

« Philosophie et Spiritualité aujourd'hui »

Université de Liège – philocité – 13 et 15 février 2007

Gaëlle Jeanmart

Introduction : qu'est-ce que la spiritualité ?

Le titre de cette conférence invite à poser un diagnostic sur les liens et les lieux de la philosophie et de la spiritualité aujourd'hui, et ainsi un diagnostic soit de la fonction spirituelle de la philosophie aujourd'hui, soit encore de son positionnement critique à l'égard et à l'encontre d'une « spiritualité » qui serait extérieure à son champ propre. La première chose à faire pour s'attaquer à cette question délicate, c'est de définir le terme « spiritualité ».

On peut dire que la spiritualité est un courant de pensée caractérisé par la place essentielle qu'il accorde à l'esprit ou à l'âme considérés comme une réalité autonome à la source de l'agir humain et donc de la conscience morale. C'est la définition la plus générale que l'on puisse trouver de la spiritualité, mais elle est insuffisante. Il faut y ajouter deux éléments. D'abord le fait que la spiritualité s'intéresse toujours à la fois à la définition des fins de l'homme et aux moyens de parvenir à leur réalisation effective, de sorte que, comme courant de pensée, elle implique toujours conjointement un certain nombre de pratiques destinées à accomplir le sujet, c'est-à-dire à accomplir cette partie essentielle de lui-même qu'est son âme. Et troisièmement, on peut dire que ces processus de transformation lui ouvre toujours l'accès à la vérité ou à plus de vérité. La spiritualité postule donc, d'une part, que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit et tel qu'il est, mais qu'il faut qu'il se modifie pour s'assurer un accès au vrai ; et elle postule, d'autre part, que cet accès à la vérité produit en retour des effets sur lui : la vérité n'est pas simplement le fruit d'un acte de connaissance, elle illumine, elle donne la tranquillité, le bonheur véritable : en somme, elle accomplit le sujet.

Une fois précisé le sens un peu technique du terme « spiritualité », je propose d'apporter

un éclairage historique à cette question des liens et lieux de la philosophie et de la spiritualité à l'époque actuelle. La spiritualité prise en compte ici ne sera donc pas celle qu'on importe d'Orient, aujourd'hui plus massivement que jamais peut-être.

La spiritualité archaïque et pré-philosophique

Il y avait dans la Grèce archaïque une série de pratiques de soi qui reposaient précisément sur l'idée qu'il faut accomplir un certain nombre de pratiques, d'exercices sur soi, pour s'ouvrir l'accès à la vérité.

Il y avait notamment (je cite ces pratiques un peu au hasard, sans en faire une étude systématique) des rites de purification qui reposaient sur le postulat que tant qu'on ne s'est pas purifié, on est privé des accès traditionnels à la vérité : on ne peut pas pratiquer de sacrifices, entendre et surtout comprendre l'oracle, bénéficier d'un songe qui nous éclaire parce qu'il délivre un message divin (et non simplement d'un songe qui nous révèle l'emprise des passions sur notre âme). Les diverses pratiques de la purification sont des rites nécessaires et préalables au contact non seulement avec les dieux mais surtout avec ce que les dieux peuvent nous dire de vrai. Sans purification, pas de rapport avec la vérité détenue par les dieux.

Il y a aussi les techniques de concentration de l'âme : l'âme était considérée comme un souffle, un *pneuma*. C'est une réalité mobile, qui peut donc être agitée soit par des courants intérieurs, soit par les effets des mouvements extérieurs sur elle. Les exercices de concentration visent à éviter que ce *pneuma* ne se disperse, qu'il ne s'expose à un danger intérieur ou extérieur, que quelque chose, une passion, une obnubilation, ou quelqu'un n'ait prise sur lui. Il faut donc concentrer ce *pneuma*, le recueillir, le ramasser, le rassembler sur lui-même, pour lui donner une consistance, une solidité et une permanence qui lui permettra de résister tout au long de la vie aux pressions diverses et de ne pas s'égarer une fois venu le moment de mourir.

Il y a encore la technique de la retraite, pour laquelle il existe un vocable spécifique, *anakhôrêsis*, qui aura une fortune considérable dans la spiritualité chrétienne. L'anachorète est une certaine manière de se détacher ou de s'absenter du monde, de faire comme si on ne voyait plus et plus généralement, de ne plus sentir aucune sensation, dans l'objectif, de nouveau, de ne plus être agité par tout ce qui se passe autour de soi¹.

Sans ces techniques de purification, de concentration et de retraite, l'âme est prise dans le tumulte du monde et de ses propres passions et son accès à la vérité s'en trouve empêché.

Philosophie et spiritualité antiques

Qu'en est-il des rapports de la philosophie naissante avec cette spiritualité ancestrale? On a récemment découvert la proximité profonde de la philosophie à la spiritualité, très exactement depuis les travaux de P. Hadot sur les exercices spirituels dans la philosophie antique. Cette notion d'exercice spirituel, P. Hadot l'a forgée pour mettre en lumière les pratiques réfléchies et volontaires par lesquels les philosophes cherchent à se transformer eux-mêmes. Hadot entend montrer que la philosophie était à l'origine d'abord une thérapie, une cure de l'âme visant une

¹Foucault, *Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2001, p. 46-47.

conversion de cette âme qui la fasse passer d'un état désaxé, perturbé par le souci et la passion, à un état qualitativement autre, où l'homme atteint à une vision exacte du cosmos et de sa place dans ce cosmos, où il parvient à la conscience de lui-même et à la paix et à la liberté intérieures. Le *gnôthi seauton* socratique qui invite chacun à se soucier d'abord de son âme avant de se soucier de sa renommée ou de sa richesse est une expression de cette « spiritualité philosophique ». C'est une invitation à pratiquer un exercice d'attention qui concentre le sujet sur son âme. Mais la philosophie socratique n'est pas la seule expression de la spiritualité philosophique. On peut dire en réalité que toutes les écoles antiques posent le même diagnostic : l'homme est un être malade, il ne vit pas vraiment, il est aliéné par des choses qui lui sont étrangères et qui sont superflues ; et elles proposent un même type de remède : des exercices de purification, de concentration ou de retraite pour revenir à ce qui est vraiment nous-mêmes et à ce qu'il dépend de nous.

La philosophie antique n'est donc jamais seulement une doctrine abstraite, une théorie, c'est une direction spirituelle destinée à transformer de l'intérieur l'apprenti-philosophe². Et la « contemplation », c'est-à-dire en grec, la *théôria*, qui constitue le but de l'activité philosophique, n'est pas une connaissance « théorique » au sens moderne, mais une connaissance qui transforme l'être et conduit au bonheur ; et elle n'est pas le résultat d'une accumulation de raisonnements et de connaissances apprises, mais, comme le dit par exemple Porphyre, le résultat d'une manière d'être et de vivre qui réponde à certains critères de style. On accède à la vérité quand on s'engage dans sa recherche de toute son âme et de manière telle que la façon dont on vit est modifiée par cette quête. La philosophie antique se fixe comme but et réalisation d'elle-même une sagesse « qui ne se dépose pas seulement dans un système mais s'incarne dans une existence, à tel point que c'est sur sa vie et ses actions que l'on peut juger et réfuter un philosophe »³.

C'est donc à tort que nous considérons que les philosophes de l'Antiquité étaient essentiellement des « théoriciens », des auteurs de systèmes, des fabricants de concepts, préoccupés de raisonner et d'argumenter, ou encore des auteurs et des lecteurs, préoccupés de commenter les œuvres de leurs prédécesseurs ou, enfin, des professeurs ou des fondateurs d'institutions. Et c'est à tort aussi que nous considérons que leurs œuvres étaient destinées uniquement ou même essentiellement à communiquer des informations concernant un contenu conceptuel donné. En réalité, elles sont la plupart du temps des exercices spirituels que l'auteur pratique lui-même et fait pratiquer à son lecteur. Dès lors, toute assertion doit être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire sur l'âme et non comme une proposition exprimant adéquatement la pensée et les sentiments de son auteur⁴.

2Ainsi qu'en avertit Porphyre : « La contemplation qui nous conduit au bonheur ne consiste pas en une accumulation de raisonnements ni en une masse de connaissances apprises (...) bien loin que toute sorte de connaissances puissent réaliser pleinement la contemplation, les connaissances portant sur les étants essentiels en sont elles-mêmes incapables, s'il ne s'y ajoute une seconde nature et une vie conforme à ces réalités » [*De l'abstinence*, I. 29, 1-2, trad. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 63]. Ou encore : « on n'est pas cultivé pour avoir appris toutes sortes de connaissances, mais pour s'être affranchi des passions de l'âme » [*Lettre à Marcella*, 9, trad. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 110].

3J.-L. Solère, *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2002, p. 1.

4P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1987², p. 9.

En somme, on peut dire que puisque la philosophie antique était d'abord une thérapie de l'âme faite d'exercices pour se constituer un genre de vie particulier qui ouvre sur la contemplation, c'est-à-dire sur une connaissance en vérité qui accomplit le sujet, elle conserve bien une parenté avec la spiritualité archaïques dont elle reprend les exercices spirituels – en plus d'ailleurs de retenir certaines de ses questions fondamentales qui étaient liées à ces exercices (comment être heureux? comment être juste? quelles sont les fins dernières de l'existence? quel est le sens de la mort et comment l'affronter au mieux?).

Or donc, ce passage de l'état maladif à la pleine santé, qui suppose une transformation radicale de l'homme, une manière de vivre atypique et qui ouvre à la contemplation et à la sagesse, semble être sorti du champ des préoccupations de la philosophie, progressivement sans doute, en tout cas totalement ou presque à l'époque contemporaine. Celui qu'on appelle aujourd'hui philosophe n'est plus une figure de la sagesse, ne serait-ce qu'en projet, mais une figure du savoir, un professeur. Pour être appelé tel, il faut et il suffit de passer des examens où sont requis une certaine compétence intellectuelle, une rigueur dans l'analyse et une maîtrise des concepts et une solide formation historique. Comment expliquer ce processus? « *À partir de quand le philosophe renonce-t-il à l'ambition d'être une figure de la sagesse, pour être un intellectuel*, dont la fonction critique, revendiquée comme étant l'héritage de Socrate, a pourtant moins trait à la conduite concrète de la vie personnelle qu'à la discussion théorique? »⁵.

On peut proposer deux explications complémentaires : le passage de la philosophie antique par le monde chrétien, qui a impliqué la confiscation de sa dimension spirituelle originelle par la discipline monastique (explication proposée par P. Hadot) et la redéfinition au début de la Modernité des conditions de l'accès à la vérité qui a impliqué que, depuis Descartes, on considère que tel qu'il est, le sujet est capable de vérité et qu'il n'a plus besoin de se transformer pour se ménager un accès au vrai (hypothèse de M. Foucault).

L'hypothèse de P. Hadot

Dans l'antiquité pré-chrétienne, la vie philosophique n'était pas concurrencée par les religions païennes, parce que celles-ci étaient davantage des religions civiques que le choix d'un mode de vie qui implique l'âme toute entière ; les religions étaient détachées de la spiritualité⁶. Mais la religion chrétienne, qui était à la fois une religion d'état, une doctrine et un mode de vie particulier, était susceptible d'entrer en concurrence avec la philosophie. Et c'est précisément sur ce terrain de la spiritualité que se sont jouées la concurrence et la rupture entre philosophie antique et religion chrétienne.

Si le platonisme pouvait être réapproprié dans la pensée chrétienne dans la mesure où les Pères de l'Église étaient plutôt disposés à reconnaître à quelques philosophes grecs, et particulièrement à Platon, la découverte d'un certain nombre de vérités conformes à celles de l'Évangile, ils étaient nettement moins prêts à lui reconnaître la capacité à transformer

⁵Solère, *op.cit.*, p. 1-2. Ce processus n'est pas brutal : « Si le philosophe antique, un Epicure ou un Marc-Aurèle, passe pour le type même du sage, il est pourtant clair que le souci de sagesse n'est pas absent chez certains auteurs modernes, à commencer par Descartes, tout comme chez Spinoza, Schopenhauer ou Alain, pour ne citer arbitrairement qu'eux, et pour ne point parler de quelques réactualisations contemporaines ».

⁶Hadot, *Qu'est-ce que la Philosophie antique?*, Paris, Gallimard, Folio, p. 409.

pratiquement les sujets. On pouvait d'ailleurs mettre sur le compte d'une source commune la proximité théorique des pensées chrétienne et platonicienne : Platon, disait-on, avait emprunté à Moïse et aux prophètes tout ce qu'il y avait de vrai dans son enseignement. Mais si les platoniciens étaient capables d'avoir une vision juste du monde et des principes moraux de l'action, ils ne donnaient pas les outils adéquats pour parvenir à transformer les sujets selon ces principes. Et de fait, dès l'Antiquité, des apologistes ou des évêques chrétiens comme Justin, Origène ou Augustin ont pu présenter le christianisme comme le seul mode d'être, le seul style de vie, qui mène précisément et plus sûrement à la sagesse que les philosophes recherchaient et n'ont pu, selon eux, trouver. La réalisation des buts mêmes de la vie philosophique, la guérison de l'homme et l'accès à la béatitude, devait désormais passer par les formes de la vie chrétienne. Car la finalité ultime de la vie humaine ne peut être atteinte par les moyens de la seule nature et de la seule raison⁷. Il y fallait l'intervention de la Grâce divine qui répondait à la foi humaine. C'est l'humilité de la reconnaissance de la finitude et des limites de l'homme posées face à l'infinité de Dieu, qui permettait de transformer les sujets.

Ainsi donc, lorsque le christianisme a été amené à délimiter strictement son domaine de compétence par rapport à celui de la philosophie, celle-ci s'est trouvée dépouillée de la psychagogie, des exercices spirituels, qui sont passés du côté de la théologie ou de certaines de ses subdivisions : la morale, l'ascétique ou la mystique. Et on peut dire en somme que les directeurs de conscience ont mis les philosophes au chômage spirituel⁸. La philosophie s'est ainsi trouvée limitée à une activité seulement théorique et abstraite, à un pur discours ratiocinant, un simple travail conceptuel destiné à fournir à la théologie un outillage notionnel logique et métaphysique. Et la philosophie universitaire n'est que l'aboutissement de cette distinction opérée par les chrétiens entre une spiritualité (chrétienne) et une philosophie grecque à prétention seulement théorique. Contrairement à une idée héritée des auteurs renaissants (d'Erasmus et de Pétrarque), les scolastiques n'ont pas "dé-spiritualisé" la philosophie, ils ont hérité d'une philosophie déjà desséchée, que pour cette raison ils ont placée en dessous de la théologie, tandis que les exercices spirituels de la philosophie antique influençaient largement la spiritualité monastique, qui d'une part n'en a pas assumé ou revendiqué l'héritage et d'autre part en a considérablement modifié la portée en les plaçant dans un cadre sotériologique surnaturel.

Hypothèse de M. Foucault

On peut voir dans la philosophie moderne les résultats de ce processus de différenciation entre la philosophie et une spiritualité monastique qui voulait garder le monopole de la vie et de la transformation spirituelle des individus. On peut voir le repositionnement de la question des liens du sujet et de la vérité dans l'œuvre de Descartes comme l'aboutissement de ce processus initié par la théologie chrétienne. Ainsi, comme le souligne M. Foucault, le fait que le bon sens soit désormais réputé « la chose la mieux partagée du monde », implique que la philosophie se dispense d'agir concrètement sur d'individu pour qu'il accède à la vérité, puisqu'il possède nativement tout ce qui est nécessaire pour connaître. Pour le dire schématiquement, avant Descartes, un sujet ne pouvait avoir accès à la contemplation à moins de réaliser d'abord sur lui

⁷Solère, *op.cit.*, p. 40-41.

⁸Solère, *Ibid.*, p. 10-11.

un travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité ; et à partir de Descartes, « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident », de sorte que dans la philosophie cartésienne et, depuis elle, dans toute la philosophie moderne et contemporaine, « l'évidence est substituée à l'ascèse »⁹ comme condition du savoir véritable. Et mettre l'évidence à la source de la connaissance, c'est aussi parallèlement requalifier la pratique philosophique : avec Descartes, la philosophie est devenue une forme de pensée qui s'interroge sur ce qui fait que l'on peut ou pas départager le vrai et le faux, elle a interrogé les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Et on est entré ainsi dans l'âge moderne en admettant avec Descartes que ce sont les conditions internes de l'acte de connaissance, à savoir les règles formelles, la méthode, la structure de l'objet à connaître et la structure du sujet connaissant, qui ont seules défini l'accès à la vérité. Autrement dit, la philosophie moderne s'est donnée une tâche d'abord épistémologique en écartant les conditions spirituelles de la connaissance.

Cette nouvelle définition de la tâche épistémologique essentielle de la philosophie a conduit à son tour à un changement dans la conception du sujet. Car le sujet supposé par ces exercices spirituels est un sujet éthique, plutôt qu'un sujet idéal de connaissance, et encore un sujet compris comme transformable : c'est un sujet qui se construit, qui se forme à travers des exercices, des pratiques, des techniques, etc. Autrement dit, les exercices spirituels sont ce que Foucault appelle des « processus de subjectivation », des manières de construire des sujets éthiques différenciés par et selon les différents exercices. Et ces processus de subjectivation mis au jour par Foucault sont en opposition à toute une tradition philosophique qui, de Descartes à Husserl, interroge la nature originaire, pré-donnée, essentielle d'une structure subjective qui pourrait connaître en vérité (la *res cogitans* de Descartes, le Je comme pure fonction transcendantale chez Kant, la conscience donatrice de sens chez Husserl *etc.*).

En oubliant les exercices spirituels en lesquels se travaillait une dimension pratique, oubliée elle aussi, de la philosophie comme mode de vie, la tradition historiographique de la philosophie se serait aussi rendue étrangère à la conception philosophique originaire du sujet comme matière éthique qui se façonne dans un rapport à lui-même, aux autres et au monde.

Redécouvrir cette conception de la subjectivité ouvre donc sur une l'histoire non plus des conceptions du sujet au sens moderne mais des processus de subjectivation au sens antique. Car des exercices différents forment des sujets différents. Or, la différence paraît frappante, pour Foucault, entre les processus de subjectivation liés aux exercices spirituels de la philosophie antique et les processus de subjectivation liés aux exercices spirituels de la tradition monastique. Dans ces derniers travaux consacrés à une généalogie des processus de subjectivation, après *l'Histoire de la sexualité*, Foucault relève deux fonctions des exercices spirituels antiques qui les distinguent nettement des exercices spirituels chrétiens :

- se connaître soi-même dans la philosophie antique renvoie à une technique visant la concentration, c'est-à-dire la vigilance, l'attention la plus pleine et la plus permanente et donc la présence à soi la plus ferme. Il ne s'agit pas de provoquer en moi « un dédoublement intérieur par lequel je me constituerais moi-même comme l'objet d'une observation introspective, mais de

9H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Seuil, 1984, p. 345, cité par Hadot, *ES*, p. 232

me concentrer en moi et de m'accompagner »¹⁰ de façon à faire que le moins de choses se fassent machinalement et que tout m'engage entièrement. Cette connaissance de soi est de l'ordre d'un effort de vigilance qui intensifie le rapport à soi, l'immanence à soi.

- Par ailleurs, la question qui préside aux exercices spirituels liés à la connaissance de soi en Grèce antique est « Que fais-tu de ta vie? ». Elle ne conduit pas à déceler, à déchiffrer en soi une identité secrète, une nature obscure, mais à assurer la correspondance entre ce qu'on pense et ce qu'on fait. « Le problème est : est-ce que mes actions d'aujourd'hui correspondent aux principes que je me suis donnés? Et, le cas échéant, quels exercices est-ce que je dois m'imposer afin de parvenir à une correspondance plus parfaite? »¹¹. Les exercices spirituels engagent donc le sujet dans un effort particulier pour rendre visible dans sa manière de vivre les principes et les valeurs qu'il s'est donné. Dans ces exercices, le soi éthique n'est pas séparé, il est simplement décalé : « Décalé par rapport à lui-même, en tant qu'entre soi et soi, il y a la mince distance d'une œuvre à accomplir : une œuvre de vie »¹².

En revanche, les exercices spirituels chrétiens visent à assurer la correspondance non pas entre ce que je dis et ce que je fais, mais entre ce que je suis et ce que je crois que je suis. La question chrétienne n'est plus « Que fais-tu de ta vie? », mais bien « Qui es-tu? », question n'est pas une question grecque ; Socrate ne s'est jamais posé la question « Qui suis-je? » et ce n'est pas pour y répondre qu'il fallait « se connaître soi-même. Le *gnôthi seauton* était un exercice de concentration et de vigilance. « Qui suis-je? » est une question typiquement chrétienne qui se pose dans le rapport instauré dans les premiers monastères chrétiens entre le directeur de conscience et son dirigé. Et par cette question typiquement chrétienne, le sujet moral est divisé intérieurement selon le fil de la connaissance entre sujet regardant et objet regardé, il est séparé de lui-même par un secret et voué à la tâche de se constituer lui-même comme objet de connaissance inaccessible et obsédant, tâche nécessairement inachevée parce que jamais je n'épuise la question de savoir qui je suis en vérité.

De ces deux différences majeures entre les exercices spirituels antiques et chrétiens, c'est-à-dire entre une connaissance de soi qui vise l'intensification du rapport à soi ou au contraire la division en soi au fil de la connaissance et entre une préparation à l'action lucide (Est-ce que mes actes correspondent aux principes que je me suis donnés?) et une introspection (Qui suis-je?), découle une troisième différence plus fondamentale : alors que la question grecque « Que fais-tu de ta vie? » s'inscrivait dans un projet ponctuel visant l'émancipation du sujet, la question « Qui suis-je? » s'inscrit dans un dispositif d'obéissance indéfinie à l'Autre. Ce dispositif d'assujettissement est simple ; il repose sur le fait que la question « Qui suis-je? » n'est en réalité pas première, elle est l'écho d'une injonction première de l'Autre, du maître de conscience qui interroge « Qui es-tu? ». Et celui qui se saisit de cette question, qui se laisse surprendre par elle, laisse naître en lui le soupçon que la présence immédiate et naïve à lui-même ne coïncide pas avec ce qu'il est vraiment, le soupçon terrible que ce qu'il est en vérité ne lui pas donné par sa conscience. L'Autre introduit en moi le secret en me demandant qui je suis, et il m'aliène à lui en me laissant la charge de le chercher devant lui. Or, plus je me cherche,

10F. Gros, « Le souci de soi chez M. Foucault », in *Vivre pour soi, vivre pour la cité*, P. Galland-Hallyn et C. Lévy (dir.), Paris, PUPS, 2006, p. 22.

11Gros, p. 26.

12Gros, p. 27.

plus j'obéis à l'Autre. D'autant que je ne dispose jamais de la vérité de moi-même, j'ai fondamentalement besoin de celui qui recueille mon discours sur moi pour faire coïncider davantage qui je crois que je suis et qui je suis vraiment et pour trouver ma vérité et me constituer plus pleinement comme sujet. C'est par la vernalisation analytique de qui je suis que je manifeste ce que je suis vraiment parce je rougis, je résiste parfois à dire et ce sont précisément ces manifestations de honte et de résistance qui disent la vérité de mon être.

Conclusion

Que peut-on alors tirer de cette histoire des liens entre philosophie et spiritualité en Occident qui nous aide à poser notre diagnostic sur l'époque contemporaine? Elle apporte un double éclairage sur la situation de la philosophie et de la spiritualité aujourd'hui. D'une part, elle permet de comprendre le positionnement actuel de la philosophie à l'égard de la spiritualité et, plus précisément, son étrangeté aux pratiques de la spiritualité et, d'autre part, elle permet d'apercevoir les conséquences de ce décrochage sur la manière dont se pratique la spiritualité aujourd'hui, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Foucault, dans le type de processus de subjectivation qui sont en jeu dans la spiritualité contemporaine. Je terminerai en disant quelques mots sur chacun de ces deux points.

1) La philosophie moderne et contemporaine est globalement étrangère à la spiritualité telle qu'elle a été définie au début de cette réflexion. La position de Kant, dont Hadot a pu faire pourtant un digne successeur des philosophes antiques, est représentative de cette étrangeté de la philosophie contemporaine à la spiritualité et cela, même quand elle veut faire de la philosophie pratique l'essentiel. Kant considère bien en effet, comme les anciens, que « le vrai philosophe est le philosophe pratique »¹³, qu'il « est alors mieux caractérisé par son attitude que par sa science »¹⁴, et qu'il dénonce le fait qu'on « nomme habituellement philosophes tous ceux qui ne font que s'épuiser sur des concepts, sans se soucier de savoir à quoi ils servent »¹⁵. Reste pourtant que la manière dont il conçoit la philosophie pratique est bien différente de la manière dont les philosophes grecs l'avaient conçue et n'a pas grand lien avec la spiritualité telle qu'on l'a définie plus tôt. Lorsqu'il traite des divisions de la philosophie au début de la *Critique de la faculté de juger*, il affirme en effet que la partie morale ou « pratique » de la philosophie ne s'occupe pas d'« applications pratiques » et ne propose donc pas de règles ou des techniques pour la conduite effective de soi (ce que Kant appelle les règles techniques-pratiques)¹⁶. Pourquoi? Parce qu'elle s'occupe de la volonté qui n'est pas comprise dans le domaine des faits et dans les processus de causalité mécaniques qui la font pencher vers les désirs et les passions, mais dans le domaine du devoir, comme faculté libre qui s'impose à elle-même des normes rationnelles¹⁷. Et que c'est en référence à une telle volonté libre qu'un principe est pratiquement

¹³Kant, *Leçon de Métaphysique*, trad. M. Castillo, LDP, « Classiques de la philosophie », 1993, p. 118.

¹⁴LM, p. 119.

¹⁵LM, p. 120.

¹⁶*Crit. de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1979, p. 21-23. cf. Solère, *art.cit.*, p. 4.

¹⁷Cf. Kant, *CFJ*, p. 22 : « Si le concept qui détermine la causalité est un concept naturel, les principes sont pratiques techniquement ; mais si c'est un concept de la liberté, ils sont pratiques moralement ». ou encore : « Toutes les règles techniques-pratiques (c'est-à-dire celles de l'art et de l'habileté en général ou aussi de la prudence. comme habileté à agir sur les hommes et leurs volonté) ne doivent, dans la mesure où leurs principes reposent

moralement et non techniquement. Et que, précisément, ces règles pour la conduite effective de soi ne sont que des règles « dont la fin est de produire un effet possible d'après les concepts naturels des causes et des effets ». Leurs règles sont de simples conséquences des lois de la nature, elles sont pratiques techniquement, et c'est pourquoi ils ne sont que des appendices de la science de la nature, mis par Kant au même rang que « l'économie domestique, rurale, politique, l'art des relations sociales, les prescriptions de la diététique »¹⁸. « Le coup de force qu'il opère est d'expulser de la morale proprement dite ces règles de conduite, ces préceptes qui en faisaient jusqu'ici partie, et de les transférer au domaine de la « philosophie théorique », c'est-à-dire de la « science de la nature » et encore seulement au titre annexe de corollaires ».

Et si Kant réserve encore à l'art de vivre, à la modération des passions et à la recherche du bonheur une place même modeste au rang de la philosophie théorique entendue comme science de la nature, il semble que les « sciences humaines » qui se sont détachées de la philosophie au XIXe s. en aient emporté le soin avec elles. Le philosophe paraît alors avoir abandonné l'art du bonheur et la guérison des passions, à de vrais techniciens (empiriques de science certaine), à des « spécialistes » du bien-être, dont le nom commence généralement par « psy » et qui sont bien aujourd'hui ceux qui s'occupent de ce qu'on appelle un travail sur soi, qui est la forme moderne de l'exercice spirituel.

2. Le deuxième point à souligner c'est que ces pratiques « psy », ces « thérapies » contemporaines qui n'appartiennent plus au champ philosophique, héritent de la spiritualité chrétienne davantage que des exercices de concentration de la philosophie ancienne. Aujourd'hui, se transformer soi-même dans un processus de connaissance est compris comme une enquête sur son identité secrète. Il s'agit bien, dans les pratiques thérapeutiques contemporaines, de trouver la vérité de soi-même et de se réaliser plus pleinement grâce à la verbalisation analytique de nos pensées et de nos émotions faite devant un tiers.

L'intérêt qu'il y a à diagnostiquer cet héritage des pratiques psychologiques contemporaines dans la spiritualité monastique est de porter le soupçon sur ces pratiques thérapeutiques comme vecteur non pas d'une idéologie chrétienne, mais d'un rapport à soi hérité de christianisme et aliénant. L'idée centrale de l'oeuvre de Foucault est de lier l'aliénation du sujet à une objectivation du sujet. Dans les premières critiques qu'il oppose à la psychologie et aux sciences humaines dans son *Histoire de la folie* et dans son histoire des prisons, *Surveiller et punir*, Foucault dénonce comme aliénante l'objectivation du sujet par les sciences qui analysent mes déterminations et m'imposent de l'extérieur une identité, soit comme fixation autoritaire et aliénante d'identités (dans *Histoire de la folie*), soit comme régulation des existences par la détermination de conduites scientifiquement établies comme « normales » (dans *Surveiller et punir*). Ce qu'ajoute l'histoire des dispositions du subjectivation et l'identification des thérapies modernes aux pratiques monastiques de confession, c'est un soupçon supplémentaire : on ne peut plus croire qu'on pourrait échapper à l'emprise de la

sur des concepts, être comptées que comme des corollaires de la philosophie théorique » [Kant, *CFJ*, p. 22]. C'est la notion aristotélicienne de prudence (φρόνησις, capacité de délibérer sur le contingent et le particulier, vertu qui permet le discernement dans la conduite de la vie), jusque-là centrale dans l'étude de la morale, qui est exclue par Kant du champ de la philosophie pratique.

¹⁸Kant, *CFJ*, p. 22.

norme par le biais d'une psychologie (ou d'une psychanalyse) attentive à déceler, par delà les identités « normales » ou les comportements « moyens », une identité singulière, intime et historiquement unique. Parce que ce qui nous emprisonne, ce n'est pas seulement une identité abstraite fixée par les sciences humaines dans des études statistiques, au détriment d'une identité concrète et personnelle que seule une analyse privée pourrait faire lever, c'est aussi la quête même d'une identité qui d'emblée nous fixe dans un dispositif d'obéissance¹⁹.

19F. Gros, *art.cit.*, p. 29.