtient la condition de Bouddha par ses propres moyens sans toutefois prêcher. Le Bodhisattva est un Bouddha en devenir, un candidat à l'éveil (*bodhi*) parfait et insurpassable caractérisant les Bouddha; sa carrière, interminablement longue, couvre dix étapes ou "terres" (*bhūmi*) au cours desquelles il pratique six ou dix "perfections" (*pāramitā*), et développe jusqu'à leur terme la compassion universelle (*karuṇā*) et le discernement (*prajñā*).

ne peut sérieusement faire l'économie: une psychologie de la connaissance et une ontologie sous les espèces des constituants de la (pseudo-)personne²³⁴ (*skandha*) ou de la production interdépendante; une métaphysique des deux vérités ou réalités, conventionnelle et ultime; un discours diagnostique et thérapeutique dans la notion de ses quatre vérités saintes.²³⁵ La liste s'en révélerait aussi fastidieuse que sujette à controverse. On retiendra simplement que les éléments énumérés ici se révèlent entièrement *indépendants de la présence ou de l'absence de ce type de discours où nous voudrions reconnaître de la philosophie*, lequel n'en affecte ni la valeur ni la signification. Le discours philosophique bouddhique, en effet, n'intervient *jamais* sur le terrain de la *praxis* éthique et

234 Au nombre de cinq, dits aussi “agrégats”, lesquels sont “d'appropriation” (*upādāna*^o) lorsqu'on y adhère comme à un soi permanent; ces agrégats ou constituants épuisent la vie psycho-physiologique. (1) La corporéité (*rūpaskandha*) regroupe les éléments physiques (*mahābhūta*) et les choses (traitées comme objets des sens, *viśaya*) aussi bien que les organes sensoriels (*indriya*) d'ordre matériel grossier et subtil (il s'agit alors des facultés sensorielles); (2) la sensation affective (*vedanā*) comprend toutes les réactions affectives (agréables, désagréables, indifférentes) à l'environnement sensoriel; (3) la perception ou identification perceptive (*saṃjñāskandha*) constitue des concepts de genre ou d'universaux dans lesquels nous rangeons le divers de l'expérience sensorielle, et préside de ce fait à notre constante falsification du réel; (4) les facteurs formateurs (*saṃskāraskandha*) regroupent (pour faire simple) tout l'acquis conscient et inconscient du psychisme, en particulier les passions et la nescience; (5) la connaissance (*viññāna*) ou appréhension brute forme le pendant cognitif de la sensation affective, et comprend toutes les réactions cognitives prélangagières à l'environnement sensoriel.

235 Les quatre vérités saintes (ou: vérités des saints, *caturāryasatya*, *satyacatuṣṭaya*) forment la matière du premier sermon prononcé par le Bouddha à Sārnāth, près de Bénarès, à ses cinq anciens condisciples. Elles constituent également la matrice de tout l'enseignement bouddhique, dont la matière volumineuse peut être rapportée à l'une et/ou l'autre des quatre vérités. (1) La vérité sur la douleur (*duḥkhasatya*) proclame l'universalité de la douleur/souffrance (*duḥkha*) sous l'une de ses trois formes (dolorosité de douleur, dolorosité de changement pour le pire, dolorosité intrinsèque à la qualité de conditionné); (2) la vérité sur l'origine de la douleur (*samudayasatya*) pose que la douleur procède de la soif (*trṣṇā*), c'est-à-dire du désir éprouvé par un soi/je de pure illusion, la soif procédant elle-même de la nescience/ignorance (*avidyā*); (3) la vérité sur la cessation de la douleur (*nirodhasatya*) professe le *nirvāṇa* ou extinction du feu des passions douloureuses; (4) la vérité concernant le chemin (*mārgasatya*) expose en huit points les facteurs d'ordres éthique (*śīla*), “méditatif” (*samādhi*) et intellectuel/sapientiel (*prajñā*) conduisant à l'arrêt de la douleur. Le bouddhisme favorise une métaphore médicale pour évoquer ses vérités: le médecin (i.e. le Bouddha) émet un diagnostic sur la nature du mal, se prononce sur son étiologie, envisage la santé à recouvrer et prescrit la médication adéquate.

sotériologique en ses éléments non discursifs, considérant celle-ci comme relevant essentiellement du donné scripturaire et/ou révélé.

D'un côté donc, chacune des sectes spécifie ou instancie quelque chose comme un mode de vie monastique bouddhique, de sorte que ne s'observent pas entre elles les profondes disparités comportementales et doctrinales que manifestent les écoles philosophiques antiques. De l'autre, et c'est là le plus important, il n'est aucune secte bouddhique dont on puisse valablement affirmer aujourd'hui qu'elle se caractérisait *aussi et en propre* par un type de discours tel que nous pourrions y reconnaître un discours philosophique. On voudrait citer peut-être les Sarvāstivādin et les Theravādin, dont on sait qu'ils se singularisaient par d'importantes recherches dogmatiques cristallisant dans leurs Abhidharma/Abhidhamma²³⁶ respectifs. La dogmatique abhidharmiste ne correspond pourtant qu'imparfaitement à notre notion de la philosophie. Plus proches de celle-ci, voire coïncidant sous maints aspects avec celle-ci, on mentionnera peut-être le Madhyamaka, l'idéalisme ou la pensée *sautrāntika*. Ceux-ci manquent pourtant de toute réalité institutionnelle: ils ne sont pas des sectes, mais des écoles ou des tendances doctrinales ne se superposant pas, ou que très imparfaitement en l'état de nos connaissances, à la réalité socio-religieuse. C'est en effet une spécificité bouddhique que de faire coexister dans une même règle disciplinaire et sous un même toit des tendances doctrinales entretenant entre elles des rapports polémiques. Or ce qui se dit du Madhyamaka ou de l'idéalisme, vaut plus encore de l'école dite "logico-épistémologique", dont aucune des grandes figures, Dignāga ou Dharmakīrti par exemple, n'est seulement localisable d'un point de vue géographique et socio-religieux, c'est-à-dire clairement rattachable à une secte et à une institution monastique.

Le bouddhisme indien nous confronte donc à la situation suivante. D'un côté, des sectes nombreuses dont les spécificités disciplinaires et doctrinales nous sont plus ou moins bien documentées; de l'autre, des discours philosophiques plus ou moins bien connus eux aussi, mais dont l'ancrage institutionnel sectaire nous échappe. En d'autres termes, ces deux ordres de réalité, l'institutionnel et le philosophique, ne coïncident ou ne se superposent qu'en de très rares cas en

236 L'Abhidharma (ou, en pāli, Abhidhamma) constitue l'une des trois (ou quatre, ou cinq) "corbeilles" (*piṭaka*) du bouddhisme indien, dont le statut de révélation (par le Bouddha) est sujet à controverse parmi les différentes écoles. L'Abhidharma prétend exposer la Loi bouddhique sous sa forme définitive et systématique. D'un point de vue littéraire, il se présente sous forme de sommes de dogmatique bouddhique, lesquelles culminent dans l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu le Jeune (V^e siècle ap. J.-C.). Voir FRAUWALLNER 1994:61–142, LAMOTTE 1976:197–210 et 657–686, LA VALLEE POUSSIN 1980.

l'état actuel de nos connaissances. Or un programme historiographique s'inspirant de P. Hadot requiert que soi(en)t identifiée(s) une ou des secte(s) telle(s) que la/les spécifieraient *à la fois* un mode de vie *et* un discours en quoi nous serions disposés à reconnaître de la philosophie. Il n'est ici nullement question de récuser quelque chose comme un “modèle Hadot”, mais d'appeler, dans un premier temps, à conduire les recherches nécessaires à *l'identification d'une intersection crédible entre institution sectaire et discours philosophique*.

17 *En milieu bouddhique (3): philosophie, exercices spirituels non discursifs et “progressants”*

Supposons maintenant nos philosophes dûment localisés, et connues leurs affiliations sectaires. De ces philosophes, nous identifierons alors une part non négligeable du mode de vie. Peut-être des vestiges archéologiques, comme c'est le cas à Nālandā et virtuellement à Valabhī, nous renseigneront-ils sur leur environnement quotidien.²³⁷ Surtout, le Vinaya en honneur dans chaque secte nous révélera les spécificités de la règle disciplinaire qu'ils observaient – si l'on ose encore formuler cette espérance après tout ce que Gregory Schopen nous a dit de l'inadéquation fréquente entre la *praxis* idéale fixée dans tel Vinaya, et la *praxis* concrète telle que l'attestent les *realia* épigraphiques et archéologiques.²³⁸ Il est toutefois une question à laquelle nous ne serons *pas* en mesure de répondre, et qui, étrangement, paraît aujourd'hui encore – sinon aujourd'hui *surtout* – scandaleuse: ces philosophes pratiquaient-ils seulement ces exercices spirituels non discursifs que nous sommes prompts à ranger sous l'étiquette de “méditation”? Dharmakīrti et Kamalaśīla par exemple ne mentionnent qu'en passant l'*aśubha-bhāvanā* et les *kṛtsnāyatana*. Quant à Vasubandhu, un Sarvāstivādin par sa secte mais un Sautrāntika/Yogācāra par ses inclinations philosophiques, il connaissait bien la *théorie* de ces pratiques puisqu'il en fait une description détaillée dans son *Abhidharmakośa*,²³⁹ mais rien n'indique qu'il s'y soit adonné personnellement. En d'autres termes, il est *possible* que ces philosophes auxquels nous serions enclins à prêter des exercices spirituels de nature discursive, n'aient pas pour autant sacrifié au versant non discursif de la pratique bouddhique, c'est-à-dire aux exercices prévus au chemin dit “préparatoire” (*prayogamārga*) de l'Abhidharma. Rien sinon notre imagination nourrie de préjugés culturels sécu-

237 Sur les “universités” monastiques bouddhiques (Nālandā, Valabhī, Vikramaśīla) et leur cursus, voir SCHARFE 2002:131–165.

238 Voir SCHOPEN 1997, en particulier pp. 1–22.

239 Voir LA VALLEE POUSSIN 1980.

laïques, ne nous contraint à prêter à nos philosophes une *praxis* thérapeutique d'orientation sotériologique autre que celle que suggèrent leurs œuvres: des "exercices de la raison" destinés à dispenser une connaissance renforcée de la doctrine et de la méthodologie, ainsi – mais dans les seuls cas les plus favorables – qu'à identifier rationnellement les antidotes (*vipakṣa*, *pratipakṣa*) aux passions douloureuses. Or si devait s'avérer ce découplage entre pratiques discursives et non discursives, si le discours philosophique devait n'avoir pas été relayé par des exercices mobilisant l'imagination ou encore la sensibilité, toute velléité de transposer le modèle exégétique de P. Hadot au bouddhisme indien se révélerait, là encore, problématique sinon abusive.

Faisons crédit à nos philosophes d'être de pieux et fervents bouddhistes, avec la dimension "méditative" et comportementale que la dénomination paraît sous-entendre. Nous pourrions les tenir alors pour homologues des "progressants" du stoïcisme, de l'épicurisme ou du christianisme, ces doctes parmi les adeptes de l'école à qui il revenait de développer plus avant certains savoirs spécifiques, par exemple en matière cosmologique ou encore méthodologique.²⁴⁰ Comme on l'a vu, les littératures bouddhiques aiment à distribuer le savoir en cinq branches, les cinq *vidyāsthāna*. De ces *vidyāsthāna*, nous savons par le pèlerin chinois Xuan Zang (VII^e siècle) qu'elles étaient inscrites au programme de Nālandā à l'époque de Dharmakīrti. De plus, des littératures d'inspiration idéaliste (*Bodhisattvabhūmi*, *Mahāyānasūtrālaṅkāra*) révèlent qu'elles entraient pour une part importante dans le cursus d'un Bodhisattva,²⁴¹ que, donc, elles étaient investies d'une signification sotériologique *aussi*. Nous tiendrons alors nos philosophes pour des "progressants" au sens où leurs réflexions développent plus avant une discipline – ici la logique entendue *lato sensu* – qui n'entretient qu'un rapport apparemment indirect avec la dogmatique bouddhique, mais *sert* les intérêts du bouddhisme en diverses directions: fondation de cette dogmatique en raison, développement d'une méthodologie, mais aussi d'une apologétique dirigée vers l'extérieur, activité de défense du bouddhisme en situation de débat (semi-)public, voire tentative d'unifier sous un savoir et une méthode l'ensemble disparate des sectes concurrentes. Sous ce rapport, nos philosophes apparaissent

240 HADOT 1995:272: "[L]'avantage de la structure systématique des théories stoïcienne et épicurienne, c'est que les raffinements doctrinaux peuvent être réservés aux spécialistes, mais que l'essentiel de la doctrine est accessible à un public plus large: il y a là une analogie avec le christianisme, dans lequel, si les discussions sont réservées aux théologiens, le catéchisme suffit au peuple chrétien. Ces philosophies peuvent donc [...] devenir 'populaires'. Elles sont 'missionnaires'."

241 Voir KRASSER 2004:135–137.

comme des spécialistes de l’apologie défensive, qui prétendent épurer et unifier à l’intérieur, mais aussi répondre et diffuser vers l’extérieur, le tout sur la base de théories et d’une méthodologie développées *ad hoc*.

18 *Philosophes bouddhistes, “monachisme savant” et scolastique latine*

La tradition des exercices spirituels antiques se prolonge, dûment christianisée et adossée à des légitimations scripturaires, dans ce segment du monachisme chrétien qu’on a nommé le “*monachisme savant*”.²⁴² Dès le II^e siècle, on voit ces exercices activement revendiqués et recommandés par les écrivains chrétiens “apologistes” (Justin, Clément d’Alexandrie ou Origène), ainsi nommés “parce qu’ils se sont efforcés de présenter le christianisme sous une forme compréhensible au monde gréco-romain.”²⁴³ Le fait s’accusera dès le IV^e siècle sous la plume et dans la pratique de Pères tels que Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome ou Évagre le Pontique, lesquels interprètent le monachisme égyptien ou syrien en termes de “philosophie chrétienne”. Tous témoignent d’une appropriation de la philosophie par le christianisme, d’une “assimilation²⁴⁴” du christianisme à la philosophie: le christianisme n’y est autre que *la* philosophie, celle qui fait synthèse et accomplit. Reprenant à leur compte un motif stoïcien puis néoplatonicien, ils tiennent que “si philosopher, c’est vivre conformément à la loi de la Raison, les chrétiens philosophent puisqu’ils vivent conformément à la loi du Logos divin.”²⁴⁵ Outre la théologie du Logos incarné en Jésus-Christ, deux séries de faits auront facilité cette assimilation. D’abord, le christianisme peut s’auto-proclamer “philosophie” par excellence parce que la philosophie antique est mode de vie et exercice(s) spirituel(s). Ensuite, le christianisme est religion révélée, et sa théologie exégèse d’une révélation; or comme y insiste P. Hadot, ces propriétés le disposent à s’inscrire de plain-pied dans le discours et la pratique philosophiques d’époque impériale, lesquels, en préférant le commentaire et la lecture de textes au dialogue entre maître et disciples, préfigurent la scolastique médiévale.²⁴⁶ La période impériale assiste en effet à l’effondrement du monopole philosophique athénien; des écoles

242 L. Bouyer, cité HADOT 1995:363n. 1.

243 HADOT 1995:357. Sur ce qui suit, voir d’abord HADOT 1995:355–407 et HADOT 2002[Phil. Chr.], et aussi HADOT 2002[1977]:71–72, HADOT 2002[Dial. Fouc.]:310, HADOT 2002[1984–5]:296–300, HADOT 2002[1987]:314–315, HADOT 2002[1993]:373–376, HADOT 1998[1983]:268–269, HADOT 2001:182–185, HADOT 1996:vii–ix.

244 HADOT 1995:361.

245 Selon Justin, cité HADOT 2002[Phil. Chr.]:79 ≈ HADOT 1995:358.

246 HADOT 1995:234–235.

ouvrent leurs portes dans tout le Bassin méditerranéen (en particulier à Rome et à Alexandrie), financées souvent par les Cités elles-mêmes. Or ces écoles nouvelles ayant perdu toute “continuité vivante²⁴⁷” avec les Platon, Chrysippe ou Aristote, elles n’ont d’autre choix que de s’attacher aux *textes* des autorités dont elles se réclament, pour en pratiquer le commentaire et l’exégèse.²⁴⁸

On est en droit de se demander si cette tradition du “monachisme savant” ne fournirait pas à notre complexe philosophique bouddhique un point de comparaison plus prometteur que les écoles philosophiques païennes. (1) Le “monachisme savant” s’inscrit dans un contexte religieux dont il n’épuise nullement la distribution sociologique: phénomène minoritaire lié à une élite éduquée à la philosophie, il ne forme qu’un segment d’une communauté comprenant une mosaïque de courants intellectuels et monastiques, ainsi qu’un laïc majoritaire laissé au seul catéchisme. (2) Ce contexte religieux est dominé par une révélation affectée d’un coefficient maximal d’autorité, une autorité qu’il s’agit de fonder en raison, de défendre face aux objections, de diffuser vers l’extérieur. (3) Ordonné à des fins apologétiques, ce courant s’attache à rendre compatibles “philosophie chrétienne” et philosophie gréco-latine; la démarche n’est pas sans évoquer la façon dont le courant logico-épistémologique relègue le vocabulaire et les méthodes de la dogmatique abhidharmiste traditionnelle (en particulier sa “*dharmalogie*”) pour aménager un espace conceptuel et expérientiel commun avec les écoles brahmaniques. (4) Le discours que produit ce courant est le fait de moines “progressants” au sein de leur communauté, auxquels incombent l’élaboration doctrinale, l’apologie défensive, une rhétorique de persuasion et de renforcement, la direction spirituelle.

Cette plus grande *ressemblance* n’occultera pas de notables différences. (1) Nālandā, Valabhī et Vikramaśīla, lourds complexes monastiques accueillant l’élite intellectuelle bouddhiste, n’ont apparemment pas vocation à favoriser l’anachorèse ou la “méditation”. (2) La dimension exégétique, au moins dans la lettre, reste marginale parmi les logiciens et théoriciens bouddhistes de la connaissance (la remarque perdant en pertinence concernant les deux écoles Madhyamaka et idéaliste). (3) Les représentants de ce courant intellectuel s’attachent

247 HADOT 1995:231.

248 Voir en général HADOT 1995:227–242; utiles résumés dans HADOT 2000:26–27 et HADOT 1987:28–33. Ce développement coïncide avec une “fonctionnarisation de l’enseignement de la philosophie” (HADOT 1995:228), mais aussi avec “l’enseignement d’une orthodoxie d’école” (HADOT 1995:231), avec une représentation de la vérité comme “fidélité à la tradition issue des ‘autorités’” (HADOT 1995:231): “La tradition historique est donc la norme de la vérité; vérité et tradition, raison et autorité s’identifient.” (HADOT 1995:236.)

à une élaboration logico-épistémologique au moins apparemment indépendante de toute préoccupation théologico-religieuse (sinon pour sa dimension apologétique). On serait alors tenté de rapprocher la scolastique bouddhique de son homologue latine médiévale par les thèmes qu'elle aborde, le haut degré de technicité qu'elle affecte ou l'autorité révélée à laquelle elle se subordonne ultimement. Mais ce qui paraît valoir du type de discours ne vaut pas nécessairement des structures institutionnelles qui le sous-tendent, s'il faut faire crédit à P. Hadot de ce que le XIII^e siècle inaugure une dissociation entre spiritualité monastique (centrée sur les exercices spirituels) et philosophie (désormais entendue comme un *discours* commis au service de la théologie). Nālandā, Valabhī et Vikramaśīla, qu'on a dites des “universités” ou des “*studia generalia*” bouddhiques,²⁴⁹ et qui enseignent aussi bien les “arts” que la “(a)théologie”, ont peu en commun avec les Facultés médiévales: loin d'être liées à l'essor des villes, elles se développent bien plutôt dans une dynamique générale de désurbanisation; elles restent des centres de savoir exclusivement monastiques; leur vocation paraît n'être pas moins rituelle qu'éruditionnelle.

19 *En milieu bouddhique (4): l'exercice de la mort*

Abordons un dernier problème, celui de l'“exercice de la mort” et de la séquence bouddhique réflexion rationnelle – culture mentale. Quoique le bouddhisme, à l'instar peut-être des gnoses dualistes de l'Antiquité tardive, érige le constat en ontologie, tenons qu'il s'accorde avec les philosophies antiques pour dresser de l'existence un tableau pessimiste: celle-ci est insatisfaisante, douleur ou “inquiétude malheureuse”, notamment parce qu'elle est soumise à l'échéance inéluctable de la mort. Or pour P. Hadot, nous l'avons entrevu, la philosophie antique est “exercice de la mort”. Chez Platon, l'expression signifie que la philosophie, en favorisant un ramassement de l'âme sur elle-même et en exhaussant le “sujet” à l'universalité et à l'objectivité du *logos*, anticipe la séparation de l'âme et du corps, laquelle définit en quelque façon la mort; chez les stoïciens et les épicuriens, la “pensée de la mort” invite à reconnaître la primauté de l'instant, le prix infini de la vie présente, et le détachement concomitant des passions issues de l'angoisse de la mort. Quelles que soient par ailleurs les conceptions eschatologiques des différentes écoles, l'ambition thérapeutique et “sotériologique” de la philosophie antique n'a d'autre cadre que cette vie-ci en tant précisément qu'elle est bornée par la mort. En d'autres termes, la philosophie n'étend pas ses prétentions thérapeutiques au-delà de cette échéance. On comprend mieux pourquoi la

249 En particulier Sukumar Dutt (voir DUTT 1988:319–327).

“figure du sage”, et la sagesse elle-même, restent un “idéal transcendant” et inaccessible. Or la philosophie bouddhique (et non, bien sûr, le bouddhisme lui-même) ne porte un intérêt que marginal à la vie présente, ne se soucie nullement de la mort comme d’une échéance sécrétrice d’angoisse ou de mal-être. Autrement dit, la philosophie bouddhique n’ambitionne pas de transformer l’existence actuelle, mais, *au mieux*, de créer les conditions intellectuelles d’une entreprise sotériologique qui la dépasse et ultimement l’abroge. Or cette entreprise, le chemin bouddhique menant au *nirvāṇa* ou à l’état de Bouddha, ne trouvera son achèvement qu’au terme de trois “grandes périodes cosmiques incalculables” (*asankhyeyamahākālpā*), c’est-à-dire au terme de millions ou de milliards d’existences successives. La philosophie comme activité critique n’a d’autre ambition que de mettre en place les contenus intellectuels que l’on cultivera mentalement durant ces myriades de naissances à venir. Et c’est à cette culture mentale que revient l’essentiel de la transformation thérapeutique, puisque c’est elle qui s’accompagne de ces deux moments clés que sont le “chemin de vue” (*darśanamārga*) et le “chemin de culture” (*bhāvanāmārga*), les seuls vrais moments d’éradication (*prahāṇa*) des passions sous l’action de leurs antidotes respectifs. Or ce “discernement issu de culture mentale”, ne se confond nullement avec la philosophie elle-même, puisqu’il consiste dans une réalisation (*sākṣātkaraṇa*) ou “perceptualisation” (*pratyakṣīkaraṇa*) graduelle des dogmes. Nos philosophes l’interprètent d’ailleurs expressément comme une connaissance spécifique aux yogins. La philosophie reste donc sans portée thérapeutique ou sotériologique si ne lui fait pas suite cette demi-éternité de culture mentale constante et assidue. En d’autres termes, le philosophe bouddhiste ne se préoccupe vraiment ni de cette vie, ni de la mort qui la referme, mais, au mieux toujours, pose les prémisses d’un chemin qui fera de lui un Bouddha omniscient dans un distantsissime avenir. A l’inverse, le philosophe antique ne se préoccupe que de cette vie en s’exerçant à la mort, mais n’atteindra jamais cette “norme transcendante” qu’est la sagesse. Que tous deux entendent à leur façon triompher de la mort, que la philosophie elle-même s’inscrive pour tous deux dans un projet destiné à vaincre la mort, ne saurait occulter ces différences que je tiens pour importantes.

20 Conclusion

Le recours aux travaux de P. Hadot exige qu’on les prenne au sérieux en s’efforçant de restituer les littératures bouddhiques à la *praxis* pédagogique, “psychagogique” et “spirituelle” dans laquelle elles purent s’inscrire, mais aussi, et peut-être surtout, à la vie institutionnelle qui leur confère leur légitimité et leur signifi-

cation. Or il est juste de relever que l’Inde ancienne pose des problèmes apparemment insurmontables à l’historien que ne satisferait pas une approche de type “problems and arguments”. D’abord, parce que nos textes ne se laissent pratiquement *jamais* reconduire à leurs conditions historiques de production, ne quittant jamais le terrain de l’argumentation et du raisonnement purs; ensuite, parce qu’archéologues et historiens d’un côté, philologues et historiens des idées de l’autre, s’ignorent plus superbement que jamais dans ce champ d’études; enfin, parce que l’histoire des idées philosophiques s’y épuiserait censément dans une *Problem-* ou *Begriffsgeschichte* à quoi suffirait une chronologie relative des textes. Or parce que les textes et les idées y sont mieux connus, que la tradition en est mieux établie et le personnel plus nombreux, l’histoire des idées philosophiques “occidentales” développe et affine des modèles exégétiques et historiques dont l’indianiste peut s’inspirer. Non pour les transposer tels quels, ce qui reviendrait à nier l’historicité même des matériaux les ayant inspirés, mais pour apprendre ou réapprendre à voir, à *lire*. Et c’est sous ce rapport que les travaux de P. Hadot révèlent leur véritable signification pour nous autres bouddhisants, nous invitant à nous demander ce qu’il en fut du phénomène “spirituel” de la philosophie bouddhique en ses dimensions et déterminants pratiques, littéraires et institutionnels.

Bibliographie

1 Œuvres de Pierre Hadot

- 1987 “Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque”. Pp. 13–34 de Michel TARDIEU, éd.: *Les Règles de l’interprétation*. Paris: Centre d’étude des religions du livre, Éditions du Cerf.
- 1993 “Préface” (= pp. vii–xiv) à André-Jean VOELKE: *La philosophie comme thérapie de l’âme. Études de philosophie hellénistique*. Fribourg/Paris: Academic Press Fribourg: Éditions du Cerf.
- 1993b “La philosophie antique: une éthique ou une pratique?”. Pp. 207–232 de Pierre HADOT: *Études de philosophie ancienne*. Paris, 1998: Les Belles Lettres. = Pp. 7–37 de P. DEMONT: *Problèmes de morale antique*. Faculté des Lettres, Université de Picardie: 1993.
- 1995 *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard (folio essais, 280).

- 1996 “Préface” (= pp. v–xiii) à Juliusz Doma ski: *La Philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance*. Fribourg/Paris: Éditions Universitaires Fribourg; Éditions du Cerf.
- 1997 *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris (1992¹): Librairie Arthème Fayard. Réédition dans Le Livre de Poche sous le titre: *Introduction aux “Pensées” de Marc Aurèle. La citadelle intérieure*.
- 1998 *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres (L’Âne d’or).
- 1998/[1983] “Préface” de Pierre Hadot à Richard Goulet: *Dictionnaire des philosophes antiques*, pp. 259–273 de H 1998.
- 2000 *Arrien. Manuel d’Épictète*. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot. Paris: Librairie Générale Française (Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie).
- 2001 *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel (Le Livre de Poche, biblio essais, n° 4348).
- 2002 *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel (Bibliothèque de “L’évolution de l’humanité”). Édition au format de poche, revue et augmentée, de l’édition de 1993 (Institut d’Études augustiniennes).
- 2002/[1972] “La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle”, pp. 145–164 de H 2002.
- 2002/[1974] “La figure de Socrate”, pp. 101–141 de H 2002. Réédité comme: *Éloge de Socrate*. Paris, 2004 (1998¹): Éditions Allia.
- 2002/[1977] “Exercices spirituels”, pp. 19–74 de H 2002.
- 2002/[1983] “L’histoire de la pensée hellénistique et romaine”, pp. 255–287 de H 2002.
- 2002/[1984–5] “La philosophie comme manière de vivre”, pp. 289–304 de H 2002.
- 2002/[1987] “Postface à la seconde édition (1987)”, pp. 313–319 de H 2002.
- 2002/[1993] “Mes livres et mes recherches”, pp. 367–376 de H 2002.
- 2002/[1999] “Qu’est-ce que l’éthique? Entretien avec Pierre Hadot”, pp. 377–391 de H 2002.
- 2002/[Clé] “Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle: les trois topoi philosophiques selon Épictète”, pp. 165–192 de H 2002.
- 2002/[Conv.] “Conversion”, pp. 223–235 de H 2002.
- 2002/[Phil. Chr.] “Exercices spirituels et ‘philosophie chrétienne’”, pp. 75–98 de H 2002.

- 2002[/Dial. Fouc.] = “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences”, pp. 305–311 de H 2002.
- 2004 *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Librairie philosophique Jean VRIN (Bibliothèque d’histoire de la philosophie).
- 2004[/1959a] “Réflexions sur les limites du langage. A propos du ‘Tractatus logico-philosophicus’ de Wittgenstein”, pp. 23–46 de H 2004.
- 2004[/1959c] “Wittgenstein philosophe du langage – II”, pp. 67–82 de H 2004.
- 2004[/1962] “Jeux de langage et philosophie”, pp. 83–103 de H 2004.
- 2004b Ilsetraut et Pierre HADOT: *Apprendre à philosopher dans l’Antiquité. L’enseignement du “Manuel d’Épictète” et son commentaire néoplatonicien*. Paris: Librairie Générale Française (Le Livre de Poche, Références).

2 Autres

BAREAU, André

- 1955 *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Paris/Saigon: École Française d’Extrême-Orient (Publications de l’École Française d’Extrême-Orient, vol. 38).

DUNNE, John D.

- 2004 *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*. Boston, 2004: Wisdom Publications (Studies in Indian and Tibetan Buddhism).

DUTT, Sukumar

- 1988 *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and their Contribution to Indian Culture*. Delhi, 1988²: Motilal Banarsidass.

ELTSCHINGER, Vincent

- 2005 “Études sur la philosophie religieuse de Dharmakīrti: 2. L’*āśrayaparivṛtti*”. *Journal Asiatique* 293/1 (2005):151–211.

(à paraître) “Studies in Dharmakīrti’s Religious Philosophy: 4. The *Cintāmayī Prajñā*”. A paraître dans les *Proceedings of the International Conference “Logic and Belief” (Warsaw, May 2006)*, édités par Piotr Balcerowicz *et al.*

FRAUWALLNER, Erich

- 1994 *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, 1994⁴: Akademie Verlag.

GRIFFITHS, Paul J.

- 1990 “Omniscience in the Mahāyānasūtrālaṅkāra and its Commentaries”. *Indo-Iranian Journal* 33:85–120.

- 1995 “Indian Buddhist Meditation”. Pp. 34–66 de Takeuchi Yoshinori *et al.*: *Buddhist Spirituality. Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*. Vol. 1. Delhi^R: Motilal Banarsidass.
- IMBACH, Ruedi
1985 “La philosophie comme exercice spirituel”. *Critique* 454, mars 1985:275–283.
- JHĀ, Gaṅganātha
1986 *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*. 2 vol. Delhi, 1986^R: Motilal Banarsidass.
- KAPSTEIN, Matthew T.
2003 *Reason’s Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Delhi, 2003: Oxford University Press.
2003b “Qu’est-ce que la philosophie bouddhique?”. Pp. 4–7 de *Le Nouvel Observateur*, hors-série (avril–juin 2003): *La philosophie du bouddhisme: De la paix en soi à la paix du monde*.
- KRASSER, Helmut
2004 “Are Buddhist Pramāṇavādins non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the impact of logic and epistemology on emancipation”. *Hōrin (Vergleichende Studien zur japanischen Kultur)* 11 (2004):129–146.
- LA VALLEE POUSSIN, Louis
1980 *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduction et annotations*. Tome IV (= Chapitres V et VI). Bruxelles, 1980^R: Institut Belge des Hautes Études Chinoises (Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. 16).
- LAMOTTE, Étienne
1976 *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l’ère Śāka*. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste (Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain, vol. 14).
- MAY, Jacques
1959 *Candrakīrti: Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d’une introduction, de notes et d’une édition critique de la version tibétaine*. Paris, 1959: Adrien-Maisonneuve (Collection Jean Przyluski, 2).
1971 “La philosophie bouddhique idéaliste”. *Études Asiatiques / Asiatische Studien* 25 (1971):265–323.
- MCCLINTOCK, Sara
2002 *Omniscience and the Rhetoric of Reason in the Tattvasaṅgraha and the Tattvasaṅgrahapañjikā*. Thèse de doctorat en philosophie présentée à

l’Université de Harvard, non publiée. Cambridge, Massachussets, 2002: Harvard University.

Pvin I

Pramāṇaviniścaya (chapitre premier: sur la perception), par Dharmakīrti. Ernst Steinkeller: *Dharmakīrti’s Pramāṇaviniścaya, Chapter 1 and 2*. Vienna/Beijing 2007: China Tibetology Research Center / Austrian Academy of Sciences (Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region No. 2). Voir aussi VETTER 1966.

SCHARFE, Hartmut

2002 *Education in Ancient India* = Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik, Section II, vol. 16. Leiden/Boston/Köln, 2002: Brill.

SCHERRER-SCHAUB, Cristina

1981 “Le terme *yukti*: première étude”. *Études Asiatiques / Asiatische Studien* 25.2 (Hommage Régamey):185–199.

SCHOPEN, Gregory

1997 *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu, 1997: University of Hawai’i Press (Studies in the Buddhist Traditions).

SEYFORTH RUEGG, David

1995 *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l’Inde et du Tibet*. Paris: Collège de France (Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, Fascicule 64).

STEINKELLNER, Ernst /MUCH, Michael Torsten

1995 *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II*. Göttingen, 1995: Vandenhoeck & Ruprecht.

TSP

K Embar Krishnamacharya: *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita With the Commentary of Kamalaśīla*. 2 vol. Baroda, 1984: Oriental Institute.

Ś Swami Dwarikadas Shastri: *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary ‘Pañjikā’ of Shri Kamalshīla*. 2 vol. Varanasi, 1981: Bauddha Bharati (Bauddha Bharati Series, 1).

VETTER, Tilmann

1964 *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Wien, 1964: Hermann Böhlau Nachf., Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

1966 *Dharmakīrti's Pramāṇaviniśayaḥ. 1. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung.* Wien: Hermann Böhlau Nachf., Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 250).

WILLIAMS, Paul

1989 *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations.* New York/London: Routledge.