
Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Jean-Pierre Brach



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1643>

DOI : 10.4000/asr.1643

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 321-328

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Pierre Brach, « Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 23 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1643> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1643>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Jean-Pierre BRACH

Directeur d'études

I. L'Euclide chrétien de Guillaume Postel d'après deux versions manuscrites latines inédites

La première heure de notre séminaire a vu la fin de l'examen du texte de l'*Euclide chrétien* (1573) de Guillaume Postel d'après deux versions manuscrites latines inédites.

Insistant sur la providence spéciale responsable selon lui de l'existence de la « régularité », c'est-à-dire de la rationalité mathématique constitutive des corps réguliers platoniciens, et qui s'exerce sur le mode de l'« équivalence » déjà évoqué dans les conférences précédentes¹, Postel fait remarquer que cette même providence divine a également permis l'existence d'une « irrégularité » corruptrice, dont Satan est l'auteur et qui s'oppose à la raison et à la vérité. Notre homme dédouane toutefois les quantités irrationnelles d'appartenir à cette catégorie, et de contrevenir à la droite raison, de telle manière que louange et adoration unanimes puissent être rendues à Dieu, auteur de la « régularité » universelle dont il découvre confirmation dans les mesures assignées dans l'*Apocalypse* à la Jérusalem céleste. Pour lui, cette opération de « mesure » (nous avons vu l'importance de cette notion centrale dans son œuvre²) est effectuée de toute éternité par l'« ange du Grand Conseil » (assimilé en l'occurrence à cette *specialis providentia* dont il vient d'être question), et la présence du dodénaire dans le texte scripturaire est en consonance avec le fait que le cinquième et dernier des polyèdres platoniciens est un solide à douze faces pentagonales (dodécaèdre), image de la norme cosmique et, partant, de la « régularité euclidienne » qui lui tiennent tant à cœur.

Ainsi, au double témoignage de la raison (mathématique) et de l'autorité (Écriture et tradition de l'Église) vient s'ajouter l'emploi du nombre 12, auquel Postel accorde une portée universelle puisqu'il réunit selon lui – nous en avons déjà parlé dans les

1. J.-P. BRACH, *Annuaire EPHE-SR* 123 (2014-2015), p. 255-256.

2. ID., « Guillaume Postel et la 'sextessence' », dans R. GORRIS CAMOS (éd.), *Les Muses secrètes. Kabbale, alchimie et littérature à la Renaissance. Hommage à François Secret*, Genève 2014, p. 81-94.

conférences précédentes – les valences spirituelles contenues dans le quaternaire et le sénaire, symboles respectifs du monde et de l’arche de la rédemption. Dans ces nombres sont en effet contenus les *mensurae universi leges*, de telle sorte que tout art de la mesure des choses divines, célestes et humaines n’existe que grâce à ce Bézaléel – identifié au Christ – qui figure pour lui le troisième terme de l’énumération célèbre qui ouvre le *Timée* de Platon, et que nous avons déjà évoqué³.

Il s’avère en effet qu’il existe pour Postel une triple modalité de la mesure universelle des choses, qui correspond à trois modes ou niveaux ontologiques (et cognitifs) différents : dans l’esprit de Dieu, en elles-mêmes et *in haberi*, c’est à dire selon le mode de saisie intellectuelle propre à l’homme (f. 14^v-15^r). Naturellement, il remet ces trois plans en correspondance avec la hiérarchie ligne-surface-volume, ainsi qu’avec les dimensions de l’espace, images du ternaire divin à l’œuvre dans la création.

Notre auteur insiste sur le rôle majeur joué par la seconde Personne de la Trinité dans cette communication divine que représentent, dans sa vision des choses, la genèse de la réalité et sa perception par l’homme.

Postel passe ensuite, en se référant explicitement au *De Caelo*, à l’examen du « lieu » *sine quantitate*, qui est le domaine des trois dimensions considérées comme existant antérieurement au dimensionnement et qu’il interprète comme correspondant au *cælum*. Ce dernier est censément supérieur à toutes les autres parties du monde et, en dehors de lui, il n’est pas de *locum* proprement dit mais un *spatium*, dont le point – principe de cet espace (entendu cette fois au sens usuel) – constitue le centre autour duquel s’organise la « masse » entière de l’univers et se meuvent circulairement les sphères célestes, tandis que le globe terrestre (et aqueux) reste stable (ce qui est peu copernicien !), car figurant justement ce centre immobile. Au sein de ce mélange de données grecques et bibliques, le « lieu » représente donc le suprême degré de l’essence du monde matériel, qui ne peut exister sans lui, pas plus que le corps élémentaire. Une telle façon de voir justifie selon Postel (f. 15^v) sa théorie ancienne selon laquelle le Christ aurait assumé souverainement la *nature* (et non la *personne*) humaine, théorie qui – dès la fin des années 1540 – incitait à imaginer une seconde venue du messie, sous forme féminine cette fois, destinée à assurer la rédemption de la personne humaine dans son intégralité⁴. Cette faculté supposée du corps humain (en tant que revêtu de la matérialité physique) d’exister également, le cas échéant, selon la modalité du « lieu » sans quantité, faculté qu’il tiendrait et de la nature et de Dieu, illustre justement pour notre homme ce qui a permis à Jésus-Christ de revêtir – simultanément à la nature divine – l’humanité matérielle qui est la nôtre.

Mais il y a plus, et la possibilité que le corps du Christ se manifeste à son gré selon cette modalité non dimensionnée (et non pas seulement sous le mode physique

3. Id., *Annuaire-SR* 122 (2013-2014), p. 346-347.

4. Id., « Son of the Son of God : the feminine messiah and her progeny, according to Guillaume Postel (1510-1581) », dans O. HAMMER (éd.), *Alternative Christs*, Cambridge 2009, p. 113-130 (ici, p. 119-120).

ordinaire) est, pour notre auteur, la condition même de possibilité de la présence sacramentelle. Ces différentes manifestations du corps divin ont leur illustration, dans l'ordre géométrique, dans les manières d'appréhender la ligne – en tant que telle (et rapportée au Fils), en tant que côté d'un triangle et principe de la surface, en tant que ligne qui ferme la surface et donne lieu à la figure géométrique complète. Ainsi, selon Postel, la puissance « formatrice » qui appartient au Fils et a sa source ultime en Marie, en tant que sa mère, se manifeste sous les deux aspects différents des espèces sacramentelles du pain et du vin, respectivement masculin et féminin et rapportés (f. 16^r) à ce monde et au rôle de l'Église dans le processus de la rédemption et la survenue des échéances eschatologiques.

Ces considérations respectent le christocentrisme accentué de notre auteur, dans la mesure où elles imagent également pour lui les relations intra-trinitaires de la seconde Personne divine avec les deux autres, relations qui doivent idéalement se refléter en l'homme au cours de sa vie spirituelle, en particulier dans et par la communion sacramentelle qui réunit l'action du Verbe et du Paraclét.

L'achèvement de ce processus est illustré selon lui par l'ascension corporelle de la Vierge, sous l'action de son Fils et de l'Esprit Saint, dans le « lieu » immatériel et non quantitatif où réside le trône divin.

Reprenant alors des considérations qu'il avait partiellement abordées dans son commentaire de l'*Apocalypse* (Venise, 1548) resté manuscrit, Postel applique ensuite à l'Église et à ses destinées spirituelles les analogies trinitaires et mathématiques développées ci-dessus, au travers du personnage de la Vierge. Le « corps » de l'Église et ses caractéristiques spirituelles sont ainsi envisagés comme la « résultante » de l'action conjointe des trois « dimensions » non quantitatives (ou des éléments ligne, surface, volume), mises en rapport avec les trois Personnes divines, sur le « corps » physique et dimensionné de la communauté des saints, des martyrs et des croyants, soumis au *spatium* et, donc, au devenir historique et à ses aléas matériels.

II. Contexte de l'élaboration par le spiritualisme anglo-saxon et européen des catégories du « subtil » et des « forces immatérielles »

En seconde heure, on a examiné les grandes lignes du contexte culturel (entre 1880 et 1910 environ) au sein duquel le spiritualisme anglo-saxon et européen a élaboré une vision du monde où prédominent les catégories du « subtil » et des « forces immatérielles », avant de passer à l'étude d'exemples concrets de théorisation et d'utilisation du « corps subtil ».

Une technologie occulte

Comme l'ont bien montré certaines études célèbres de Bruno Latour (*Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, 1991), la période dont nous avons tenté d'esquisser le profil culturel hérite d'une conception de la « technologie » comme représentant ce qui est censé fonctionner, et de la « religion » comme ce qui est censément incapable de fournir des résultats objectivement mesurables dans l'ordre du réel. Il s'agit d'un héritage évident des Lumières, sous la forme d'un rejet de la religion hors du

champ de la pratique scientifique, rejet qui aboutit à une certaine dé-légitimation du religieux ; toutefois, on constate parallèlement que la science et la technique ne sont pas pour autant dépourvues d'un certain caractère « magique » ou religieux, en tant que systèmes d'interactions pragmatiques avec le réel (techniques, instruments exigeant une habileté particulière et des perceptions disciplinées) ou comme un système de croyances relatives à un ordre du réel imperceptible aux sens, dans la mesure où leur fonctionnement et ses ressorts échappent à la compétence et, parfois, aux intentions de ses utilisateurs. Or, un tel état de choses montre déjà que religion et technologie sont en fait plus proches que ne veut bien l'admettre un certain discours séculariste, et ce déni – cette séparation arbitraire de ce qui est censément réel ou irréel – fait naturellement partie d'un discours plus large de légitimation politique et institutionnel. Produit de la « Constitution moderne », selon B. Latour, la distinction radicale supposée entre affaires de faits et de croyances proclame la séparation ontologique et épistémologique entre science et politique (déjà chez Weber), faits et valeurs, savoir et puissance, au moment même où ces données sont en passe d'être rendues plus interdépendantes que jamais par les représentations et coordinations induites par l'usage de la technologie.

Or, le XIX^e siècle (et particulièrement sa seconde moitié) enregistre simultanément une croissance importante des mouvements religieux et des transformations technologiques⁵. Autant se renforcent les développements scientifiques dans le domaine des transmissions (télégraphe, téléphone, radio) ou de l'enregistrement (photo, phonographe, cinéma), autant font parallèlement florès les sociétés missionnaires, les éditeurs et publications religieux, les congrès internationaux) avec, dans les deux cas, l'apparition de véritables réseaux de sociétés savantes (laïques ou non) et de conférenciers qui portent partout, y compris dans les petites villes, la bonne parole spirituelle ou de vulgarisation scientifique.

Nous avons vu au cours des années précédentes que l'exemple du spiritisme d'après 1848 est particulièrement probant sous ce rapport : il s'agit en principe d'une *communion* avec les morts, dans le cadre d'une culture populaire travaillée en profondeur par l'apparition de nouveaux médias, comme le télégraphe. Il y a en conséquence, dans ce cas précis, conjonction d'une religion à base populaire (même si Kardec a toujours nié vouloir fonder une nouvelle religion mais, bien plutôt, une forme scientifique et expérimentale de celle-ci) et de nouvelles techniques de communication, matérielles et « immatérielles »⁶. En ce sens, le spiritisme se situe au confluent de phénomènes d'ordres aussi divers que possession, guérison spirituelle, communication surnaturelle avec les esprits, et d'autre part de disciplines scientifiques (ou du moins considérées comme telles) comme la phrénologie, l'ingénierie électrique et la psychologie : on a donc affaire à un métissage

5. C. ALBANESE, *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*, Londres-New Heaven 2007.

6. J. STOLOW, « Wired Religion : Spiritualism and Telegraphic Globalization in the Nineteenth Century », dans S. STREETER, J. WEAVER, W. COLEMAN (éd.), *Empires and Autonomy : Moments in the History of Globalization*, Vancouver 2009, p. 79-92.

accentué du spiritualisme, entre magie et science, religion et science, et les catégories du savant et du populaire, du primitif et du moderne. La (les) technique(s) de communication matérielles se dématérialisent (au moins partiellement) et inversement, homogénéisant le temps et l'espace et faisant place à un univers intermédiaire de présence virtuelle, immatériel et autonome. La communication, et donc le contact, s'émancipent de surcroît de la corporéité et de la présence physique humaines, comme aussi de la distance et – jusqu'à un certain point – du temps.

La métaphore centrale est ici l'électricité, perçue comme un « flux » qui est à la fois une métaphore linguistique et un élément de base faisant le lien entre activités industrielles, nouveaux domaines d'enquête scientifique et nouveaux régimes de production culturelle. Il y a ainsi homologies descriptives entre vie sociale, corps humain et activités scientifiques, selon le schéma du courant électrique⁷. Mieux, on présente parfois une analogie entre l'âme (séparée ou « au-delà » du corps) et le courant électrique comme représentant un plan immatériel d'existence, intermédiaire entre le sensible et l'Au-delà proprement dit. Une telle façon de voir a évidemment des antécédents : attraction magnétique, excitation électrique, influx nerveux et autres agents impondérables d'action à distance – éther, fluide universel, naturellement assimilés à l'électricité. Elle correspond à une véritable modélisation du fonctionnement du corps humain et de la communication à distance, y compris avec les « mondes spirituels ».

En retour, il est clair que ni le spiritualisme ni le spiritisme ne constituent simplement une réponse traumatique à l'industrialisation de la société, à la révolution urbaine et sociale concomitante et à la diffusion croissante de données scientifiques vulgarisées. Ces milieux développent à leur tour techniques et instruments pour étudier et/ou mesurer la nature des communications avec les esprits, faisant ainsi montre d'un souci de contrôle, de recherche de la preuve et de dépistage de la fraude.

Il y a fréquemment accord entre certains spiritualistes et les sceptiques – tenants d'une explication purement naturaliste des phénomènes – sur la nécessité de mettre en cause le « dogme du réel » (M. de Certeau), autrement dit la correspondance supposée du réel et du visible et donc la question de l'évidence sensorielle comme preuve invincible des prétendus faits surnaturels. En ce sens, s'exerce une tendance à inscrire la religion dans l'espace des échanges entre êtres humains et de la (les) technologie(s) afférente(s), et non en dehors ou au-delà de cet espace. Il s'agit de faire fonctionner de concert corps humain, objets matériels et entités immatérielles selon un même ensemble de règles opératoires, imaginées sur le modèle de la conductivité électro-magnétique et de l'induction, une véritable « mise en circuit » du corps, de l'ordre social, du monde naturel et de l'Au-delà. Tout ceci indique un fort recours des spiritualistes aux procédures et aux discours légitimants de la science, de la médecine et de l'ingénierie, dans une conception commune de la communication comme émission et réception d'un signal de type « électrique », et il existe une forte concurrence en vue d'obtenir la reconnaissance publique, signe

7. *Ibid.*, p. 89-90.

d'une forte démocratisation de l'accès au surnaturel ainsi qu'aux connaissances scientifiques (vulgarisées)⁸.

Héritée de la biologie du XVIII^e siècle et des travaux sur l'excitabilité des fibres musculaires, l'importance du système nerveux comme « circuit de transmission » physiologique, dans cette perspective, était déjà marquée (quoique d'une façon différente) au sein du magnétisme animal et les transformations de sa représentation spiritualiste sont sensibles chez un magnétiseur, guérisseur et visionnaire comme A. Jackson Davis (1826-1910), par exemple. Un vocabulaire encore plus ancien comme celui de la « sympathie » – expression d'une loi universelle d'attraction/répulsion –, de la « polarité » magnétique, s'alliant à des conceptions plus récentes, telles les « lignes de force » (M. Faraday) qui expliquent censément les relations entre objets distants au sein d'un champ électromagnétique, semblent mettre en cause le modèle purement mécaniste de l'univers en expliquant sa structure et sa cohésion par un flux d'énergies immatérielles, qui se distribuent selon différents niveaux de réalité en les mettant en réseau.

À l'influence déterminante d'un tel climat culturel général, s'ajoutent – en ce qui concerne les spéculations concernant le « corps astral » – celle de la Société Théosophique, dont le programme orientalisant témoigne également d'un fort attrait pour la synthèse entre spiritualité et science.

Censément formé de « matière-conscience-énergie », le corps subtil (il peut au demeurant en exister plusieurs) définit du même coup un plan d'existence de même nature, différenciée par sa texture énergétique et sa « densité ». Le corps physique occupe simplement le niveau le plus bas de cette hiérarchie, en continuité avec les autres.

On assiste dès lors, à partir des années 1880, à la mise en place d'une sorte d'« ontologie subtile », perçue comme une catégorie intermédiaire entre esprit et matière/corps, une substance commune garantissant la continuité entre les deux et liée par ailleurs à l'expérience du Soi et de la subjectivité⁹.

Une telle « matière subtile » sert fréquemment à expliquer le fonctionnement de la magie, à l'instar de l'« astral » de certains occultistes, tel E. Lévi (1810-1875). La période 1880-1910 voit ainsi émerger l'intérêt pour un « second soi », une « conscience secondaire » intuitive, déjà évoquée par le mesmérisme et le spiritualisme. Cette crise de la subjectivité traditionnelle engendre un certain désarroi cognitif et favorise l'apparition d'un cadre nouveau dans lequel dominent les catégories de « pouvoir(s) », de « force subtile », d'énergie, liées aux thèmes du son, de la vibration et de la couleur, avec évidemment de fortes résonances esthétiques. Le Soi « superconscient » détermine l'apparition d'une « conscience vitale » intéressée au sacré, aux mythes, à tout ce qui paraît dépasser les limitations de l'égo

8. « The Spiritual Telegraph and the Relation between Body and Electricity in Spiritualism », [en ligne] <http://mediafantasy.hypotheses.org/114> ; « Spiritualism and Telegraphy », [en ligne] <http://mediafantasy.hypotheses.org/117> (consultés 18 avril 2015).

9. J. BRAMBLE, « Sinister Modernists. Subtle energies and yogic-tantric echoes in early Modernist culture and art », dans G. SAMUEL, J. JOHNSTON, *Religion and the Subtle Body in Asia and in the West. Between Mind and Body*, Londres-New York 2013, p. 192-210.

individuel ordinaire. Ni le Modernisme artistique, ni la philosophie contemporaine n'échappent à l'influence de ce « vitalisme » qui veut prendre en compte les « forces intermédiaires », énergies subtiles, fluides et « radiations » qui invitent, ici encore, au dépassement des perceptions sensorielles et des limitations de la raison positiviste.

Les premières mentions du « corps astral » en milieu spiritualiste (par certains des promoteurs de la Société Théosophique (E. Hardinge-Britten [1823-1899]¹⁰, par exemple), dès le milieu des années 1860 (et avant que le thème ne devienne plus généralement une sorte de lieu commun littéraire et journalistique, vers la fin de la décennie suivante), tentent de se démarquer des théories spirites, voire de les battre en brèche, en présentant la « projection du double » comme le degré suprême de la « magie » et comme un accomplissement essentiel de l'« occultisme pratique », qui vise avant tout à des réalisations censément concrètes, tout en niant la réincarnation et en critiquant l'asservissement de la volonté individuelle que présupposerait la médiumnité. Les manifestations en provenance de l'« Au-delà » seraient ainsi dues non aux esprits des morts, mais aux « corps astraux » d'adeptes bien vivants mais n'agissant pas physiquement. C'est la théorie de la *Hidden Hand* (« main cachée »), qui est l'un des ancêtres lointains et méconnus du complotisme contemporain. Cette façon de voir engage des perspectives sur la « constitution occulte » de l'homme et les finalités spirituelles de l'occultisme – Théosophique ou autre – que nous présenterons dans notre compte rendu de l'année prochaine.

10. On peut consulter à son sujet le site <http://www.ehbritten.org/> (consulté le 18 avril 2015).

