Document generated on 04/15/2025 1:06 p.m.

Philosophiques

Martin Arriola, L'*éthique comme manière de vivre. Wittgenstein et Hadot*, Paris : Vrin, coll. « La vie morale », 2022, 238 pages

Nicolas Comtois

Volume 50, Number 2, Fall 2023

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1111086ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1111086ar

See table of contents

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)
1492-1391 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Comtois, N. (2023). Review of [Martin Arriola, L'*éthique comme manière de vivre. Wittgenstein et Hadot*, Paris : Vrin, coll. « La vie morale », 2022, 238 pages]. *Philosophiques*, *50*(2), 412–417. https://doi.org/10.7202/1111086ar

© Nicolas Comtois, 2024

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

manifestement avec notre époque, ne serait-ce que par la question du rapport entre théorie et pratique, d'une part, et entre critique sociale et action politique, d'autre part. Cette question était au cœur de la pensée Jeune hégélienne (et, comme aporie, contribua peut-être aussi à son éclatement) et demeure une problématique centrale de la critique sociale contemporaine : comment traduire la critique des pathologies sociales contemporaines (qu'il s'agisse d'enjeux liés à l'environnement, au capitalisme, au racisme, au sexisme ou au néo-colonialisme, etc.) par une transformation effective de la société ?

En cela, l'ouvrage de Dufour contribue grandement à renouveler l'intérêt pour les Jeunes hégéliens, et il est à se demander s'il ne serait pas plus juste de renverser la formule d'Habermas et de dire que ce sont aujourd'hui les Jeunes hégéliens qui *sont* (re)devenus nos contemporains, plutôt que nous soyons restés les leurs. À notre anachronisme qu'Habermas soulignait, comme Marx avait pu le faire avant lui pour les Allemands de son époque[6], il est peut-être temps d'opposer, à l'inverse, le caractère avant-gardiste des Jeunes hégéliens. Nous aimons à penser que l'ouvrage d'Éric Dufour est une contribution significative en ce sens.

EMMANUEL CHAPUT
Johns Hopkins University

Martin Arriola, L'*éthique comme manière de vivre. Wittgenstein et Hadot*, Paris : Vrin, coll. « La vie morale », 2022, 238 pages

L'ouvrage de Martin Arriola est issu d'une thèse soutenue en 2013 à l'Université de Montréal et à l'École des hautes études en sciences sociales, sous le titre *La fonction éthico-thérapeutique du discours philosophique. La contribution de Ludwig Wittgenstein à la lumière du modèle de la vie philosophique de Pierre Hadot*. Il se situe notamment dans le sillage des travaux de Stanley Cavell, Cora Diamond et, en langue française, de Sandra Laugier (directrice de la collection « La vie morale ») concernant la dimension « thérapeutique » de l'œuvre de Ludwig Wittgenstein. L'originalité du livre est d'examiner le *Tractatus logico-philosophicus* et les *Recherches philosophiques* (ainsi que les textes entourant ces deux « moments » de l'œuvre) au prisme de la philosophie comme manière de vivre, telle qu'on peut la trouver dans les textes de l'Antiquité et que l'a mise en lumière Pierre Hadot, lui-même un représentant d'une lecture pratique de la pensée de Wittgenstein (comme l'a révélé le recueil *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, 2004). Cet examen a non seulement pour but d'éclairer d'un jour nouveau l'œuvre de Wittgenstein, mais également, comme l'indique le sous-titre de

6. Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien* (Paris : Éditions sociales, 1975), p. 198-199.

la thèse de 2013, de déterminer quelle « contribution » peut apporter ce dernier au moment d'appréhender la « fonction éthique » du discours philosophique.

L'auteur élabore dès l'introduction de *L'éthique comme manière de vivre* (p. 17) un « modèle conceptuel » tiré de la pensée de Hadot et qui doit lui permettre de mieux aborder l'œuvre de Wittgenstein. Cinq éléments lui paraissent essentiels dans la philosophie comme manière de vivre : 1) l'idée que le discours philosophique est subordonné au mode de vie éthique ; 2) la notion de conversion philosophique envisagée comme transformation individuelle ; 3) la visée éthique de la conversion que représente l'idéal de sagesse ; 4) la pratique de l'*askêsis* envisagée comme méthode de conversion ; 5) le modèle analogique qui serait caractéristique de la thérapeutique philosophique. Seuls les trois premiers éléments seront mobilisés dans l'analyse (p. 18), les deux derniers étant relégués à un travail ultérieur (alors qu'ils étaient mis à profit au quatrième chapitre de la thèse de 2013).

Le premier chapitre du livre doit permettre de décrire et d'étayer ce modèle conceptuel. L'auteur désigne le stoïcisme comme étant paradigmatique du mode de vie éthique auquel se rapporte le discours philosophique (p. 23-26), jugeant — cette fois-ci contre Hadot — que la philosophie comme manière de vivre est caractéristique avant tout des périodes hellénistique et romaine, et qu'on ne peut véritablement la retrouver chez les représentants de la philosophie classique. Il accorde ensuite une importance prépondérante, en ce qui concerne la notion de conversion, à l'article de Hadot « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie » (p. 38-44), où est formulée l'idée que la conversion constitue d'abord un bouleversement *(metanoia)* et ensuite un retour vers soi *(epistrophè)*. En ce qui concerne la visée éthique de la conversion, l'auteur insiste sur l'idéal de tranquillité de l'âme *(ataraxia)* qui caractérise la philosophie de l'Antiquité, selon Hadot (p. 44-45). Il dépeint aussi, sommairement, les mouvements de concentration du moi (détachement des passions) et de dilatation du moi (appartenance au tout cosmique) qui se trouvent au cœur de l'exercice spirituel du point de vue de ce dernier.

Le deuxième chapitre de l'ouvrage est consacré à l'étude des rapports entre discours et mode de vie dans la philosophie de Wittgenstein. L'auteur insiste sur un mouvement de va-et-vient qui se ferait jour entre ces deux pôles de la philosophie envisagée comme manière de vivre. Le discours, insiste-t-il, « jaillit » du mode de vie et ensuite il « rejaillit » sur lui pour transformer le sujet. L'auteur se dresse ici en faux contre l'idée, caractéristique de Hadot, selon laquelle le discours et le mode de vie seraient « incommensurables », celui-là ne pouvant rendre compte de l'expérience la plus essentielle qui caractérise celui-ci. Il s'agit là, au vu de l'auteur, d'une compréhension « ineffabiliste » de la vie philosophique qui ne correspond véritablement ni à l'expérience antique ni à celle de Wittgenstein (p. 117-122).

Le point le plus crucial de l'analyse concerne la manière dont le discours jaillit du mode de vie — ce qui renvoie finalement à la question de son origine : d'où provient le discours philosophique ou de quel fond émerge-t-il ? L'auteur fait alors un pas de côté pour s'intéresser aux travaux d'André-Jean Voelke au sujet de *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris, PUF, 1973). Il s'arrête avant tout aux concepts d'*epibolê* et de *prohairesis*, compris comme « tendance avant la tendance » et « choix avant le choix » (p. 50-53). Ces notions mériteraient d'être mises en parallèle avec l'idée de « mienneté du monde » qui se dégage du *Tractatus* et plus encore des *Carnets 1914-1916*, laquelle révèle « la possibilité pour le sujet voulant de conférer, par son attitude, une valeur éthique aux faits indifférents du monde » (p. 68). Elles pourraient également éclairer l'idée d'un « vouloir-voir » qui est caractéristique des *Recherches* (p. 76-84) et la manière dont celui-ci est nécessairement aux prises avec un « contre-vouloir » s'exprimant notamment à travers des images (qui font pour une part l'objet de la thérapeutique de Wittgenstein). Le discours philosophique, autrement dit, émanerait d'un « certain vouloir » et l'auteur insiste pour dire qu'il manifeste des « valeurs personnelles » (p. 60).

L'idée que le discours philosophique, chez Wittgenstein, peut « rejaillir sur le mode de vie » fait peu de doute pour les lecteurs habitués aux analyses de Hadot. L'auteur renvoie ici au travail de « clarification conceptuelle » qui est caractéristique à la fois du premier et du second Wittgenstein, en insistant sur le fait que celui-ci doit permettre de surmonter le problème que constituerait l'impossibilité pour une éthique théorique de se traduire dans une éthique vécue (p. 102). C'est alors qu'intervient l'idée d'une « fonction éthopoétique » du discours philosophique. L'œuvre de Wittgenstein montrerait comment les « arrangements conceptuels » propres à ce type de discours sont susceptibles d'avoir une influence sur le comportement et donc de changer le mode de vie (p. 108). L'auteur assure que « ce n'est pas la *forme* d'un discours qui détermine s'il est en accord avec l'éthique vécue, mais sa *fonction*, c'est-à-dire l'usage que nous en faisons dans un contexte particulier » (p. 110, l'auteur souligne). Il signale aussi (p. 106-109), suivant Emmanuel Halais[1], que ces arrangements de concepts peuvent être envisagés, chez Wittgenstein, comme des « maximes morales ». Cette *forme* littéraire (car c'en est une) ne pourrait-elle pas à tout le moins être indicative de la *fonction* éthopoétique du discours ? Quelle que soit sa critique vis-à-vis l'interprétation de Hadot, par ailleurs, l'auteur le rejoint au moins en partie lorsqu'il décrit l'éthique de Wittgenstein comme une « éthique de la finitude ». Il précise en effet que les valeurs personnelles qui seraient à la source du discours philosophique doivent finalement s'accorder avec un principe : « [v]oir la vie comme je veux pour vivre comme je veux doit […] coïncider

1. Emmanuel Halais, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence. La forme et l'expression*. Paris : PUF, 2007.

avec la volonté de voir la vie telle qu'elle est » (p. 127) ; voir aussi la maxime formulée p. 213. Ce principe, « très stoïcien » *(ibid.)*, peut être vu comme étant le fruit d'une méditation renouvelée de la maxime delphique : « Connais-toi toi-même ».

Les questions de la conversion philosophique et de sa visée éthique dans l'œuvre de Wittgenstein occupent le troisième et dernier chapitre de *L'éthique comme manière de vivre*. L'auteur retrouve le motif de la conversion philosophique, tout d'abord, à la fois dans la philosophie du *Tractatus* et dans celle des *Recherches*, avec cette particularité que le rapport entre la dimension métaphysique du sujet et sa dimension empirique s'inverse de l'un à l'autre. On peut décrire la transformation qui se produit au terme de l'effort déployé chez le premier Wittgenstein, soutient-il, comme une conversion de soi par soi qui équivaut en fin de compte au « choix de soi comme sujet éthique » (p. 149). L'auteur du *Tractatus*, qui, après avoir assuré que seules se laissent dire « les propositions des sciences de la nature » (6.53), invite son lecteur à « surmonter » son propre discours pour « voir correctement le monde » (6.54)[2], chercherait (p. 149) à défaire le sujet de son attachement mondain ou empirique *(metanoia)* pour mieux lui permettre de se considérer ensuite comme sujet éthique ou métaphysique *(epistrophê)*. Inversement, le second Wittgenstein, en faisant passer son lecteur du contre-vouloir au vouloir-voir éthique, l'inviterait à se défaire d'un « besoin inauthentique » de pureté métaphysique et logique pour se tourner vers le « besoin authentique » d'une vie morale enracinée dans le langage ordinaire (p. 163). L'auteur comprend dès lors la notion de « forme de vie » qui est caractéristique des *Recherches* comme étant le marqueur des limites de la vie humaine auxquelles renvoie l'idée d'une éthique de la finitude : « renoncer au contre-vouloir métaphysique, c'est accepter qu'on ne peut franchir les limites de notre forme de vie » (p. 166).

L'auteur aborde ensuite la question de la visée éthique de la conversion chez Wittgenstein, principalement à partir du problème que représente le caractère asymptotique de la conversion. Si l'idéal de la tranquillité de l'âme, en effet, dépasse les possibilités de la vie humaine (comme le signale le fait qu'il est compris dans l'Antiquité comme assimilation au divin), alors la conversion doit avoir un caractère « cyclique » et elle ne saurait se faire de manière « linéaire » (une fois pour toutes). L'auteur doit reconnaître que le chemin tracé dans le *Tractatus*, dans la mesure précisément où il s'agit de « jeter l'échelle après y être monté » (6.54) et de reconnaître que « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (7), correspond plutôt à une conversion linéaire qui s'éloigne du modèle antique (p. 189-193). Il fait néanmoins valoir — ici aussi contre Hadot, qui suggère que la pensée du second Wittgenstein, comme celle du premier, vise à l'« anéantissement

2. Les citations du *Tractatus* sont tirées de : Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger. Paris : Gallimard, 2001.

philosophique de la philosophie[3] » — que le processus à l'œuvre dans les *Recherches*, dans la mesure notamment où il vise un idéal de clarté qui est lui-même réputé inaccessible, se présente quant à lui comme une conversion cyclique conforme à la tradition de l'Antiquité (p. 190-192). L'une des propositions les plus audacieuses de l'ouvrage apparaît un peu plus loin lorsque l'auteur compare la réflexion du second Wittgenstein sur la forme de vie avec l'idée stoïcienne d'« accord avec la nature ». Si l'auteur des *Recherches*, soutient-il, ne met pas en avant une identification avec la nature au sens du tout cosmique (comme c'est le cas dans le stoïcisme dans la mesure où la raison selon laquelle se gouverne le sage correspond au principe selon lequel est gouvernée la nature), il cherche néanmoins une identification avec la nature du sujet langagier et donc avec le tout humain en particulier (p. 203-208). Ces considérations rejoignent l'idée d'une éthique de la finitude, centrée sur la forme de vie humaine dans son enracinement social et biologique (p. 206). L'auteur en tire par ailleurs une inférence qui pointe vers une relecture contemporaine de la philosophie comme manière de vivre : « le dépassement de soi vers une perspective universelle ne doit pas nécessairement avoir un sens métaphysique […] Je peux me dépasser en tant qu'individu tout en demeurant dans les limites de la forme de vie humaine » (p. 213). La proposition peut être jugée stimulante dans la mesure où elle prend acte de la césure qui est réputée s'être produite entre les mondes ancien et moderne. On peut toutefois se demander s'il n'y aurait pas lieu de parler, en ce qui concerne le stoïcisme, d'un dépassement de soi *cosmologique* plutôt que *métaphysique*, une perspective que Hadot notamment jugeait capable de jeter un pont entre la philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui.

Il faut saluer la publication d'un ouvrage qui permet d'approfondir encore, en adoptant une grille de lecture inspirée des travaux de Hadot, la dimension pratique de l'œuvre de Wittgenstein. L'idée d'une « éthique de la finitude », reposant sur un exercice de clarification conceptuelle qui donne lieu à une prise de conscience des limites du langage humain et donc aussi du monde humain, pourrait se présenter comme une voie que peut emprunter la philosophie comme manière de vivre. Il faut cependant souligner les limites que présente *L'éthique comme manière de vivr*e lorsqu'il s'agit d'éclairer la « fonction éthique » du discours philosophique. Comme nous l'avons signalé plus haut, l'idée de *fonction* semble s'opposer, dans la terminologie de l'auteur, à celle de *forme*. Comme il le redit en conclusion de son livre, « ce n'est pas le type d'arrangement conceptuel qui détermine s'il est en accord avec l'éthique vécue, mais l'usage que nous en faisons dans un contexte particulier » (p. 221). Cette affirmation, si elle doit être prise au sérieux, équivaut à dire que la forme de discours qu'emploie Wittgenstein dans le *Tractatus* et dans les *Recherches* est indifférente au regard de leur portée éthique. Or Hadot a précisément dirigé l'attention sur le genre litté-

3. Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris : Vrin, 2004, p. 84.

raire de ces deux ouvrages dans les textes qu'il a publiés sur Wittgenstein autour de 1960. La forme rigoureusement logique des propositions du *Tractatus* est à ses yeux ce qui conduit au dépassement de la fonction indicative du langage qui marque ses tout derniers énoncés[4]. La conversion au langage ordinaire qui constitue la visée des *Recherches* ne peut ensuite se déployer selon lui que par une subversion de l'emploi systématique du langage qui marque en général la philosophie moderne, laquelle donne lieu aux « esquisses » descriptives qui sont caractéristiques de l'ouvrage[5]. L'auteur discute ponctuellement, comme nous en avons rendu compte, l'interprétation que Hadot a faite de l'œuvre de Wittgenstein. Il écarte cependant (p. 17) l'option d'une discussion étoffée des thèses de *Wittgenstein et les limites du langage*, alors que cette discussion aurait été susceptible d'éclairer, comme on peut le voir, l'idée de « fonction éthique » qu'il met en avant par ailleurs. On peut espérer qu'une contribution future, centrée sur la question de la méthode, viendra éclairer cet enjeu.

NICOLAS COMTOIS
Université de Montréal

Ghyslain Bolduc, *Préformation et épigenèse en développement. Naissance de l'embryologie expérimentale*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal/Vrin, 2021, 392 pages

Cet ouvrage, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2017, traite de l'histoire des débuts de l'embryologie expérimentale dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Cette histoire eut pour acteur principal Wilhelm Roux, dont les *Entwicklungsmechanik der Organismen*, parus en 1890, constituent un moment décisif dans la fondation de cette discipline. Le volume est composé de trois parties, de longueur inégale, pivotant autour de la figure axiale de Roux. La première est consacrée aux morphologistes germanophones de la génération précédente qui exercèrent une influence déterminante sur le jeune Roux et contribuèrent de façon décisive à sa formation épistémologique, aussi bien que théorique et philosophique : Rudolph Virchow, Anton Dohrn, Karl Ernst von Baer et surtout Ernst Haeckel, auquel l'auteur consacre un long exposé. La seconde se focalise d'abord sur les figures de Wilhelm His et de Haeckel encore, revisitant la célèbre querelle qui les vit s'opposer autour de la « question des embryons » et qui souligna les différences d'approches irréductibles entre l'*Entwickelungsgeschichte* haeckelienne et l'*Entwicklungsmechanik* en voie de constitution. Cette querelle renvoie à la controverse qui opposa, dans les années 1870 et au-delà,

4. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 46.
5. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 68.