

ANNÉE ACADÉMIQUE 2019-2020



U. F. R. SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

SYLLABUS DE COURS MASTER 1 RECHERCHE PARCOURS E

MASTER 1 : MASTER 1 RECHERCHE PARCOURS E

UE : HISTOIRE DES TECHNIQUES

ECCUE : LES TECHNIQUES RELIGIEUSES

Intitulé du cours : LES TECHNIQUES RELIGIEUSES

Nombre de crédits : 06

Volume horaire : 30 Heures

Localisation de la salle : Cours en ligne via teams/zoom

Nom de l'Enseignant-chercheur : KOUADIO KOFFI DECAIRD

Grade : Maître de Conférences

Contacts : decairdk@yahoo.fr/ 07721830

PLAN DU COURS :

Objectifs général du cours :

L'étudiant est amené à connaître les techniques qui s'exercent dans la pratique religieuse et voir la similitude des exercices spirituels avec la méditation et l'ascèse philosophique.

INTRODUCTION

CHAPITRE 1. HISTOIRE SEMANTIQUE DU TERME RELIGION

1. L'idée de religion dans l'Antiquité
2. L'idée de religion dans l'Antiquité
3. Les premiers signes d'un pluralisme religieux en Europe
4. Développement de l'idée moderne de religion

CHAPITRE 2. LES TECHNIQUES RELIGIEUSES

1. Une cosmologie spéciale
2. L'utilisation des symboles dans les techniques religieuses
- 3.Ésotérisme et spiritualité
4. L'ésotérisme comme pratique et expérience
5. Les exercices spirituels pour la transformation du moi
6. Les Exercices du corps et les exercices de l'âme

CONCLUSION

INTRODUCTION

Dans le cadre du cours sur les techniques religieuses, j'ai choisi de rendre hommage au Professeur Niamkey Koffi, premier philosophe noir en Côte d'Ivoire, dont les travaux sont dominés pour une large part, par la philosophie Africaine, la philosophie politique, la théorie critique et récemment à la théorie des techniques. En tant que pionnier de l'enseignement de la philosophie Africaine en terre Ivoirienne et dans d'autres pays de l'Afrique, sa philosophie mérite d'être enseignée aux nouvelles générations qui n'ont pas eu la chance de l'avoir comme enseignant. Ce sur cours sur les techniques religieuses est le tout dernier de toute sa carrière qui a été élaboré pendant l'année académique 2016-2017. En réintroduisant ce cours, nous voulons fixer les traces pour que l'histoire s'en saisisse et nous permette de toujours reprendre le chemin, lorsque les repères ne semblent plus évidents. Pour ce faire, nous marchons dans ses pas, pour la diffusion de ce cours, lors de notre 1ère année d'enseignement en cours Magistral, en attendant d'ouvrir d'autres perspectives à partir de ses orientations.

En effet, dans l'introduction de son cours, Niamkey Koffi indique qu'il a choisi de traiter, dans le cadre général d'un champ de recherche portant sur Technologie et religion, du thème : « les techniques religieuses ». On désigne, par technologie, la théorie générale des techniques. Quant à la technique, elle est communément définie comme l'ensemble des outils, des machines, des procédés et des méthodes employés dans les diverses branches de l'industrie ou dans l'artisanat. Cet ensemble repose sur un système cohérent de savoirs et de pratiques fondés sur des principes scientifiques. Les techniques ne concernent et n'interviennent que dans le domaine ou l'univers physique. Comment donc peut-on parler de techniques religieuses sans verser dans le paradoxe et la contradiction, car habituellement, technique et religion sont perçues comme antithétiques. Mais avant d'aborder la question, tentons de parcourir l'histoire sémantique du mot « religion ».

CHAPITRE 1 : HISTOIRE SÉMANTIQUE DU TERME RELIGION

Dans l'Antiquité latine, chaque cité a sa religion. Cela signifie que ce qu'on appelle « religion », renvoie aux traditions, aux coutumes et aux cultes d'un peuple particulier ou des citoyens d'une ville. Mais lorsque dans l'antiquité tardive, le christianisme apparaît et que ses défenseurs réclament qu'il soit lui aussi considéré comme une religion, la définition de la religion se transforme pour s'ajuster à une considération déjà présente avant le christianisme selon laquelle la religion est le fait de s'occuper d'une nature divine supérieure à l'homme. Depuis lors jusqu'au seuil de l'époque moderne, le terme religion au singulier

désigne une vertu, c'est-à-dire, une disposition humaine à connaître une nature supérieure, à lui rendre le culte qui convient et à chercher à agir selon sa volonté et ses commandements.

À partir du XVI^e siècle, moment auquel les Européens commencent à connaître une forme de pluralisme religieux, le terme religion change d'acception. Une religion est perçue, dès lors, comme un ensemble de pratiques et de croyances propres à une communauté. C'est la réflexion moderne sur la religion qu'inaugure la philosophie des Lumières et qui se développe dans les sciences des religions qui va promouvoir le concept général d'une essence de la religion coextensible à toutes les religions du monde et de l'histoire.

1. L'idée de religion dans l'Antiquité

Dans la littérature latine de l'Antiquité, le terme *religio* n'a pas la portée générale ou absolue d'un concept moderne. Il est un terme parmi ceux employés dans des écrits portant aussi sur le divin, la nature des dieux, la piété, la crainte des dieux, les cérémonies, la fidélité (*fides*), les serments, les temples, les sanctuaires, les sacrifices solennels, les auspices. Il semble que ce qui était couramment appelé *religio* par les Latins est le respect des coutumes, de ses parents, des devoirs civiques et des liens de société. L'excellence religieuse est tenue pour ce qui permet le succès et la conservation des cités. Avec la piété, le courage, la justice ou la vengeance, elle est une des vertus attendues des citoyens. La religion ne se distingue pas de la politique. Les actes religieux ont une valeur juridique en même temps que ce qui est valable ou ne l'est pas dans la religion est régi par les lois et la jurisprudence. Chaque peuple ou chaque cité ayant sa religion, les religions de l'Antiquité forment un tout organique dans l'Empire Romain. Les Romains ont ainsi la religion de Rome. Ils reconnaissent les religions des autres cités tout en étant certains d'être les meilleurs religieux parce que Rome domine le monde. Ces religions ont toujours une assise territoriale précise. Ce sont des religions auxquelles on ne se convertit pas, chacun ayant la religion de son peuple et de sa naissance.

La religiosité antique se pratique à trois niveaux : le niveau individuel, familial, dans lequel le *pater familias* dirige les actes rituels dans sa maison en s'adressant à des dieux personnels, parfois des ancêtres divinisés comme les *Lares* ; le niveau clanique dans lequel un ou plusieurs clans pratiquent un culte local, généralement dans des petits sanctuaires en plein air ; le niveau national qui se pratique dans des sanctuaires ou temples où sont vénérés le dieu national et d'autres divinités qui lui sont associées.

2. L'idée de religion dans l'Antiquité

Lorsque le christianisme a commencé à se développer, il pouvait être vu comme se situant dans l'ordre de ce qu'est la religion sur un plan théorique ou philosophique dans la mesure où il répond pleinement de la définition que Cicéron avait donné de la religion : « le fait de se soucier d'une nature supérieure, que l'on appelle divine, et de lui rendre un culte. » Cependant le christianisme ne correspond pas à ce qui reste ordinairement et légalement reconnue comme de la religion ou une religion dans l'Empire romain. Les premiers écrits chrétiens comportant le terme latin *religio* sont du IIe siècle. Le terme a ainsi trouvé une place dans la littérature apologétique chrétienne lorsque celle-ci s'est employée à répondre à l'accusation de crime contre la religion ou d'irrégion faite aux chrétiens. Des auteurs chrétiens, notamment Tertullien, réclament dès lors que le christianisme soit considéré comme une religion, tandis que le terme poursuit son évolution sémantique, devenant de plus en plus apte à désigner le christianisme. Le christianisme devient la religion commune de l'Empire et la norme de ce qu'est la religion à partir des IVe et Ve siècles.

Les Pères latins de l'Église ont développé l'idée de « vraie religion ». Dans la mesure où le christianisme avait réclamé d'avoir droit de cité en étant reconnu comme une religion, la considération d'une vraie religion revient d'abord à faire valoir qu'il y a plusieurs religions et que l'une d'elles - le christianisme - est la vraie. Mais il s'agit aussi, notamment chez Lactance puis Augustin, de se demander comment la religion, en tant que vertu par laquelle l'homme est en relation avec le divin, peut être vécue en vérité. La religion se conçoit ainsi comme une disposition présente dans toute l'humanité mais toujours susceptible d'erreur, à connaître Dieu et à pratiquer le culte qui lui plaît. Cette réflexion sur la nature de la religion chez les Pères de l'Église aboutit à l'identification de la philosophie à la vraie religion. Augustin affirme ainsi « Nous croyons et nous enseignons, ceci est le principe de l'humanité, que la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la Sagesse, n'est autre que la vraie religion ». Selon Augustin, la vraie religion est présente depuis les origines de l'humanité tandis qu'elle a commencé à s'appeler chrétienne ultérieurement.

Dès lors que la religion est pensée comme une vertu ou comme « l'amour de la Sagesse », elle se conçoit seulement au singulier. À mesure que cette conception de la religion s'impose, il devient de moins en moins pertinent d'envisager un pluralisme religieux. D'autres mots sont alors employés pour désigner ce qui, hormis le christianisme, se conçoit aujourd'hui comme des religions : celui de paganisme pour ceux qui ne connaissent pas Dieu ou le refusent, et celui d'hérésie pour qualifier les doctrines jugées déviantes par rapport à l'orthodoxie du christianisme. De ce fait, le terme religion au pluriel devient disponible pour un usage tout à fait anodin. À partir du Ve siècle et jusqu'à l'époque moderne, ce qui est couramment désigné

comme des religions sont les communautés monastiques, c'est-à-dire des lieux où l'on vit « religieusement », selon une règle, en aspirant à la perfection et au bonheur.

3. Les premiers signes d'un pluralisme religieux en Europe

Une conception proche de ce que nous appelons aujourd'hui « les religions » a d'abord vu le jour en terre d'islam. Avec la catégorie de *dîn* l'islam envisage une religion unique et vraie qui est l'islam lui-même, en même temps que sont reconnus des *dîn* particuliers, notamment pour le judaïsme et le christianisme. Un *dîn* est la loi de Dieu pour une communauté. Ceux qui n'ont pas de livre révélé sont considérés comme des païens, ce qui est interdit, chacun devant répondre d'un *dîn*³². À partir du XIII^e siècle, cette façon de compter trois religions a été reprise et réfléchi par des non-musulmans, chrétiens ou juifs. Dans la version catalane de son traité, le terme employé par Raymond Lulle pour désigner ce qui s'appelle aujourd'hui une religion est celui de croyance (*creença*).

Entre les XI^e et XIII^e siècles, l'Europe fut marquée d'une grande effervescence religieuse. Dans l'Église, des ordres religieux s'organisent avec une règle, des supérieurs et des lieux conventuels. Ils deviennent ainsi officiellement ce qui s'appelait alors « une religion » au sens médiéval du terme. Ce fut le cas des « ordres mendiants », par exemple les franciscains.

4. Développement de l'idée moderne de religion

C'est à partir du XVI^e siècle que le terme religion en est venu à désigner « des religions ». « Dès le XVI^e siècle, l'espace religieux européen est marqué par une diversité d'organisations particulières réclamant leur légitimation propre, prescrivant des choses à faire et à croire : un ordre catholique ou protestant, et, par-delà, un ordre juif, chrétien ou musulman. De la perspective ancienne à la modernité, on est donc passé, avec le mot religion, de la désignation d'une attitude (une vertu) requérant l'humain dans son rapport au cosmos (ce qui relève plutôt d'une sagesse) à un système de croyances et de pratiques. »

En français, l'usage du terme religion consistant à l'employer pour désigner des organisations recommandant ce qu'il faut faire et croire a commencé à se répandre à la fin du XVI^e siècle, en particulier sous la plume de Montaigne dont les écrits contribueront à la généralisation de la nouvelle acception du terme. Cette nouvelle façon d'envisager des religions investit

rapidement tout ce qui est de l'ordre de la religion, et il ne semble plus possible d'avoir de la religion sans être d'une religion comme les autres. Les religions qui se mettent en place sont en un sens identifiées à des doctrines telles que le luthéranisme, le calvinisme, l'anabaptisme, le catholicisme ou l'orthodoxie, mais elles tendent aussi à correspondre à des nations, tel que l'anglicanisme, le gallicanisme, la religion des Turcs, etc. S'il fut d'abord question de « religions » pour désigner les différents partis religieux chrétiens, le christianisme est aussi considéré dans son ensemble comme une religion par rapport à l'islam ou bien d'autres religions lointaines ou passées : la religion des Romains, celle des Égyptiens, la religion des sauvages d'Amérique, la religion de Bouddha, etc. La naissance des religions a accompagné celle des États-Nations européens, elle a eu lieu sur fond de rivalités et de violences entre armées et entre partis religieux, et c'est dans les guerres que se sont construites ces réalités - les religions - qui font partie de ce par quoi s'organise le monde moderne.

Avec les guerres de religions, l'idée de tolérance a commencé à jouer un rôle important dans la réflexion sur la religion. Il s'agit d'abord, au sens littéral et médical du terme, de supporter un mal que l'on ne sait empêcher, ce mal étant la diversité des religions. Puis la tolérance devient, avec les intellectuels du XVIIIe siècle, une valeur et une qualité qui s'oppose à la prétention à la vérité et au dogmatisme en matière religieuse.

Les XVIIe et XVIIIe siècles verront l'essor d'une philosophie de la religion qui place la diversité des religions historiques face à la raison universelle. Selon Ulrich Bart, « dans une époque marquée par l'expérience d'un pluralisme confessionnel de plus en plus prononcé et par les premiers signes d'un pluralisme inter-culturel, il s'agissait de justifier le contenu de vérité des religions historiquement donné devant le for universel de la raison humaine ». La philosophie des Lumières élève toute une série de termes relativement anodins au rang de concept clé pour penser le monde et l'expérience humaine : religion, culture, civilisation, société, etc. Une philosophie de la religion prend forme progressivement dans les œuvres de Locke, Hume en Angleterre ; Voltaire, Diderot ou Rousseau en France ; Kant, Schleiermacher, Fichte, Jacobi, Hegel, etc. en Allemagne. La réflexion sur la religion et les religions qui s'est amorcée avec la philosophie des Lumières « implique quelque chose comme une essence substantielle de la religion, précédant logiquement les religions positives, comprises alors comme les formes historiques dans lesquelles la substance religieuse se réfléchit, devenant ainsi à soi-même son propre sujet ».

Le XIXe siècle voit surtout se développer une pensée extrêmement hostile aux religions avec Marx, Nietzsche, etc., mais c'est aussi au XIXe siècle que se mettent en place les sciences humaines, notamment la sociologie, qui va se donner la religion pour objet d'étude. Michel

Despland estime qu'en France, les années 1820-1830, correspondant à l'époque de la Restauration, ont été un moment fondateur dans l'émergence des sciences des religions et, par-là, de la catégorie moderne de religion. La religion devient un objet d'étude « scientifique » avec Proudhon ou Auguste Comte, qui cherchaient à penser la religion avec la certitude qu'une approche rationnelle et positive la détruit. À leur suite, mais dans une perspective différente, Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel ou Ernst Troeltsch, considérés comme les pères fondateurs de la sociologie, ont consacré de nombreux travaux à la religion posant les principes d'une étude se voulant à la fois neutre et critique des religions.

Au XXe siècle, différentes approches de la religion ont été développées avec la sociologie, l'anthropologie, la psychologie et l'histoire notamment. Aujourd'hui, dans les sciences des religions, se posent la question de la façon dont la religion a été constituée comme objet d'étude. Il semble qu'aucune définition ne convienne à tout ce qui est étudié comme religion ou tout ce que l'usage permet d'appeler religion.

Après ce tour d'horizon historique, disons pour nous résumer que la religion est conçue le plus souvent comme un système de pratiques et de croyances propres à un groupe ou une communauté. Depuis Cicéron, la religion est définie comme « le fait de s'occuper d'une nature supérieure que l'on appelle divine et de lui rendre un culte »¹. En effet, dans les langues où le terme est issu du latin, la religion est souvent envisagée comme ce qui concerne la relation entre l'humanité et Dieu. Mais dans nombre de civilisations, une telle définition n'est pas valable pour tout ce qu'on pourrait considérer comme religion.

Dans l'Islam, le terme *dîn*, qu'on donne comme équivalent de celui de religion, désigne avant tout les prescriptions de Dieu pour une communauté². En chinois, le terme *zōng jiào*, inventé au début du XXème siècle, pour traduire celui de religion, connote l'idée d'un enseignement pour une communauté³. Par contre, dans le bouddhisme qu'on présente souvent comme une religion ou une philosophie, il n'est question ni de Dieu, ni de nature divine⁴. Face à cette difficulté, Guy Ménard propose de définir la religion comme la gestion du sacré⁵. Dans cette perspective, la religion peut être appréhendée comme une tentative de rechercher des réponses aux questions relatives au sens de la vie, à la destinée de l'humanité qui semble une énigme : pourquoi vit-on ?

¹ CICERON, De l'invention oratoire, II, 53 : « Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert ».

² Dictionnaire du Coran, édité par Robert Laffont, coll. Bouquin, Paris, 2007

³ GOOSSAERT Vincent, « L'invention des « religions » en Chine moderne » in *Anne Cheng- La pensée en Chine aujourd'hui*, (Paris, Gallimard, 2007) coll. Folio essais, p. 188.

⁴ ARVON (Henri) - *Le Bouddhisme* (Paris, PUF, 1951) coll. Que sais-je

⁵ MENARD Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 2007, 214 p.

Dans ce registre, la religion rejoint la philosophie⁶ qui s'assigne la tâche d'analyser et de méditer les réponses et leurs impacts sur l'existence humaine. Mais la religion peut également être perçue comme ce qu'il y a de plus contraire à la rationalité. Dans ce cas de figure, la religion est saisie comme synonyme de superstition.

CHAPITRE 2 : LES TECHNIQUES RELIGIEUSES

Reconnue comme mode de vie rythmé par la pratique d'un culte, d'un enseignement ou des exercices spirituels pour atteindre à la vertu, ou à la perfection morale ou spirituelle, la religion est une éthologie impliquant des techniques de vie. Ce sont ces techniques que nous allons explorer dans l'ensemble des pratiques que nous regroupons sous l'expression « techniques religieuses ». Elles comprennent : les rites et les rituels, les prières et les sacrements, les exercices spirituels, les méditations, la direction de conscience....

En tant que technique, le rite est un acte à caractère répétitif qui a pour objet d'orienter une force occulte vers une action déterminée. Quant à la prière, selon la Kabbale, elle nous connecte aux forces pures de la création. Les Kabbalistes enseignent qu'en nous imprégnant de prière nous opérons une connexion qui nous fait quitter le passé pour recréer un nouveau départ. En récitant régulièrement certaines prières, on acquiert le pouvoir d'utiliser les forces de la création pour opérer des miracles dans sa vie aussi bien que dans le monde dans son ensemble. La kabbale explique le sens caché des lettres et les formules qui donnent les moyens pratiques pour se connecter à ces forces qui procurent joie, accomplissement et l'éclairage spirituels.

Un sacrement est, par exemple, un rite cultuel constitutif d'un acte revêtant une dimension sacrée et considéré comme susceptible de produire un effet de grâce dont la source est Dieu. Il est à la fois le symbole et le moyen d'une alliance entre Dieu et les hommes. Comme on le voit, l'idée de technique religieuse s'étaye sur un principe d'efficacité dont l'intelligibilité suppose une symbologie et une cosmologie spéciale.

1. Une cosmologie spéciale

Par exemple, selon la Kabbale, il existe deux réalités. Une première réalité que nous voyons très clairement. C'est le monde physique qui constitue notre environnement quotidien immédiat. Il y a une seconde réalité, celle que nous ne pouvons ni voir ni toucher et qui est

⁶ GRONDIN Jean, *La Philosophie de la religion*, (Paris, PUF, 2009), coll. Que sais-je ? p. 66-73

considéré par la Kabbale comme étant le « monde des réponses », la première étant le « monde des questions ».

L'enseignement ésotérique s'assied avant tout sur une cosmologie, une anthropologie ou une théosophie. Par « cosmologie » on entend la connaissance des phénomènes et causes du Monde : principes, lois, Éléments, etc. Par « anthropologie » on entend l'étude de l'Humain, de son origine, de son rôle et de sa destination dans le Monde. Par « théosophie » on entend la perception de la sagesse et du plan - sans doute divin, sacré - qui est derrière tout cela, le désir de participer à son achèvement. L'ésotérisme, surtout à la Renaissance, défend « l'idée d'un univers vivant, fait de correspondances secrètes, de sympathies occultes, où partout souffle l'esprit, où s'entrecroisent de toutes parts des signes ayant une signification cachée».

La cosmologie qui sous-tend ce qu'on appelle l'approche ésotérique, établit entre le monde céleste et le monde terrestre des correspondances. La nature est conçue comme un être vivant fait de réseaux de sympathies et d'antipathies. Les médiations (rituels, nombres, symboles, images, visions, anges, esprits, Idées...) entre les différents niveaux de réalité s'étayent sur une symbolologie qui traduit les concordances et les correspondances entre toutes les parties de l'univers.

La communication des sphères et l'expérience de la transmutation intérieure des personnalités s'opèrent par l'illumination et la sagesse. Toutes les parties de l'univers sont mises en résonance grâce aux analogies et correspondances. L'idée de l'existence de plans de réalité invisibles supérieurs tels que l'aura, le corps éthérique, les influences astrales repose sur ce qu'on appelle « le subtil » qui est un organisme de symbole dont la connaissance requière la maîtrise du caractère surhumain du message qu'il véhicule. Cette connaissance se transmet nécessairement de maître à disciple et est astreinte à la discipline de l'arcane. La finalité est l'amélioration spirituelle de soi par voie d'initiation, de rites et d'exercices spirituels.

2. L'utilisation des symboles dans les techniques religieuses

Les techniques religieuses ou l'ésotérisme fait usage de symboles. Ces derniers peuvent être empruntés à la culture aussi bien qu'à la nature. La fonction du symbole tel qu'observée dans l'ésotérisme est de signifier autre chose que le sens terre à terre, en montrant soit un sens profond soit une représentation approximative d'une expérience spirituelle. On peut citer, comme symboles fréquemment utilisés dans diverses traditions ésotériques : le pentagramme ou l'hexagramme, empruntés à la géométrie, le nombre d'or aux vertus magiques et mystérieuses ou le nombre Pi, emprunté aux mathématiques, mais aussi des animaux à forte

charge symbolique, comme le serpent, la tortue, le crapaud ou le bouc, des fleurs puissamment évocatrices, comme le lotus ou la rose.

3. Ésotérisme et spiritualité

Les lectures ésotériques du monde ou des textes sacrés (Bible, Coran) sont nées de la nécessité d'exprimer des sentiments d'ordre spirituel avec des mots. Comme aucun mot du vocabulaire courant ne correspond à ce défi, la lecture ésotérique fait appel à des paraboles, à des images ou à des symboles, plus qu'à la culture religieuse, cela par nécessité plus que par volonté de cacher les choses. Il résulte de ce vocabulaire une impression de mystère chez les non-initiés, alors que l'usage du symbolisme est inévitable et consubstantiel avec l'expression parlée ou écrite de la spiritualité. Ainsi, l'alchimie n'aurait pas pour but celui de changer le plomb en or mais celui d'afficher une recherche symbolique, indirecte, de la richesse spirituelle, à travers les métaux. Le plomb et l'or sont alors respectivement les symboles de l'homme brut et de l'homme révélé. Le fait que ces symboles soient liés à la sphère matérielle et basement pécuniaire du monde était un moyen pour les alchimistes de juger les personnes qui venaient les voir uniquement pour faire de l'or, du profit. Une personne attirée par le seul appât du gain ne pouvait prétendre au savoir spirituel, tandis qu'une autre, à qui l'image symbolique parlait, pouvait entrer dans l'enseignement du maître. La lecture et le niveau de compréhension des symboles déterminent alors la maturité spirituelle d'une personne et, par suite, sa capacité à comprendre la tradition ésotérique dans laquelle elle s'inscrit.

Les groupes pratiquant l'ésotérisme ont souvent été accusés d'influencer la politique d'un pays ou d'une région du monde. Volontiers renforcées par les multiples théories du complot, ces accusations sont souvent émises par les adversaires de l'ésotérisme. On peut citer les rumeurs sur les Illuminés de Bavière ou celles des Protocoles des Sages de Sion, qui n'ont rien d'ésotérique. Cependant, de nombreux groupes ésotériques ont eu une influence politique dans l'histoire. De nombreux groupes, plus ou moins occultes (mais pas forcément ésotériques) se sont constitués pour exprimer des opinions politiques. Par ailleurs, certains groupes ésotériques, tels la Franc-maçonnerie encouragent l'action publique de leurs membres, sans que le savoir ésotérique ait, en lui-même, une influence politique. Les lectures ésotériques de la Bible sont et ont toujours été très critiquées par les théologiens, notamment dans le christianisme. Si la Kabbale juive propose une exégèse ésotérique licite de la Torah, soit des cinq livres de Moïse (extraits de l'Ancien Testament) au travers du Zohar, il n'en est pas de même des lectures ésotériques du Nouveau Testament qui ont toujours été critiquées comme des contre-sens. Jean-Pierre Sonnet, jésuite et professeur à l'Institut d'études théologiques de

Bruxelles, citant l'Évangile selon Saint-Marc, « Rien n'est caché, sinon afin qu'il soit manifesté » (Mc 4,22), indique que loin de faire le jeu de logiques ésotériques, l'Évangile de Marc mise sur les capacités du lecteur de faire surgir l'identité de Jésus de la narration tout entière. Cette vision est contestée par les ésotéristes, comme les soufis et les anthroposophes, qui voient dans la Passion de Jésus le symbole d'un chemin mystique personnel vers Dieu. Tout ce qui est voilé sera dévoilé, tout ce qui est caché sera connu.

Selon les mystiques soufis, adeptes d'une lecture ésotérique de l'islam, Le Coran peut être lu de plusieurs manières différentes : on parle dans la tradition de sept lectures différentes du Coran, mais certains soufis laissent entrevoir la possibilité d'un plus grand nombre de ces lectures. Pour les chiïtes, *l'Irfan* est la discipline ésotérique conduisant à la connaissance mystique. Ainsi, un ésotérisme est un enseignement qui prend la forme d'une doctrine secrète (doctrine des analogies et correspondances, anatomie et physiologie subtiles (aura, corps subtils...), arithmologie, angéologie) ou d'une organisation initiatique (Mystères d'Éleusis, Franc-maçonnerie, Rose-croix), d'une pratique spirituelle (initiation, méditation, prière, ascèse), ou d'un art occulte (alchimie, astrologie, divination, magie, médecine occulte, talismanie).

4. L'ésotérisme comme pratique et expérience

L'essentiel de l'ésotérisme réside certainement dans une expérience, de type mystique, très souvent cachée, secrète. Ce vécu ésotérique, quand même exceptionnel, prend diverses formes : extase mystique, possession par les esprits, remontée vers l'Un, vision, béatitude, illumination, conscience cosmique, sentiment océanique... Sans aller si loin, l'ésotérisme peut se présenter comme mode de vie. Platon présentait l'orphisme comme un mode de vie (« la vie orphique » ὀρφικὸς βίος), le pythagorisme comme un mode de vie (« la vie pythagorique »).

5. Les exercices spirituels pour la transformation du moi

La philosophie universitaire nous a habitués à des exercices que nous croyons exclusivement intellectuels parce que la philosophie se présente aujourd'hui comme une discipline essentiellement théorétique. C'est au nom de cette méprise que, selon Pierre Hadot, « Michel Foucault voulait faire commencer à Descartes, et non au Moyen Âge, la « théorétisation » de la philosophie. En effet, selon M. Foucault, Descartes, dans ses Méditations entendait montrer que « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui

est évident [...] Michel Foucault a laissé donc échapper, à sa vigilance habituelle, le fait de la nécessité pour Descartes d'en passer par la ou les Méditations.

Pierre Hadot a raison de nous faire remarquer que depuis les penseurs présocratiques « un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendait susceptible de connaître la vérité ». Dans toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité, même chez les sceptiques, existaient et s'imposaient des « exercices ou ascèses » (askesis, meletê), c'est-à-dire des pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi. Il s'agit, pour ces philosophes antiques de réaliser la maîtrise de leur âme, grâce à une technique et une discipline de vie ascétique. Ces techniques sont inhérentes au mode de vie philosophique et indispensable pour accéder à la vérité.

La preuve que chez Descartes, l'évidence ne s'est pas substituée à l'ascèse pour accès à la vérité, c'est le fait que Descartes choisit de donner à l'un de ses ouvrages le titre de Méditations. Ce choix délibéré montre bien que Descartes sait très bien que le mot « Méditation » dans la tradition de la spiritualité antique et chrétienne désigne un exercice de l'âme. Chacune des Méditations cartésiennes est effectivement un exercice spirituel, c'est-à-dire précisément un travail de soi sur soi qu'il faut avoir achevé pour passer à l'étape suivante. Comme l'a montré très finement le romancier et philosophe Michel Butor, ces exercices sont d'ailleurs présentés avec beaucoup d'habileté littéraire. Car si Descartes parle à la première personne, s'il évoque même le feu devant lequel il est assis, la robe de chambre dont il est vêtu, le papier qui est devant lui, et s'il décrit les sentiments dans lesquels il se trouve, il veut en fait que ce soit son lecteur qui parcourt les étapes de l'évolution intérieure qu'il décrit : autrement dit, le « Je » employé dans les Méditations est en fait un « Tu » qui s'adresse au lecteur. Nous retrouvons là le mouvement si fréquent dans l'Antiquité, par lequel on passe du moi individuel à un moi élevé au plan de l'universalité. Chaque Méditation ne traite que d'un sujet, par exemple, le doute méthodique.

Ces exercices sont d'ailleurs présentés avec beaucoup d'habileté littéraire. Car si Descartes parle à la première personne, s'il évoque même le feu devant lequel il est assis, la robe de chambre dont il est vêtu, le papier qui est devant lui, et s'il décrit les sentiments dans lesquels il se trouve, il veut en fait que ce soit son lecteur qui parcourt les étapes de l'évolution intérieure qu'il décrit : autrement dit, le « Je » employé dans les Méditations est en fait un « Tu » qui s'adresse au lecteur. Nous retrouvons là le mouvement si fréquent dans l'Antiquité, par lequel on passe du moi individuel à un moi élevé au plan de l'universalité. Chaque Méditation ne traite que d'un sujet, par exemple, le doute méthodique dans la première

méditation, la découverte du moi comme réalité pensante dans la seconde. C'est pour que le lecteur puisse bien assimiler l'exercice pratiqué dans chaque Méditation.

Aristote avait dit : «Il faut du temps pour que ce que nous apprenons devienne notre nature.» Descartes, pour sa part, sait lui aussi qu'il faut une longue « méditation», pour faire entrer dans la mémoire la nouvelle conscience de soi, ainsi conquise. Il dit, à propos du doute : « Je n'ai pu dispenser de lui donner une Méditation tout entière et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre. »⁷ En ce qui concerne le moyen de prendre conscience du moi comme réalité pensante : « Il le faut examiner souvent et le considérer longtemps [...] Ce qui m'a semblé une cause assez, juste pour ne voir traiter d'autre matière en la seconde Méditation ».

La troisième Méditation, elle aussi, se présente dans ses premières lignes, comme un exercice spirituel très platonicien, puisqu'il s'agit de se séparer radicalement de la connaissance sensible: « Je fermerai maintenant mes yeux, je boucherai mes oreilles, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles... et ainsi, m'entretenant seulement avec moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même ».

Nous venons de voir administrer, par Descartes lui-même, la preuve que l'évidence cartésienne n'est pas accessible à n'importe quel sujet. Il est impossible en effet de ne pas reconnaître la définition stoïcienne de la représentation adéquate ou compréhensive, dans les lignes du Discours de la Méthode qui évoquent le précepte de l'évidence : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »⁸. C'est exactement la discipline stoïcienne, de l'assentiment, et, comme dans le stoïcisme, elle n'est pas accessible indifféremment à n'importe quel esprit, car elle exige, elle aussi, une ascèse et un effort qui consiste à éviter la précipitation » (aproptasia, propeteia).

On ne mesure pas toujours assez à quel point la conception antique de la philosophie est toujours présente chez Descartes, par exemple, dans les Lettres à la princesse Élisabeth, qui sont d'ailleurs, jusqu'à un certain point, des lettres de direction spirituelle. Cette présence se retrouve aussi chez Kant, dans l'«ascétisme éthique» qu'il propose à la fin de sa

⁷ Descartes : Réponses aux Secondes Objections in : *Œuvres complètes*, tome IX p.103-104

⁸ (*Discours de la Méthode* 2^e Partie)

Métaphysique des mœurs à travers l'exposé des règles de l'exercice de la vertu qui s'efforce de réconcilier la sérénité épicurienne et la tension du devoir stoïcien⁹. Outre Montaigne, Descartes et Kant, nombre de philosophes, comme Rousseau, Marx, Nietzsche, qui ont subi l'influence du modèle de la philosophie antique, ont conçu la philosophie comme une activité concrète et pratique visant à la transformation de la manière de vivre ou de percevoir le monde.

La spiritualité chrétienne et les philosophes chrétiens ont emprunté et christianisé, nombre d'exercices spirituels qui vont trouver place dans un vaste ensemble de pratiques spécifiquement chrétiennes. Ainsi, la vie monastique s'emploie à l'exercice de la mort et à l'ascèse comme participation à la passion du Christ. Les exercices spirituels antiques, comme « l'attention à soi », « l'examen et la direction de conscience », la « contemplation », « la recherche de l'union mystique », préconisée par les écoles pythagoriciennes et néoplatoniciennes sont transposés dans l'interprétation des Ecritures Saintes, comme si ils y étaient déjà contenus.

En définitive, la vie chrétienne est devenue sous l'influence des écoles philosophiques antiques et leurs exercices spirituels moins la vie d'un homme que celle d'une âme. Elle devient une vie selon la raison, analogue à celle des philosophes profanes, ou plus spécifiquement, une vie selon l'esprit, analogue à celle des platoniciens, dans la mesure où, il s'agit de fuir le corps pour se tourner vers une réalité intelligible et transcendante et si possible l'atteindre dans une expérience mystique. De même l'attention à soi, la recherche de l'impassibilité, de la paix de l'âme, de l'absence de souci, et tout spécialement, la fuite du corps, sont devenues des objectifs primordiaux de la vie spirituelle. C'est, en tout cas, de cette spiritualité marquée fortement par le mode de vie des écoles philosophiques antiques qu'a hérité le mode de vie chrétienne du Moyen Age et des temps modernes.

La méditation en tant qu'un dialogue du philosophe seul en face de lui-même est une des formes d'exercice du mode vie philosophique. Le dialogue avec soi-même est un usage répandu dans l'Antiquité. Pyrrhon parlait à haute voix avec lui-même. Le stoïcien Cléanthe se faisait des reproches de la même façon. La méditation silencieuse se pratiquait debout et immobile, à la manière de Socrate ou à petits pas à travers bois ou champs. La méditation est un exercice spirituel qui témoigne de l'engagement personnel du philosophe à se donner le moyen de se transformer.

⁹HADOT Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique ? Paris, Gallimard, 1995, coll. Folio Essais, 1995, p.406-407.

Je voudrais maintenant essayer de dégager les tendances communes que l'on peut déceler dans les pratiques des différentes écoles Philosophiques.

6. Les Exercices du corps et les exercices de l'âme

Bien que beaucoup de textes y fassent allusion, il n'existe aucun traité systématique codifiant d'une manière exhaustive une théorie et une technique de l'exercice (askesis) philosophique. Connaissant la forme ésotérique des enseignements oraux, on peut toutefois supposer que ces pratiques faisaient avant tout partie d'un enseignement oral et qu'elles étaient liées à l'usage de la direction spirituelle.

Cependant, on remarquera seulement qu'il a existé des traités sur l'exercice qui sont maintenant perdus. Nous ne possédons sous ce titre qu'un petit traité du stoïcien Musonius Rufus. Après avoir affirmé que ceux qui entreprennent de philosopher ont besoin de s'exercer, Musonius Rufus distingue des exercices propres à l'âme et des exercices communs à l'âme et au corps. Les premiers consisteront d'une part à « avoir toujours à sa disposition », donc à méditer, les démonstrations qui établissent les dogmes fondamentaux qui régissent l'action, également à "se représenter les choses dans une autre perspective, d'autre part à ne vouloir et rechercher que les vrais biens, entendons: la pureté de l'intention morale. Nous pratiquerons les exercices communs à l'âme et au corps « si nous nous accoutumons au froid, au chaud, à la soif, à la faim, à la frugalité de la nourriture, à la dureté de la couche, à l'abstinence des choses agréables au support des choses pénibles». Le corps deviendra ainsi impassible à la douleur et disposé à l'action, mais l'âme elle-même, grâce à ces exercices, se fortifiera, en devenant courageuse et tempérante.

Ces remarques de Musonius sont précieuses parce qu'elles nous laissent entrevoir que la 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. Exercice du corps et exercice de l'âme concourent à façonner l'homme véritable, libre, fort et indépendant.

Presque toutes les écoles proposent des exercices d'ascèse (le mot grec askesis signifie précisément « exercice ») et de maîtrise de soi : il y a l'ascèse Platonicienne qui consiste à renoncer aux plaisirs des sens, à pratiquer un certain régime alimentaire, allant parfois, sous

l'influence du néopythagorisme, jusqu'à l'abstinence de la viande des animaux, ascèse qui est destinée à affaiblir le corps par des jeûnes et des veilles, pour mieux vivre de la vie de l'esprit; il y a l'ascèse cynique, pratiquée aussi par certains stoïciens, qui fait supporter la faim, le froid, les injures, supprimer tout luxe, tout confort, tous les artifices de la civilisation, pour acquérir l'endurance et conquérir l'indépendance; il y a l'ascèse pyrrhonienne qui s'applique à considérer toute chose comme indifférente, puisque l'on ne peut dire si elles sont bonnes ou mauvaises; il y a celle des épicuriens, qui limitent leurs désirs, pour accéder plaisir pur; il y a celle des stoïciens qui, redressant leurs jugements sur les objets, reconnaissent qu'il ne faut pas s'attacher aux choses indifférentes. Elles supposent toutes un certain dédoublement, par lequel le moi refuse de se confondre avec ses désirs et ses appétits, prend de la distance par rapport aux objets de ses convoitises et prend conscience de son pouvoir de s'en détacher. Il s'élève ainsi d'un point de vue partial et partiel à une perspective universelle, qu'elle soit celle de la nature ou de l'esprit.

La pensée de la mort prend ici une résonance intensive. Elle nous renvoie à Platon qui définissait la philosophie comme un exercice de la mort, dans la mesure où la mort étant une séparation de l'âme et du corps, le philosophe à travers l'ascèse se sépare spirituellement du corps. Dans la perspective platonicienne, l'ascèse consiste à découvrir le moi pur et à dépasser le moi égoïste replié sur son individualité en le séparant de tout ce qui s'est attaché à lui et à quoi il s'est attaché et qui l'empêche de prendre conscience de lui-même.

CONCLUSION

Pour conclure, soulignons la parenté profonde entre les exercices spirituels que nous avons visités. Ils se ramènent finalement à deux mouvements de prise de conscience de soi opposés et complémentaires: l'un de concentration, l'autre de dilatation du moi. Ce qui unifie ces pratiques, c'est la visée d'un même idéal: la figure du sage, que, malgré d'apparentes différences, les diverses écoles se représentent avec beaucoup de traits communs. Devenus des techniques religieuses, ils remplacent par le saint la figure du philosophe.

BIBLIOGRAPHIE

ARVON Henri, *Le Bouddhisme*, Paris, PUF, 1951, coll. Que sais-je.

CICERON, *De l'invention oratoire*, II, 53 : « Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert ».

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Union Générale d'éditions, 1951, 10/18.

DESCARTES René, *Réponses aux Seondes Objections* in : *Œuvres complètes*, tome IX.

Dictionnaire du Coran, édité par Robert Laffont, coll. Bouquin, Paris, 2007

GOOSSAERT Vincent, « L'invention des « religions » en Chine moderne » in *Anne Cheng-La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, coll. Folio essais, p. 188.

GRONDIN Jean, *La Philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009, coll. Que sais-je ? p. 66-73

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, coll. Folio Essais, 1995.

MENARD Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 2007.