



HAL
open science

Le projet philosophique de Pierre Hadot : faire aimer de vieilles vérités

Véronique Le Ru

► **To cite this version:**

Véronique Le Ru. Le projet philosophique de Pierre Hadot : faire aimer de vieilles vérités. Véronique Le Ru. Pierre Hadot. Apprendre à lire et à vivre, Editions et presses universitaires de Reims, pp.71-88, 2015, 9782915271898. halshs-02056707

HAL Id: halshs-02056707

<https://shs.hal.science/halshs-02056707>

Submitted on 4 Mar 2019

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Le projet philosophique de Pierre Hadot : faire aimer de vieilles idées

Dans les *Exercices spirituels et philosophie antique*, Pierre Hadot cite les *Réflexions et maximes* de Vauvenargues pour dire ce que serait un bon livre : « Un livre bien neuf et original serait celui qui ferait aimer de vieilles vérités »¹. Et Pierre Hadot commente :

Je souhaite, en ce sens, avoir été « bien neuf et bien original », en essayant de faire aimer de vieilles vérités. De vieilles vérités... car il est des vérités dont les générations humaines ne parviendront pas à épuiser le sens ; non qu'elles soient difficiles à comprendre, elles sont au contraire extrêmement simples, elles ont même souvent l'apparence de la banalité ; mais, précisément, pour en comprendre le sens, il faut les vivre, il faut, sans cesse, en refaire l'expérience : chaque époque doit

¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1993, Albin Michel, 2002, p. 73.

reprendre cette tâche, apprendre à lire et à relire ces « vieilles vérités ».²

Je crois qu'on a dans cet extrait l'expression condensée du projet philosophique de Pierre Hadot : faire aimer de vieilles vérités extrêmement simples mais qui ont un pouvoir de transfiguration extraordinaire. Faire aimer. Oui, il est question d'amour chez Pierre Hadot comme il est question de désir et d'art de séduire (psychagogie). Pierre Hadot, psychagogue mais non démagogue, pratique l'art de séduire en vue de faire aimer, et non l'art de séduire en vue de dominer. Car Pierre Hadot veut avant tout partager à égalité avec le lecteur : partager quoi ? Ses exercices spirituels qui le font accéder à la sérénité, sinon à la sagesse ; son désir d'élargir sa conscience à la conscience cosmique ; son attention amoureuse à l'instant gros de l'éternité comme le point est gros du monde ; et surtout sa volonté d'apprendre. Apprendre, sans doute le mot qui a le plus de récurrences dans les *Exercices spirituels* : p. 22 I. Apprendre à vivre ; p. 38 II. Apprendre à dialoguer ; p. 48 III. Apprendre à mourir ; p. 60 IV ; Apprendre à lire. Voilà les titres des quatre parties programmatiques des *Exercices spirituels*. Mais Pierre Hadot veut non seulement apprendre mais aussi enseigner par la méthode la plus douce et la plus efficace qui soit : en faisant. Il ne cesse de nous dire à nous lecteurs : c'est en forgeant qu'on devient forgeron. J'apprends à vivre, oui, et c'est beau et bien, lâchez votre traité de navigation et venez dans ma barque voguer sur la mer pour vous ouvrir au sentiment océanique. J'apprends à dialoguer, oui, et c'est beau et bien, lâchez vos occupations solitaires et venez dans ma barque voguer en compagnie de Socrate pour frotter les cuivres et les pensées. J'apprends à mourir, oui, et c'est beau et bien, lâchez votre peur de vieillir et de mourir et

² *Ibid.*

venez dans ma barque voguer depuis Délos jusqu'à Athènes, la traversée nous fera aimer la mort comme nous aimons la vie. J'apprends à lire, oui, et c'est beau et bien, lâchez vos volumes subtils et originaux et venez dans ma barque voguer sur de vieilles vérités entre les pages.

Les exercices spirituels sont rythmés par ces quatre cycles d'apprentissage dans lesquels je voudrais à mon tour apprendre à tourner pour partager la fécondité et la sérénité d'une pensée généreuse. Je propose de suivre l'ordre indiqué par Pierre Hadot et de commencer par le premier cycle : apprendre à vivre. Mais avant d'embarquer, une petite remarque : Pierre Hadot s'explique sur le choix de qualifier ses exercices de spirituels, ils ne sont pas strictement intellectuels, ce ne sont pas des exercices théoriques ou purement spéculatifs puisqu'il s'agit d'apprendre à vivre en entier en chair et en os, ils ne sont pas non plus corporels même s'ils se pratiquent, à l'origine, dans un gymnase (unité de lieu, unité de temps, unité d'exercice, unité d'action). Il choisit de les appeler spirituels dans le sillage des méditations spirituelles des philosophes antiques et des moines. Et pourtant, ces exercices engagent bien l'être en entier. Alors ne serait-il pas préférable de les appeler exercices existentiels ? Mais ce serait sans doute trop tendre la main à l'existentialisme dont Pierre Hadot se démarque. Alors il préfère les appeler spirituels mais sans qu'il faille, il me semble, spiritualiser à outrance ces exercices car la pensée de Pierre Hadot n'est pas dualiste comme le montre fort clairement son interprétation de la dernière parole de Socrate juste avant de mourir, je reviendrai sur ce point quand j'aborderai la question d'apprendre à mourir.

Maintenant, ouvrons les *Exercices spirituels* : le premier chapitre ou plutôt le premier acte est d'apprendre à vivre. Chapitre ou plutôt acte : ce qui me frappe quand je lis Pierre Hadot, c'est à

quel point tout son discours est performatif. Il ne l'est pas au strict sens linguistique de John Austin analysé dans son ouvrage *Quand dire c'est faire*, sens contraignant qui suppose un certain style et un certain contexte d'énonciation : il faut être investi de l'autorité, de la crédibilité et de l'écharpe du Maire pour dire dans une salle de mairie à deux personnes : « Je vous marie » et que cette parole ait valeur institutionnelle d'acte de marier effectivement ces deux personnes. Mais il l'est dans un sens philosophique : quand Pierre Hadot décrit ce qu'est, pour lui, un exercice spirituel, il le fait et quand je lis ce qu'il en dit, il me donne envie de m'exercer à mon tour à le faire. En ce sens, il apprend en effet à vivre en expliquant pour lui ce que signifie apprendre à vivre. La *mimesis* court entre les lignes car Pierre Hadot est virtuose : il sait faire aimer ce qu'il aime. A l'instar de Socrate, il est, non pas un passeur de savoir, mais un passeur de désir et, plus précisément, un passeur de désir de genre de vie : le choix de vivre en philosophe. Comme Socrate, il est philosophe et non professeur de philosophie. Il est en chair et en os un être vivant en philosophe, et non un philosophe en majesté ou en chaire de philosophie magistrale. Car toute son écriture nous oblige à détourner les yeux d'une quelconque tutelle, toute son écriture nous oblige à ne pas céder à la tentation d'une philosophie édifiante ou magistrale qui nous dicterait comment vivre. Apprendre à vivre, à la manière de Socrate, dont il dessine après les *Exercices spirituels*, la magnifique figure que nous sommes invités à tendre au philosophe comme un miroir. Miroir qui reflète un philosophe dansant plutôt que savant, comme nous l'apprend le *Banquet* de Xénophon, miroir qui reflète un philosophe désirant plutôt que savant, comme nous l'apprend le *Banquet* de Platon.

Si Pierre Hadot se réfère plutôt, pour souligner le côté docte ignorant du philosophe, au Socrate du *Banquet* de Platon, le

Socrate du *Banquet* de Xénophon ne démentirait pas son portrait. On peut en effet proposer de mêler les deux versions du début du *Banquet* pour peindre la figure de Socrate. Dans le *Banquet* de Platon, on apprend que Socrate arrive en retard au banquet parce qu'il est resté dans le vestibule, selon son habitude, précise Aristodème : « c'est une habitude à lui : il lui arrive parfois de s'écarter n'importe où et de rester là ; il va venir tout à l'heure, je pense ; ne le dérangez pas, laissez-le tranquille »³. Et dans le *Banquet* de Xénophon, on apprend que Socrate s'exerce à danser et qu'il a été surpris par Charmide en train de s'exercer⁴. Alors pourquoi ne pas imaginer Socrate dansant jusqu'à finalement se tenir sur une jambe pour méditer et rêver dans le vestibule avant de rejoindre les convives du banquet. Le philosophe s'exerce à danser par pratique philosophique, dans le cadre d'un exercice spirituel tout en jambes cependant, où l'on n'est pas en face d'un objet mais où l'on est tout : action, mouvement en pensée, regard, pensée en mouvement. Socrate dansant est le contraire d'un philosophe objectivant, c'est un être agissant, faisant, s'exerçant, à l'écart des autres, au rythme du mouvement, comme un danseur s'entraîne devant un miroir. Que signifie cette danse, ou plutôt cet exercice, cet entraînement ? Il signifie précisément se mettre en jambes pour l'épreuve du banquet. Il signifie prendre le rythme qui sera aussi le rythme de la discussion à venir, il signifie se préparer à la maïeutique : danser, inviter l'autre à danser en rythme pour viser l'harmonie. Pour l'instant, dans le vestibule, Socrate danse seul, Socrate s'entraîne tout seul, comme on le fait aussi quand on apprend une chorégraphie et qu'on répète tout seul, à

³ Platon, *Le Banquet*, trad. E. Chambry, Paris, GF, 1992, 174d-175c, p. 34.

⁴ Xénophon, *Le Banquet*, trad. Pierre Chambry, Paris, GF, 1996, chap. II, §16 à 20.

l'écart du regard des autres, l'enchaînement de ses pas et de ses passes pour mieux les réussir tout à l'heure avec ses partenaires. Car il s'agit bien de pas et de passes : ne pas faire de faux pas, ne pas manquer un pas pour réussir la passe et la chorégraphie⁵.

Et c'est ici, dans cette considération de la passe et du passage que l'on peut faire le lien avec le Socrate de l'autre *Banquet* de Platon. En effet, le moment le plus périlleux de la danse platonicienne est quand vient le tour de Socrate de dire ce qu'est l'amour. Alors il choisit de se regarder dans le miroir où se reflète Diotime : oui, voici la passe, voici le passage où la barque peut s'engager sans crainte des récifs. Socrate prend la parole et Diotime parle dans sa bouche⁶. Toujours la structure de renvois, que décrit si bien Pierre Hadot quand il analyse la métaphore du silène qu'utilise Alcibiade pour parler de Socrate. Le silène c'est une chimère, moitié animal, moitié humain, mais c'est aussi un coffre pour entreposer les statuètes des dieux, non pas les dieux eux-mêmes mais leurs effigies. La structure de renvois se dédouble : Socrate est un silène qui abrite les statues des dieux, qui représentent et renvoient aux dieux, mais ne sont pas les dieux. Socrate, comme les silènes, fait signe vers les dieux mais ne donne pas directement accès aux dieux, il indique un passage. C'est un silène qui s'ouvre sur quelque chose qui est au-delà de lui :

⁵ Je parle de chorégraphie car la danse, chez les Grecs, est une pratique collective tout comme le banquet est une pratique collective de discussion, voir sur la danse l'ouvrage dirigé par M.-H. Delavaux-Roux, *Musiques, rythmes et danses*, Rennes, PUR, 2010.

⁶ Sur l'emboîtement complexe des voix et des lieux d'énonciation dans le discours de Diotime, voir Anne-Gabrièle Wersinger, « La voix d'une 'savante' : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 3 | 2012, mis en ligne le 23 mai 2012, consulté le 17/03/2014. URL : <http://mondesanciens.revues.org/816>.

toujours l'appel de sens et non le sens, toujours le questionnement et non la réponse. Diotime raconte l'histoire d'Eros que Pierre Hadot nous raconte à son tour dans le jeu de miroirs que sont les livres, et dans l'intertextualité et les dialogues philosophiques qu'ils permettent d'instaurer.

Diotime, dans *Le Banquet* (203a-204e) présente Eros comme un *daimon*, c'est-à-dire un intermédiaire entre les dieux et les hommes. Fils de Poros (dieu de la ressource) et de Penia (déesse de l'indigence), par sa nature même, il se tient entre la pauvreté et l'opulence, toujours à la recherche de ce qui est beau et bon. Diotime précise qu'il est amateur de science et qu'il passe sa vie à philosopher. Diotime transpose son statut d'intermédiaire du point de vue sensible (entre la pauvreté et l'opulence) au point de vue intelligible :

Ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse, de sorte qu'il n'est jamais ni dans l'indigence, ni dans l'opulence et qu'il tient de même le milieu entre la science et l'ignorance, et voici pourquoi. Aucun des dieux ne philosophe et ne désire devenir savant, car il l'est ; et, en général, si l'on est savant, on ne philosophe pas ; les ignorants non plus ne philosophent pas et ne désirent pas devenir savants ; car l'ignorance a précisément ceci de fâcheux que, n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu. Or, quand on ne croit pas manquer d'une chose, on ne la désire pas.⁷

Et Diotime poursuit son discours en expliquant que seul l'Amour qui est amour de belles choses est philosophe, il tient le milieu entre le savant et l'ignorant. Le philosophe est donc avant tout désirant, amoureux du savoir. Et l'amour de sagesse dont nous sommes épris, nous qui philosophons ne risque pas de s'éteindre car les connaissances que nous

⁷ Platon, *Le Banquet*, trad. E. Chambry, *op. cit.*, p. 64-65.

désirons et que, parfois, nous atteignons sont inconstantes en nous :

c'est que nos connaissances mêmes tantôt naissent, tantôt périssent en nous, et que nous ne sommes jamais identiques à nous-mêmes à cet égard ; et même chaque connaissance isolée est sujette à ce changement ; car nous n'avons recours à ce qu'on appelle réfléchir que parce que la connaissance nous échappe ; l'oubli est la fuite de la connaissance, et la réflexion, en suscitant un souvenir nouveau à la place de celui qui s'en va, maintient la connaissance, de façon qu'elle paraît être la même.⁸

De même que la vie individuelle est fondée sur un ordre de vie organique qui est, en réalité, la compensation de milliers de petites morts cellulaires au jour le jour, de même le rapport du philosophe à la connaissance est fondé sur un ordre de mémorisation à entretenir et à actualiser sans cesse, car il est la compensation de milliers de petits oublis de connaissances. A la manière du maître de danse qui s'entretient la jambe pour rester toujours aussi habile, souple et gracieux dans son art, le philosophe s'entretient la mémoire et la réflexion pour tenter d'entretenir les connaissances pourtant mortelles et périssables en lui. Il n'entretient pas les connaissances au sens où il les conserverait dans le même état car les connaissances s'en vont sans cesse dans l'oubli mais, par son effort de réflexion, il fait advenir en lui une jeune connaissance qui remplace et succède à celle qui s'en va, et qui lui ressemble :

C'est de cette manière que tout ce qui est mortel se conserve, non point en restant toujours exactement le même, comme ce qui est divin, mais en laissant toujours à la place de l'individu qui s'en va et vieillit un jeune qui lui ressemble. C'est par ce moyen, Socrate, ajouta-t-elle,

⁸ Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, 207c-208b, p. 69.

que ce qui est mortel, le corps et le reste, participe à l'immortalité.⁹

On comprend ainsi que le philosophe, quand il s'exerce et s'entretient, engage tout son être, toute son histoire individuelle et tous les efforts de réflexion qu'il a déjà fournis par le passé. Il mise tout sur la table et, à chaque fois, il doit tout miser car il n'est pas immortel et les connaissances qu'il a acquises lui échappent sans cesse. Voilà en quoi le philosophe, Socrate, ou Pierre Hadot nous apprend à vivre ; si celui qui philosophe veut amasser ou épargner des richesses en vue de l'opulence, il perd tout, c'est-à-dire qu'il perd ce qu'il y a de plus précieux et ce qu'il y a eu de plus précieux pour lui tout au long de sa vie : son état amoureux, son amour de la sagesse, son désir de vivre en philosophe. Cela signifie que le philosophe ne peut être ni prudent ni économe de ses efforts. Sinon, que se passe-t-il ? Il ne se tient plus entre le savant et l'ignorant. En croyant devenir savant, il tombe dans l'ignorance sans le savoir, c'est-à-dire dans le pire degré de l'ignorance, comme nous l'apprennent les dialogues socratiques qui nous conduisent au deuxième chapitre des *Exercices spirituels* : apprendre à dialoguer.

Si l'on réfléchit à la manière dont Socrate nous a habitués à penser le rapport de la philosophie à l'ignorance, on conçoit la démarche philosophique comme celle qui dénonce le pire degré de l'ignorance, autrement dit le fait d'ignorer qu'on ignore. Socrate se donne pour tâche précisément de mettre celui qui ignore qu'il ignore, celui qui croit savoir, dans l'embarras, afin de lui faire prendre conscience de son ignorance et susciter en lui le désir de savoir. Le rapport que Socrate instaure avec son interlocuteur dans le dialogue est

⁹ *Ibid.*

triple : le premier rapport est une prise de conscience d'un état qui ne se donne pas pour tel au départ, rapport de démystification, le philosophe cherche à démasquer l'ignorance qui se cache derrière un pseudo savoir. Le deuxième rapport est un rapport d'égalité : celui qui croit savoir, en prenant conscience de son ignorance, se reconnaît l'égal de celui qui cherche et enquête, d'où découle le troisième rapport, qui est un rapport de construction, de cheminement commun du philosophe qui sait qu'il ne sait pas et de l'ignorant devenu un docte ignorant. Ces trois rapports se succèdent et aucun n'est maintenu par la philosophie. Peut-être cependant une chose est-elle maintenue par la philosophie, c'est ce rythme à trois temps où se succèdent ces trois rapports. En effet, cette triple cadence structure presque tous les dialogues socratiques. Cela voudrait dire que Socrate représente un certain style de pensée, une certaine figure du philosophe et que ce style et cette figure sont universalisables pour apprendre à dialoguer. En effet, une fois engagés dans la maïeutique, Socrate et son interlocuteur sont à pied d'égalité et le désir de chercher à savoir leur est commun : ils s'entretiennent au sens où ils se tiennent ensemble dans la recherche de la vérité et au sens où ils conversent ensemble sur telle ou telle question. Mais peut-être ici faut-il rappeler ce qu'est la maïeutique et en quel sens encore Diotime a raison de comparer le philosophe à Eros. Ce rappel, je le fais sous l'égide de Pierre Hadot, qui lui aussi insiste sur l'importance de la maïeutique pour apprendre à dialoguer.

Le terme maïeutique vient du grec *maientikè* : art de faire accoucher. Socrate, fils de Phénarète (nom qui signifie faire apparaître la vertu), sage-femme de son métier, rappelle dans le *Théétète* (149a-150e, p. 69-71) que comme sa mère a fait accoucher les femmes, il fait accoucher ses interlocuteurs des pensées dont leur âme est grosse, sans le savoir ou en être

conscients. Phénarète est celle qui trouve le passage ou l'issue pour faire naître. Or Eros, rappelle Diotime, est fils de Poros qui signifie en grec le passage ou l'issue, il y a donc bien une double filiation dans la maïeutique entre la mère et le fils, entre Phénarète et Socrate dans l'art d'accoucher ou de trouver le passage, l'issue, comme entre Poros et sa mère puisque Poros, dieu de la ressource, est fils de Métis, déesse de la ruse et de l'intelligence que Zeus avale pour ne jamais être pris au dépourvu. Eros, en ce sens, parce qu'il est désir et petit-fils de Métis, est ingénieux. Le désir de dialogue rend ingénieux, Eros ou le philosophe sait tendre ses filets pour attraper son interlocuteur dans les mailles de l'ignorance, il est fertile en stratagèmes et en invention pour que l'évidence de savoir se retourne comme un gant en ignorance, ce qui n'est pas sans provoquer, chez l'interlocuteur pris au piège, stupeur et tremblement de conscience.

En effet, la stupeur que provoque Socrate tient essentiellement au fait que ses interlocuteurs sont affrontés à leurs propres contradictions ; ces contradictions qui naissent de ce regard tourné soudainement vers soi-même engendrent des troubles de l'âme dont elle a besoin de se délivrer. Ceci est parfaitement illustré dans le mythe de la caverne (*République*, livre VII, 515a-518c, p. 273-277). Le mythe de la caverne explique que philosopher c'est tourner les yeux de l'âme vers elle-même. Nous sommes tous des prisonniers qui croyons dur comme fer aux représentations et aux images que nous avons devant les yeux : c'est cela le réel. Pourtant cette croyance est une ignorance qui s'ignore : je crois savoir parce que j'ignore que j'ignore. Mais sortir de l'ignorance, c'est sortir d'un conditionnement ou d'une oppression, c'est un arrachement et c'est douloureux : la lumière blesse les yeux comme la libération blesse le prisonnier habitué à ses chaînes et rassuré par elles. Mais c'est au prix de cette douleur qu'on

fait le premier pas dans le savoir car maintenant je sais que je ne sais pas ce qu'est le réel, je sais que je l'ignore et, par cette prise de conscience, j'ai le désir de savoir et de découvrir le vrai monde. Mais cette douleur liée à l'arrachement au monde qui rassurait provoque aussi parfois des crises dans le dialogue. Heureusement, Socrate est un fin danseur et un fin dialogueur, quand il sent que le dialogue est prêt à se rompre comme avec Ménon qui le traite de torpille, il prend sur lui la crise, le trouble, l'apparent échec du dialogue, pour redonner confiance à son interlocuteur dans la recherche du vrai, dans le logos. L'ironie de Socrate s'accompagne d'empathie pour poursuivre avec son interlocuteur la voie de la discussion même si ce chemin conduit à reconnaître les limites du langage. Apprendre à dialoguer, en ce sens, c'est aussi apprendre les limites du langage, l'impossibilité pour le langage de vivre réellement l'expérience morale et existentielle. Apprendre à dialoguer c'est reconnaître que dire n'est pas vivre. Ainsi, dans *Les Mémorables* (IV, 4, 10) de Xénophon, Socrate invite son interlocuteur à prendre conscience qu'on ne comprend pas la justice si on ne la vit pas. Apprendre à dialoguer sur la vertu conduit à s'exercer à vivre vertueusement. S'exercer à vivre signifie s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universel. Apprendre à dialoguer, c'est donc apprendre à vivre selon une conscience cosmique comme c'est apprendre à mourir selon une conscience cosmique. Et j'en arrive au troisième cycle d'apprentissage : apprendre à mourir.

De nouveau, pour apprendre à mourir, à mourir en entier, corps et âme mêlés, la figure de Socrate est exemplaire. Du reste, l'importance que Socrate attache à la médecine dans les dialogues montre bien que, pour lui, prendre soin du corps est le modèle à suivre et à ne pas abandonner pour prendre soin

de l'âme. Pierre Hadot cite un passage de l'*Apologie de Socrate* (trad. Croiset) qui illustre bien qu'il faut aussi s'occuper du corps et de la fortune même si les soins qu'on donne au corps et aux biens ne doivent pas être aussi intenses que ceux qu'on donne à l'âme :

Ma seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme pour la rendre aussi bonne que possible.¹⁰

Socrate a vécu dans sa chair jusqu'au dernier de ses jours la condition humaine. Il a retenu la leçon de Prométhée, c'est uniquement par la connaissance et la philosophie que la vie d'un être humain fait sens car la condition humaine est sans condition sinon celle de vivre et de mourir selon le genre de vie qu'on s'est choisi jusqu'au bout. En 399, Socrate est condamné par le tribunal d'Athènes à boire la ciguë et sa dernière volonté, telle qu'elle est rapportée dans le *Phédon*, est de demander à un de ses disciples, Criton, d'acquitter à Esculape/Asclépios sa dette :

« Criton, dit-il, à Asclepios, nous sommes redevables d'un coq ! Vous autres acquittez ma dette ! n'y manquez pas !

Mais oui ! dit Criton, ce sera fait ! Vois cependant si tu n'as rien d'autre à dire ». A la question de Criton, il ne répondit plus rien ; mais, après un court intervalle, il eut un mouvement convulsif, [...] son regard était immobile ; ce que voyant, Criton lui ferma la bouche et les yeux.

Voilà Echécrate, quelle fut la fin de notre ami, de l'homme dont volontiers nous dirions nous autres que, entre ceux de ce temps que nous avons pu éprouver, il a été le meilleur, et, en outre, le plus sage et le plus juste ».

¹⁰ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., note 4, p. 40.

Dans la tradition grecque, on sacrifiait un coq à Esculape (ou Asclépios) pour qu'il guérisse les maladies. Nietzsche, dans *Le Gai savoir*, conclut de la dernière phrase de Socrate (rapporté dans le *Phédon*) que celui-ci voulait, en mourant, « guérir de la vie » et donc considérait la vie comme une maladie. Pierre Hadot, dans *La philosophie comme manière de vivre* (Paris, Albin Michel, 2001, p. 195) ne fait pas la même analyse :

Je pense que Nietzsche fait un contresens. Le sens de la parole de Socrate, ce n'est pas que la vie en soi est une maladie, mais que la vie du corps est une maladie et seule la vie de l'âme est la vraie vie. Platon a voulu mettre dans la bouche de Socrate une doctrine platonicienne, mais je ne crois pas que Socrate lui-même ait pu prononcer réellement cette parole, du moins en lui donnant ce sens. [...] Le problème posé par ce « nous devons un coq à Esculape » est d'ailleurs célèbre et difficile, et on en a proposé plusieurs solutions.

Et il ajoute dans la note de la fin de cette citation :

¹ Une de ces interprétations m'a été aimablement signalée par Michel Auphan : celle qui a été donnée par G. Dumézil, dans son livre intitulé : *Le Moine noir en gris dedans Varennes*, Paris, Gallimard, 1984 ; il s'agirait de la guérison de Criton : il aurait été guéri de l'erreur qu'il commettait en soutenant les partisans de l'évasion de Socrate.

Cette interprétation de Dumézil mentionnée par Pierre Hadot est intéressante à plusieurs points de vue. D'une part, elle rappelle que Socrate a résisté aux injonctions de ses disciples de s'évader de la prison. Cela est raconté de manière détaillée dans la trilogie de Platon sur la mort de Socrate (*l'Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon*). En ce sens, Socrate a jusqu'au dernier souffle cherché à ouvrir les yeux de ses disciples. Il a fait voir à Criton qu'en l'incitant à se sauver, il ignorait qu'il ignorait la manière juste de se comporter face au jugement

inique du tribunal. Socrate lui a fait prendre conscience de son ignorance car la vie d'exil ou de cavale qui aurait résulté de ce choix n'est pas une vie de sagesse ni de justice. Socrate, s'il s'était laissé tenter par l'évasion, aurait trahi son chemin et son genre de vie où la sagesse et la justice priment sur la survie : mieux vaut mourir que de vivre dans l'injustice et l'erreur. C'est toute la leçon du *Gorgias* où Socrate soutient qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre et que la vie la plus misérable qui soit, c'est celle du coupable impuni. Quand, à la fin du *Phédon*, Socrate demande à Criton d'acquitter leur dette (« Criton, nous sommes redevables d'un coq à Esculape »), il le fait parce que c'est au sein du dialogue que la vérité s'est faite jour : Socrate pour être en conformité avec son genre de vie doit prouver jusqu'à la mort qu'il est sage jusqu'au bout des ongles et des doigts qui prennent la coupe de la ciguë. Il doit prouver que philosopher c'est vivre en chair et en os le genre de vie qu'on a choisi : il n'y a pas de clause restrictive ni d'échappatoire et, du coup, son choix de boire la coupe jusqu'à la lie est serein parce qu'il est sage et juste. En demandant à Criton d'acquitter leur dette, il lui rappelle que la prise de conscience de ce qui est bien pour l'âme est toujours la voie et le chemin que le philosophe choisit de suivre et qu'il désire suivre.

En ce sens, à l'instar de Pierre Hadot, je ne pense pas que l'interprétation nietzschéenne ni l'interprétation dualiste de ce passage soit la bonne. Socrate a vécu en entier, il s'est donné corps et âme à la philosophie et c'est pourquoi il n'a pas peur de mourir. L'erreur pour lui serait justement de vouloir à tout prix sauver sa vie, au prix fort qui consisterait à se dérober à la justice de la Cité d'Athènes. Il demande à Criton de remercier Esculape, le dieu de la vie et de la santé, car la santé est ici de savoir mourir, la santé est celle du philosophe qui veut continuer à vivre en philosophe jusqu'au dernier de ses jours,

jusqu'à accepter de mourir. Ce que nous dit Socrate, dans ses derniers mots, est qu'il est en parfaite santé philosophique car c'est encore vivre que de mourir ainsi. Preuve en est, nous parlons toujours vingt-cinq siècles plus tard de la mort de Socrate. Et, à juste titre, car cette mort est une véritable leçon de vie et de santé.

Le texte intitulé *Exercices spirituels* se termine sur l'idée que « nous passons notre vie à 'lire' mais que nous ne savons plus lire, c'est-à-dire nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler. C'est un exercice spirituel, un des plus difficiles »¹¹. On comprend alors pourquoi apprendre à lire est le dernier cycle d'apprentissage, le dernier exercice proposé par Pierre Hadot : il finit par ce qui est beau mais difficile autant que rare, pour reprendre la dernière phrase de l'*Éthique* de Spinoza¹². L'art de lire, tel qu'il le présente, est en effet un travail de soi sur soi, un exercice qui opère une transformation de soi, un dépassement des limites de l'individualité par une ouverture à la conscience cosmique. Apprendre à lire selon le prisme de l'universel, c'est élever sa pensée jusqu'à la perspective du tout, c'est apprendre à mourir à son individualité pour s'ouvrir à une nouvelle manière de vivre. L'art de lire est en effet un art de vivre dans une formation et transformation de soi-même, à travers le dialogue avec l'auteur. Apprendre à lire signifie mettre en œuvre les trois autres cycles d'apprentissage : apprendre à vivre, apprendre à dialoguer, apprendre à mourir, pour accéder à une manière de vivre qui est aussi une manière de voir le monde et d'être en

¹¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 73-74.

¹² Spinoza dit exactement : « Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare », *Éthique* in *Œuvres*, III, trad. Charles Appuhn, Paris GF, 1965, p. 341.

lui. L'attention au moment présent de la lecture délivre des soucis ordinaires et particuliers du quotidien, elle facilite la vigilance et la concentration sur le minuscule moment présent de la lecture qui ouvre la conscience à celle du tout.

Au terme de la présentation de ces quatre cycles d'apprentissage, qui sont autant d'exercices spirituels, il est temps de revenir au point de départ de l'investigation : faire aimer de vieilles vérités. Oui, Pierre Hadot a raison de se définir lui-même comme un livre et même comme un livre bien neuf et original puisqu'il apprend à son lecteur à lire, je redonne ici la citation d'où je suis partie :

Je souhaite, en ce sens, avoir été 'bien neuf et bien original', en essayant de faire aimer de vieilles vérités. De vieilles vérités... car il est des vérités dont les générations humaines ne parviendront pas à épuiser le sens ; non qu'elles soient difficiles à comprendre, elles sont au contraire extrêmement simples, elles ont même souvent l'apparence de la banalité ; mais, précisément, pour en comprendre le sens, il faut les vivre, il faut, sans cesse, en refaire l'expérience : chaque époque doit reprendre cette tâche, apprendre à lire et à relire ces « vieilles vérités ».¹³

« Apprendre à lire et à relire ces vieilles vérités » : cent fois remettre l'ouvrage sur le métier, c'est cela le genre de vie que se choisit le philosophe que je pourrais représenter dans le geste de saisir une poignée de sable, de laisser doucement filer le sable de sa main jusqu'à ne plus rien avoir dans la main si ce n'est le désir, précieux s'il en est, de reprendre une poignée de sable. Mais le dernier mot, je le laisse à Pierre Hadot qui, dans son art de lire, laisse la parole à Goethe : « Les gens, disait Goethe, ne savent pas ce que cela coûte de temps et d'effort

¹³ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 73.

pour apprendre à lire. Il m'a fallu quatre-vingts ans pour cela et je ne suis même pas capable de dire si j'ai réussi »¹⁴.

Véronique Le Ru
Professeure des Universités en philosophie
Université de Reims Champagne-Ardenne

CIRLEP

¹⁴ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 74, qui cite les *Entretiens avec Eckermann*, 25 janvier 1830, de Goethe.