

Le retour des métapsychistes

Giordana Charuty

LE SOUCI de se constituer soi-même en objet de connaissance et de transformation, articulé à des spéculations morales et métaphysiques, anime aujourd'hui, hors des Églises et des mouvements religieux institutionnalisés, un vaste répertoire d'arts de l'existence. Ces techniques se développent en soins thérapeutiques et en régimes alimentaires, en exercices psychiques et en arts divinatoires, pensés comme autant d'expérimentations de savoirs « autres ». La nouveauté de ces pratiques, volontiers présentées comme caractéristiques de la modernité, doit être largement relativisée. Issues pour une part d'innovations religieuses du siècle dernier, elles appellent une ethnographie historique, attentive à mettre en relation usages présents et passés qui, dès lors, s'éclairent mutuellement.

Sous diverses modalités, l'expérimentation du « magnétisme animal », cette propriété attribuée aux corps vivants d'être soumis à l'attraction universelle à travers la circulation d'un « fluide » – demeure au cœur de nombre d'entre elles. Robert Darnton a, le premier, fait sortir l'étude de sa première forme historique, le mouvement mesmérisme, du champ de l'histoire de la médecine pour lui restituer une dimension politique qui a fourni, dans toute l'Europe, un puissant et durable modèle à une multiplicité de systèmes prônant la régénération sociale sous forme d'un retour à l'« Harmonie » tant entre les hommes qu'entre les divers ordres de l'univers¹. Depuis, les recherches se sont multipliées en France, en Italie, en Angleterre. Les unes ont montré dans les cures du somnambulisme magnétique la préfiguration de la découverte de l'hypnose et de l'inconscient ou, en deçà des diverses conceptions du psychisme, la naissance du « sujet » nécessaire

1. Robert Darnton, *La Fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, Paris, Perrin, 1984 (éd. anglaise 1968).

————— À propos de Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité (1784-1930)*. Le Plessis-Robinson, Institut Sanofi-Synthélabo, 1999 (« Les empêcheurs de penser en rond ») ; I : *Le défi du magnétisme*, 620 p. ; II : *Le choc des sciences psychiques*, 598 p., annexes ; et Ernesto De Martino, *Le Monde magique*. Postface de Silvia Mancini. Traduit de l'italien par Marc Beaudoux, Paris, Institut Sanofi-Synthélabo, 1999, 593 p., annexes, bibl., index (« Les empêcheurs de penser en rond »).

au développement des sciences psychologiques. D'autres, attentives aux circulations culturelles, aux continuités comme aux différences entre magnétisme, spiritisme et recherches psychiques sur le modèle expérimental anglais, ont établi des liens entre engagement politique, quête de nouveaux paradigmes scientifiques et adhésion à diverses formes de spiritualisme dissociées des Églises. Dans cette perspective, somnambules et médiums sont apparus comme des figures sociales complexes, tour à tour lieu de redéfinition des rôles sociaux féminins ou de nouvelles mises en scène du merveilleux qui accompagnent l'émergence d'une culture populaire urbaine². Mais c'est un autre réexamen que proposent deux publications récentes qui partagent quelques convictions.

Bertrand Méheust analyse ce qu'il considère comme une longue et unique controverse scientifique : celle qui a opposé, de la fin du XVIII^e siècle aux années 1930, les praticiens du magnétisme animal à l'Académie de médecine, puis les expérimentateurs des recherches psychiques aux différentes écoles psychiatriques, avant d'être vaincus et effacés par la psychanalyse freudienne. Cette étude, précise l'auteur, ne propose pas une nouvelle *Histoire de la découverte de l'inconscient*, déjà écrite par Henri F. Ellenberger, mais se veut plus attentive aux antagonismes et aux conflits qui ont conduit à disqualifier des conceptions porteuses de tout autres potentialités que celles reconnues par la psychiatrie dynamique et la psychanalyse. Disons-le d'emblée : tout comme l'ont déjà fait des spécialistes des principaux savoirs concernés, on ne peut que reconnaître l'intérêt des questions posées par ce livre, issu d'une thèse de doctorat, pour rendre compte des conflits institutionnels et disciplinaires qui jalonnent, sur près d'un siècle et demi, la constitution des sciences psychologiques. Celles-ci, on le sait, s'élaborent en de multiples lieux – médecines légitimes et hétérodoxes, physiologie, philosophie, littérature – qui, en retour, en reçoivent la marque. Dès lors, l'auteur s'attache à retrouver les traces de ces débats dans la diversité des domaines qu'ils ont affectés. Mais comment comprendre la rhétorique polémique qui, à son tour, l'anime et qui tend, à l'évidence, à déplacer dans le présent les disputes du passé ?

En effet, la théorie freudienne n'est que la première cible d'une enquête qui s'en prend aussi bien au positivisme et au scientisme des ethnologues lorsque, délaissant les « Primitifs », ils « se frottent » à la magie occidentale sans historiser leurs catégories mentales (I : 30, 74, 77, 92). Ces critiques sont reprises, au terme du second volume, avec une virulence accrue : « frileuse » et « mondaine », soucieuse de « distinction », l'ethnologie du proche est surtout occupée à éviter des objets déclassés en les noyant dans le « brouillard » des problèmes méthodologiques qui font office de « ceinture de protection ouatée » (II : 485). Et l'invect

2. Je me réfère plus particulièrement aux travaux suivants : Franklin Rausky, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, Paris, Payot, 1977 ; Jacqueline Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Paris, PUF, 1991 ; Ian Hacking, *L'Âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Le Plessis-Robinson, Institut Sanofi-Synthelabo (« Les empêcheurs de penser en rond »), 1998 ; Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; Nicole Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, Paris, Albin Michel, 1995 ; Clara Gallini, *La Sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Florence, Feltrinelli, 1983.

tive s'élargit à l'« Institution » : « Tout se passe en fait comme si nous assistions à la mise en place progressive d'une pensée "épistémologiquement correcte", d'une "pensée unique", d'un "consensus mou", renforcés par l'appareil bureaucratique de plus en plus compliqué qui gère la recherche et les carrières. De cette façon, une évolution voisine affecterait simultanément l'anthropologie, le politique et le social, ce qui, on en conviendra, n'est pas fait pour surprendre » (II : 499).

Quelles hypothèses appelle pareille fureur ? Je ne m'arrêterai qu'à celle qui commande l'explication causale ici privilégiée, et que l'on peut résumer ainsi : les phénomènes corporels et psychiques étudiés par la médecine magnétique, puis par les « métapsychistes », selon le terme introduit à la fin du XIX^e siècle par le physiologiste Charles Richet, relèvent d'une « faculté d'hyperconnaissance », jadis reconnue sous le nom de « lucidité magnétique ». Développée par de nombreuses cultures à partir de propriétés naturelles et universelles, elle aurait pu nous ouvrir « une voie vertigineuse » si nous n'avions opté pour le modèle freudien de subjectivité, mis au service d'une « société contre la magie ». Il ne s'agit donc pas d'un simple infléchissement de la vaste historiographie élaborée par Henri F. Ellenberger, mais d'une lecture qui, sur ce point précis, se situe en parfaite opposition avec elle. Notons, toutefois, que cette thèse semble poser problème à l'auteur lui-même qui ne la soutient que sur le mode du « je sais bien... mais quand même » : on ne saurait affirmer « la réalité de cette faculté présumée » dont la preuve, pour le moment, « ne peut être apportée » ; mais, depuis deux siècles, des savants, des médecins, des philosophes renommés et au moins un ethnologue – François Laplantine – en reconnaissent l'existence (I : 47-68). Certes, il s'agit d'un fait « indécidable » ; mais l'on conduira l'enquête comme si lucidité et clairvoyance constituaient des « phénomènes réels ». Si les interprétations varient, les « faits » sont largement documentés qui permettent de « révéler les virtualités sacrifiées » (I : 120).

Assigner un contenu à cette mystérieuse faculté est l'objet central du premier volume consacré au *défi du magnétisme*. S'y trouvent affirmées la similitude et la constance d'énigmatiques propriétés physiques et mentales inlassablement explorées et sans cesse redéfinies par magnétiseurs, médecins aliénistes, philosophes, psychologues et, enfin, métapsychistes. Quelles que soient leurs options théoriques, les magnétiseurs de la première moitié du XIX^e siècle décrivent et vérifient l'existence de la « lucidité somnambulique » comme un mode de connaissance qui transgresse radicalement toutes les contraintes perceptuelles et logiques du savoir empirique ordinaire : le sujet magnétisé lit à travers des corps opaques ou bien les yeux recouverts d'épais bandeaux, entend des ordres donnés mentalement, décrit à distance des lieux qui lui sont inconnus, voit les organes malades à l'intérieur de son propre corps ou du corps d'autrui, éprouve les douleurs des consultants et prédit l'évolution de leurs maladies. On ne saurait, déclare l'auteur, traiter ces faits comme des croyances illusoire, ni comme des représentations sans fondement empirique, puisqu'ils ne cessent de se reproduire alors même qu'ils font l'objet, en Angleterre puis en France, de contrôles de plus en plus rigoureux à partir des années 1880, grâce aux enquêtes scientifiques des sociétés d'études psychiques. Aussi bien les premiers théoriciens du magnétisme

se voulaient-ils des hommes des Lumières, soucieux de libérer leurs concitoyens des superstitions du passé.

Ainsi problématisée, cette enquête sur la « lucidité magnétique » appelle plusieurs remarques. Éviter toute interprétation téléologique à partir de l'état présent du savoir ne constitue que la première règle d'analyse d'une controverse scientifique. La seconde – poser comme également crédibles les argumentations de tous les adversaires en présence – exigerait d'adopter une position de neutralité pour décrire les systèmes d'épreuves mis en place par les uns et les autres. Au lieu de quoi l'auteur s'installe dans la dispute telle qu'elle s'est cristallisée dans le champ des sciences médicales, en s'employant à son tour à produire des « faits » à partir du même registre de preuves que celui à travers lequel s'affrontent les protagonistes. Les propriétés contre-empiriques dont il s'agit d'évaluer la réalité sont inventoriées et illustrées en les décontextualisant des figures sociales très hétérogènes qui, d'un lieu à l'autre, d'un temps à l'autre, les actualisent. Ce qui revient, non au souci que l'on ne peut bien sûr que partager, de « prendre au sérieux » le savoir paradoxal construit sur la relation entre magnétiseur et somnambule, encore moins de rendre sensées les stupéfiantes performances des médiums, mais à faire siens les termes mêmes de la dispute en substituant à l'exigence de sens un pur et simple jugement d'existence. Enfin, l'auteur préjuge de ce qu'il entend établir – la plus grande fiabilité des enquêtes conduites par les métapsychistes des années 1920 –, alors qu'il ne fait que reprendre leurs propres arguments.

Peut-on donner sens aux intrigants pouvoirs dont on crédite somnambules et médiums en mettant au jour, comme pour tout autre magicien, les codes sémantiques et les techniques qu'ils mettent en œuvre pour produire des effets bien réels ? L'une des difficultés tient à ce que, outre leur rôle rituel qu'on ne peut isoler de l'implication des consultants dans le travail symbolique, ces figures de la modernité sont chargées d'entretenir la polémique avec les milieux savants en activant une nouvelle entité métaphysique, « la Science », qu'on ne saurait confondre avec le travail scientifique. Aussi s'agit-il d'abord de décrire les lieux et les formes de mobilisation sociale de cette instance.

L'analyse développée dans les chapitres suivants s'engage en partie dans cette voie en se montrant attentive aux épreuves contradictoires que subissent les acteurs et les objets de la controverse savante sur la « lucidité » magnétique. À partir de nombreuses sources redécouvertes ou jusqu'ici peu exploitées, l'auteur reprend l'étude détaillée des deux principaux moments d'affrontement dans le champ médical. Sous l'Empire et la Restauration, la médecine magnétique, renouvelée par Puységur, Deleuze, Bertrand, Foissac, pénètre les milieux hospitaliers parisiens, si bien que l'Académie de médecine finit par accepter son réexamen en 1826. La commission Husson s'apprête, en 1831, à publier un rapport favorable, mais se heurte à de très actifs adversaires mobilisés par Dubois d'Amiens. Durant plusieurs années, magnétiseurs et médecins experts s'affrontent à travers une surenchère de conditions d'expérimentation. L'Académie clôt la discussion en 1842 par le rejet définitif de tout nouvel examen de la question du magnétisme. La seconde période – de 1878 à 1895 – voit la redécouverte de la phénoménologie

somnambulique par les praticiens de l'hypnose – Charcot et ses disciples à La Salpêtrière comme Bernheim à Nancy – qui s'empresstent d'effacer les recherches de leurs prédécesseurs. Tous font de James Braid le fondateur de l'hypnose scientifique et détournent les objectifs thérapeutiques des pratiques magnétiques en recourant aux procédés les plus violents pour créer l'état hypnotique.

Mais l'auteur oscille en permanence entre deux stratégies interprétatives : ou bien identifier les formes de production, les processus d'authentification, les cadres interprétatifs et les réseaux de solidarité mis en place par partisans et adversaires ; ou bien, reproduisant les arguments des polémistes, opposer les bons et honnêtes partisans du magnétisme aux adversaires de mauvaise foi – ceux qui refusent de « voir » des « faits ». Aussi ne peut-il s'interroger sur les logiques symboliques sous-jacentes aux « expérimentations » qui inversent systématiquement le mode d'interaction ordinaire entre un sujet et son environnement. Le long exposé de l'« affaire Pigeaire » enferme le lecteur dans la discussion qui oppose les protagonistes quant à la réalité *factuelle* de modalités de vision défiant toutes les lois de la perception ordinaire : les yeux bandés, déchiffrer des textes imprimés au moyen des doigts ou d'un mystérieux organe situé au milieu du front, lire des fragments d'écriture manuscrite enfermée dans des boîtes opaques, jouer aux cartes. Les divergences d'appréciation suscitées par les exploits de la jeune Léonide, que son père, le docteur Pigeaire, vétérinaire à Montpellier, exhibe à Paris devant des médecins, des journalistes, des écrivains, tout en refusant les modifications introduites par les experts de l'Académie, ne sont qu'affaire de bonne ou de mauvaise foi. Pour donner sens à pareilles démonstrations, sans doute aurait-il fallu identifier non tant les différences « écologiques » entre cagoule de soie et bandeau de velours... que les modèles culturels adoptés pour authentifier une pratique thérapeutique à travers l'invention d'une nouvelle figure d'aveugle voyant, autrement dit d'une magie fondée sur de nouvelles techniques divinatoires. L'un d'eux ne serait-il pas l'écriture Braille qui vient d'être inventée pour permettre aux aveugles de lire avec leurs doigts ?

Pour apercevoir ce qui change par rapport à la toute première condamnation du mesmérisme de 1784, on peut revenir à la lecture proposée, voici dix ans, par Jacqueline Carroy et reprise par Michel Pierssens³ : un conflit désormais interne au corps médical, moins sur le magnétisme que sur la production de « sujets » soumis aux mêmes procédures démonstratives que celles du monde physique. Mais l'on ne peut guère, avec Bertrand Méheust, créditer les magnétiseurs d'une remise en cause du paradigme des sciences naturelles, lorsqu'ils ne cessent – tout en s'en plaignant – d'inscrire l'authentification de leurs pratiques dans le modèle de la vérification expérimentale. Dès lors, demeure entièrement énigmatique non le refus de l'Académie d'accréditer une nouvelle médecine à travers la reconnaissance des extraordinaires performances sensorielles produites par le « fluide », la « volonté » ou l'« influence » des magnétiseurs, que le fait que celles-ci puissent constituer, à ses yeux, un objet de pensée suffisamment plausible pour le sou-

3. Jacqueline Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie*, 1991, *op. cit.* : 123-136 ; Michel Pierssens, « Le merveilleux psychique au XIX^e siècle », *Ethnologie française*, 1993, 23 (3) : 351-363.

mettre à examen. À partir de quelles configurations de savoir, largement partagées, se trouvent questionnées ces démonstrations pour être, tour à tour, rendues crédibles ou, au contraire, impensables ?

Grâce au dépouillement des nombreux écrits des magnétiseurs, l'enquête de Bertrand Méheust confirme la continuité entre somnambulisme magnétique et pratiques médicales de l'hypnose tout en soulignant le travail de redéfinition opéré par la nouvelle psychiatrie dynamique. Cependant, l'explication en termes de plagiat néglige l'intense circulation des somnambules, bien mise en évidence par Jacqueline Carroy, des diverses scènes magnétiques à la scène hospitalière. Et l'on ne peut attribuer aux seuls aliénistes la violence des procédés hypnotiques : comme l'a montré Clara Gallini, les spectacles de fascination que donne à voir l'hypnotiseur Donato sur toutes les scènes européennes, où des jeunes gens se trouvent transformés en automates imitant des êtres humains, s'inscrivent dans un tout autre registre que celui des féminines extases somnambuliques.

Mais ce qui fait surtout problème, c'est le parti pris de l'auteur de reconduire les pratiques du somnambulisme magnétique au seul domaine médical sans, cependant, jamais poser la question des modalités d'efficacité des cures, et en négligeant par ailleurs de prendre en compte la diversité de ses inscriptions culturelles. Pour apercevoir la nature des ressorts thérapeutiques, il vaut mieux se reporter à l'étonnant journal de cure de Puységur, que Jean-Pierre Peter vient de rééditer avec une importante préface qui éclaire, dans toute sa minutie, en deçà des théorisations du magnétisme, la complexe logique relationnelle mise en œuvre⁴. Quant à l'activité expérimentale des praticiens, peut-on, d'un point de vue anthropologique, la dissocier des divers contextes et des multiples formes de sociabilité à travers lesquelles elle se décline ? Mieux vaudrait la resituer, par delà toute caractérisation en termes de vérité ou de fausseté, d'authenticité ou de fraude, dans l'ensemble des pratiques sociales qui se présentent tour à tour comme activité thérapeutique, recours contre l'infortune, utopie religieuse nourrie d'exigence de scientificité, mise en scène ludique ou performance esthétique.

De fait, cette question se retrouve, avec encore plus d'acuité, s'agissant de la lecture ici proposée des recherches psychiques françaises. Aligner une impressionnante liste de savants « contaminés », les titres honorifiques et les responsabilités politiques d'universitaires et de personnalités en vue pour diagnostiquer des « défenses immunitaires » au bord de l'effondrement (II : 154) ne rend guère intelligible ce qui, éventuellement, relèverait de savoirs en voie de constitution et d'une crise des conventions qui règlent les pratiques savantes ; ou bien ce qui, à la faveur des remaniements conceptuels introduits par le surgissement de nouveaux paradigmes, ressortit à des constructions idéologiques et des représentations religieuses qui *miment* l'activité scientifique, dans un temps où celle-ci rompt avec toutes les évidences sensibles.

4. A. M. J. de Chastenet, Marquis de Puységur, *Un somnambule désordonné ? Journal du traitement magnétique du jeune Hébert*. Édition établie et présentée par Jean-Pierre Peter. Le Plessis-Robinson, Institut Sanofi-Synthélabo, 1999 (« Les empêchés de penser en rond »).

La précieuse étude que Janet Oppenheim a consacré, en 1985, aux relations complexes entre mouvements spiritualistes et recherches psychiques en Angleterre restituait à ces dernières, avec rigueur, l'hétérogénéité de leurs objectifs scientifiques déclarés et de leurs implications religieuses implicites, qu'autorise la polysémie du terme « *psychological* ». Une reconstitution précise des réseaux de sociabilité et des itinéraires intellectuels à travers une lecture attentive, non seulement des théories et des systèmes mais surtout d'écrits intimes (journaux, correspondances, mémoires), dévoile l'étroite intrication des intérêts scientifiques et des préoccupations métaphysiques qui, à partir des années 1880, nourrit l'engagement des intellectuels de Cambridge dans de minutieuses enquêtes sur la télépathie, l'hypnose, l'écriture automatique et la clairvoyance. En même temps, les biographies des praticiens et doctrinaires spiritualistes comme des figures les plus marquantes de la Society for Psychical Research – Henry et Eleanor Sidgwick, Frederic Myers, Frank Podmore, Edmund Gurney, William Crookes, William Barrett, Olivier Lodge, Alfred Russel Wallace – nous restituent la foisonnante diversité des convictions individuelles et les logiques qui commandent leur métamorphose religieuse dans le temps d'une vie. Et ce n'est pas faire injure à ces savants que de montrer ce qui, dans leur questionnement de l'activité psychique soumis, bien sûr, à des exigences de scientificité, conduit à des rationalisations d'ordre métaphysique.

S'agissant du contexte français, semblable analyse reste à faire. L'inventaire des définitions contradictoires que, de la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930, magnétiseurs, aliénistes, physiologistes, philosophes et avant-garde artistique donnent de la notion centrale d'« automatisme mental » conduit à opposer, massivement, les théories de l'esprit qui identifient et valorisent des états mentaux autres que la conscience ordinaire, à celles qui les disqualifient comme des degrés inférieurs de l'activité psychique. Mais les usages effectifs de ces élaborations conceptuelles sont infiniment plus complexes : il suffit de penser à l'emploi que fait Janet de l'écriture automatique pour soigner ses patients. Quant aux spectaculaires performances des figures mythiques de somnambules et de médiums associés à ces élaborations – Léonora Piper, Pascal Forthuny, Mrs Willett, Léonie, Eusapia Palladino, etc. –, au lieu d'être resituées dans la cohérence biographique qui ordonne des styles et des carrières au sein d'une catégorie socioreligieuse, elles sont exclusivement décrites comme autant de « preuves » de cette faculté psychique dont l'existence a été posée d'emblée à titre d'hypothèse. Enfin, l'inconscient freudien nous est présenté comme l'ultime avatar des « concepts butoirs » d'hyperesthésie, de suggestion mentale et de surexcitation de la mémoire, destinés à traduire, en termes positivistes, des potentialités psychiques incompatibles avec les idéaux de la bourgeoisie européenne cultivée. À cette répression participerait aujourd'hui la « frileuse et mondaine » ethnologie du proche, confortée par le CNRS qui discrédite toute recherche sur le « paranormal ».

Ne pouvant entrer dans la discussion de chacun de ces points, je prendrai seulement le cas des « expériences » conduites au sein de l'Institut métapsychique, fondé à Paris en 1919. L'impossibilité à penser autrement que comme un jugement de disqualification la dimension religieuse de pratiques sociales déployées à

l'abri de « la Science », conduit Bertrand Méheust à en faire le haut lieu des recherches psychiques françaises, en passant sous silence le fait que son fondateur, Jean Meyer, ouvre dans le même temps une Maison des Spiritistes. L'« appel » qui présente son organisation et ses activités, mais qui n'est ni cité ni commenté, devrait pourtant conduire à s'interroger sur la nature de ce savoir qui entend « transformer la vie morale et sociale de l'humanité » en envisageant « à la lumière expérimentale les grands problèmes de la vie et de la destinée »⁵. Que signifie donc pour des médecins se déclarer « métapsychiste » et militer, au lendemain de la guerre, non plus comme les magnétiseurs pour une autre pratique de la médecine, mais pour la « renaissance de l'Idéalisme » ? Et qu'est-ce donc qu'un idéalisme « scientifique » occupé, pour l'essentiel, à la « vérification expérimentale » des pratiques divinatoires et des pouvoirs de « matérialisation » des mêmes voyantes et médiums qui, dans les cercles spiritistes, font parler les morts ? Autrement dit, à accaparer l'énonciation métadivinatoire qui, dans la pratique rituelle, assure sa véracité ?

L'allusion à l'« évolutionnisme cosmique » du docteur Geley (II : 39) ne laisse guère deviner les liens qui unissent ses convictions réincarnationnistes et son infatigable quête de traces tangibles : ectoplasmes, moulages de pieds, de mains, de visages – empreintes matérielles des êtres de l'au-delà pour les spiritistes, authentification des pouvoirs psychiques sur la matière pour les métapsychistes – étrangement semblables aux corps de cire que les pèlerins chrétiens manipulent, à titre d'ex-voto, pour refaire leur âme... Plus gênante encore est l'utilisation non critique des textes des doctrinaires. Ainsi, par exemple, les séances données, entre novembre 1922 et mai 1923, par le médium polonais Guzik, évoquées en se référant aux publications ultérieures du propagandiste Robert Toquet. L'auteur ne retient ici que la rédaction du « Manifeste des trente-quatre » authentifiant les pouvoirs du médium, en excluant toute possibilité de fraude (II : 151-152). Mais le lecteur se souvient-il que, trois cents pages auparavant (I : 467), d'autres observateurs rassemblés dans un bureau de la Sorbonne, parmi lesquels Langevin et Meyerson, étaient conduits à des conclusions inverses ? Et, si oui, que doit-il en penser s'il se refuse à adhérer à cette vision manichéenne du monde, réitérant indéfiniment la même opposition entre acteurs de bonne et de mauvaise foi qui servait, déjà, à lire les conflits suscités par les démonstrations magnétiques ?⁶ Au terme de plus d'un millier de pages, la complexe figure de Charles Richet demeure tout aussi insaisissable que cette « science autonome » que le prix Nobel de physiologie entendait fonder en soumettant les pratiques divinatoires des voyantes au calcul des probabilités et les matérialisations, figuratives ou non, produites par les médiums à l'enregistrement photographique...

De plus, ce plaidoyer pour la métapsychique comme science s'accompagne d'une disqualification du spiritisme comme croyance. La première, nous dit-on, est pourvue d'un « arrière-plan spéculatif d'une tout autre hauteur de vue », on ne doit

5. « Appel du comité », *Bulletin de l'Institut métapsychique international*, 1920, 2 : 57-58.

6. Nicolas Marnin fait la même constatation dans son compte rendu de la *Revue d'Histoire des Sciences humaines*, 1999, 1 : 243-247.

pas la confondre avec la « tendance naïve à chosifier l'au-delà » qui, bien sûr, est le propre du « spiritisme vulgaire » et de « superstitions tombées en déshérence » (II : 38-42). Au lieu de prendre acte des multiples liens qui unissent les uns et les autres, ne serait-ce qu'à travers la circulation des médiums, l'auteur s'engage dans les polémiques à analyser en faisant sienne la hiérarchie qu'elles contribuaient à instaurer. Aussi ne peut-il apercevoir que les « enquêtes » destinées à éprouver la lucidité des voyantes et des médiums pourraient constituer la nouvelle variante « éclairée » de cette religion scientifique qui ne cesse de se chercher et de se réinventer tout au long du XIX^e siècle en se construisant dans une relation en miroir, de complémentarité antagoniste, avec les savoirs qui, dans le même temps, laïcisent l'âme.

À vrai dire, le souci d'affirmer la réalité empiriquement constatée d'états physiologiques et mentaux qui paraissent radicalement suspendre les lois naturelles, a une évidente paternité. Il s'inscrit, non dans les interrogations de l'anthropologie contemporaine, mais dans ce qui représente, pour l'ethnologie religieuse de l'Europe, sa préhistoire : la volonté d'historisation des magies primitives par le philosophe et historien des religions De Martino. *Le Monde magique* qui s'ouvre de la même façon sur l'établissement de la constance et de la similitude, dans les cultures archaïques, de pouvoirs stupéfiants a d'autant plus retenu l'attention de Bertrand Méheust que, dans ce livre écrit dans les années 1944-1945 mais publié seulement en 1948, De Martino se débattait justement avec l'explication des magies primitives en termes d'activation d'une « force psychique » s'actualisant sous forme de clairvoyance et de transmission de pensée. Mais on comprendra mieux les enjeux de cette filiation explicitement revendiquée en considérant le curieux destin de la réception française du *Monde magique*. Après une première édition belge, en 1971, dans une collection de parapsychologie, il est aujourd'hui réédité par Philippe Pignarre, avec une longue postface de Silvia Mancini qui entend, elle aussi, à la suite de Bertrand Méheust, œuvrer à la revalorisation d'une tradition intellectuelle méconnue. Je n'examinerai ici qu'un seul aspect de cette présentation qui, par ailleurs, nous restitue dans toute sa complexité un riche itinéraire philosophique : celui qui nous invite à découvrir un De Martino « métapsychiste ».

Après avoir reconstitué avec érudition l'inscription de De Martino dans le néo-hégélianisme italien, Silvia Mancini met en évidence l'intérêt de l'historien des religions italien, tout au long des années 40, pour la psychologie des « faits paranormaux » comme mode de déplacement des problèmes de la philosophie de la connaissance. Il adhère en 1940 à la Société italienne de métapsychique qui s'est constituée, trois ans auparavant, en rupture avec les milieux spirités. Analysant les écrits de cette période, Silvia Mancini montre la genèse de l'interrogation sur l'altérité de l'expérience magique à travers les articles que De Martino consacre alors aux conséquences, pour l'ethnologie, de l'étude expérimentale de la télépathie, de la clairvoyance et des prémonitions. La principale revue d'histoire des religions – *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* – accueille, entre 1942 et 1946, des comptes rendus critiques qui introduisent cette

perspective et, surtout, une longue étude reprenant le programme d'une « ethnométapsychique » destinée à expliciter l'efficacité « positive » des magies primitives. Ce faisant, De Martino s'oppose à Ernesto Bozzano, rédacteur de la revue *Luce e Ombra* et correspondant de l'Institut métapsychique parisien, dont l'ouvrage *Popoli primitivi e manifestazioni supranormali* (1941) fait servir les matériaux ethnographiques à la légitimation de ses convictions spirites.

Mais rien n'est dit de la manière dont De Martino se déprend de ce modèle explicatif. Ou plutôt, c'est la réalité même de cette progressive déprise qui est, d'emblée, niée : « Pour surprenant que cela puisse paraître, les perspectives abandonnées ne sont pas celles qui se trouvent liées aux thèses métapsychistes » (p.294). Pourtant, confrontées aux articles programmatiques, les analyses du *Monde magique* apparaissent singulièrement en retrait. Alors qu'aucun d'eux ne récusait la validité des artefacts produits en laboratoire, ceux-ci apparaissent désormais entachés du même positivisme qui a conduit la toute première anthropologie à réduire l'expérience magique aux illusions d'une mentalité primitive. Et s'il est vrai que De Martino paraît encore soutenir la nécessité de semblables recherches, il multiplie, dans les années suivantes, de violentes critiques à l'encontre de la « promiscuité pittoresque » qui rassemble dans une même « volonté de croire » expérimentateurs, médiums et public féminin en quête d'émotions (p. 548). Tout en citant ces critiques récurrentes, à chaque nouvelle proposition de collaboration, l'auteur ne les prend en compte que pour créditer De Martino d'une exigence de rationalité hors de tout soupçon... et non pour interroger, comme on s'y attendrait, l'idéologie qui anime les militants de la parapsychologie.

Bien au contraire, il s'agit, nous dit-on, de « dissoudre une série de lieux communs qui font de la "métapsychique" le refuge d'une anti-raison, l'expression d'une pensée mystique, foncièrement incompatible avec les modèles rationnels de compréhension du monde et de l'homme » (p. 373). Pourtant, loin d'être la « source incontournable d'information intellectuelle pour tout lecteur cultivé » que l'on nous présente ici (p. 417), la revue *Luce e Ombra* est créée à Milan en 1901, par le journaliste A. Marzorati, comme l'organe d'une « société d'études psychiques » qui entend rénover « scientifiquement » le spiritisme et lutter contre les « postulats du socialisme matérialiste » en juxtaposant « pacifiquement » diverses traditions religieuses. Sans doute la Société italienne de métapsychique n'entend-elle pas s'occuper de l'« âme », mais seulement de « forces psychiques inconnues ». C'était là reprendre la définition proposée par Charles Richet pour, tout en se séparant des mouvements spiritualistes, rétablir une altérité – « des forces intelligentes inconnues » – au sein des conduites explorées par les travaux scientifiques sur le magnétisme, le somnambulisme et l'hypnose. Mais quel statut peut-on donner à cette nouvelle forme de laïcisation de l'invisible ? Décontextualisée des pratiques sociales qui permettraient d'identifier le déplacement opéré, « la métapsychique » voit son sens indéfiniment élargi, renvoyant tantôt à une discipline naturaliste, tantôt à une philosophie moniste affirmant l'existence de « facultés paranormales » et d'un inconscient « quasi organique » assimilé à « une énergie dynamique-vitale » saturée de « potentialités démiurgiques », qui s'oppose à l'« inconscient-machine » com-

mun à Freud, Foucault et Lévi-Strauss (pp. 300-302). Au lieu de nous donner une véritable histoire politique et culturelle du mouvement métapsychiste, se trouvent désormais qualifiés de « métapsychistes » tous ceux – philosophes, psychologues et médecins – qui ont questionné les rapports de l'esprit et du corps à partir du somnambulisme et de l'hypnose.

S'agissant de l'anthropologie démartinienne, un double effacement est la contrepartie de ce qui se veut, là encore, une réhabilitation. Effacement des conceptualisations freudiennes qui seront adoptées par De Martino pour rendre compte du travail symbolique qu'effectue le rite. Mais surtout, effacement de la rupture introduite, à partir des années 1950, par une expérience ethnographique directe⁷, celle qui devait lui permettre de repenser la notion de « présence » en la liant étroitement à l'analyse concrète du faire rituel : pour Sylvia Mancini, celle-ci serait déjà entièrement donnée dans l'explication « métapsychique » dont seul l'engagement marxiste, au lendemain de la guerre, l'aurait détourné. C'est bien pourtant l'exploration méthodique, dix années durant, des rites funéraires et thérapeutiques du catholicisme méridional qui conduit De Martino à abandonner le relativisme cognitif pour rendre compte de la diversité culturelle, comme à substituer à l'explication causale de la magie une conception originale de l'efficacité symbolique. Et s'il faut se réjouir de la réédition, chez le même éditeur, de deux des œuvres issues de ce passage à l'ethnographie – *Italie du Sud et magie* et *La Terre du remords* –, on ne peut que regretter que l'ethnologie démartinienne ne fasse pas, en France, l'objet d'une politique éditoriale plus cohérente : ces deux livres ne bénéficient pas de la nouvelle traduction qui s'imposait, ils sont privés de leur dossier photographique et le premier volume – *Morte e pianto rituale* – demeure inaccessible aux lecteurs français.



La redécouverte d'une « tradition » et de débats qui, en leur temps, ont à l'évidence nourri des interrogations essentielles quant aux modèles explicatifs des sciences humaines, mériterait d'être traitée avec un peu plus d'humour. Mais lorsqu'elle est proposée en des termes que l'on pouvait penser caducs, elle ne peut que susciter la perplexité. De fait, à partir d'arguments opposés, elle entretient une égale méconnaissance de la spécificité du savoir ethnologique. Ce parti pris n'est pas nouveau : au milieu des années 1970, Robert Amadou s'en prenait à tous les Lévi-Strauss qui refusent d'exalter le besoin de sacré et de divin, pour leur préférer l'« initié » Jean Servier⁸... Relisons donc en effet De Martino. Définir la pertinence des énoncés de croyance n'a cessé de le hanter. Convaincu de la nécessité d'interroger les états affectifs et les capacités cognitives mobilisés dans le travail symbolique de restauration de la présence au monde – nous dirions aujourd'hui dans le traitement de l'infortune et de l'aléatoire –, il n'en a pas moins privilégié la méthode ethnographique, qu'il transforme profondément,

7. Voir, sur ce point, l'ensemble du dossier « Ernesto De Martino. "Un intellectuel de transition" », établi et présenté par Giordana Charuty et Carlo Severi, *Gradhiva*, 1999, 26.

8. Robert Amadou, « Ésotérisme, initiation et contre-culture », *Preuves*, 1974, 18 : 10-11.

pour tester des hypothèses théoriques forgées à partir de ressources conceptuelles hétérogènes. Inscrire ce choix dans une société à la fois proche et distante, pour sortir de l'impasse que constitue la réduction du social à une pseudo-psychologie, est plus que jamais d'actualité.

Les sociétés d'« études psychiques » fondées au tournant de ce siècle sont, en France, toujours en activité. On peut y observer quotidiennement les voyantes et les médiums d'aujourd'hui faire parler les morts, « voir » les organes malades de leurs consultants en éprouvant dans leur propre corps les souffrances d'autrui et, ici comme ailleurs, authentifier le savoir oraculaire par un discours métadinatoire. L'ethnographie de cette nouvelle coutume des femmes qui s'élabore à travers l'énonciation divinatoire éclaire les « expérimentations » du siècle passé en permettant de se déprendre de l'expérience de croyance que constitue la lecture d'un traité savant de « métapsychique ». Pour ce faire, l'hypothèse d'un esprit assimilé à une « force énergétique façonnante, aux confins fluctuants » n'est, à coup sûr, d'aucun secours.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: magnétisme/*magnetism* – spiritisme/*spiritualism* – recherches psychiques/*psychical research* – magie/*magic*.