

# La réponse des “métapsychistes”

Silvia Mancini & Bertrand Méheust

**D**ES POSITIVISTES ATTARDÉS dans une posture épistémologique dépassée, dans un combat d'arrière-garde, mais aussi des idéalistes et des irrationalistes susceptibles de faire le lit des forces obscures, tel est en gros le portrait, quelque peu contradictoire, que campe de nous Giordana Charuty<sup>1</sup>. Faute de pouvoir ici nous expliquer en détail (il faudrait pour cela abuser de l'hospitalité des colonnes de *L'Homme*), nous aborderons directement, en cinq parties distinctes, des questions d'ordre général. Toutefois, une première mise au point s'impose d'entrée de jeu. À aucun moment nous n'avons affirmé, dans nos travaux respectifs, que les phénomènes dits paranormaux *étaient prouvés, au sens fort que revêt ce terme dans les sciences de la nature*. Nous avons affirmé, ce qui est très différent, que la question reste ouverte et heuristiquement féconde<sup>2</sup>. Or, curieusement, notre contradictrice s'est mise en devoir de décrypter nos propos explicites, de les interpréter comme de simples précautions oratoires.

1. Dans un texte intitulé « Le retour des métapsychistes » (*L'Homme*, juin-sept. 2001, 158-159 : 353-364), Giordana Charuty nous fait l'honneur de consacrer onze pages à nos travaux respectifs (7 pages au livre de Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 1999, 2 vol., 1 200 p., et 3 pages à la Postface de Silvia Mancini au *Monde Magique* d'Ernesto de Martino, Paris, *ibid.*, 300 p.). Elle expose dans ce texte les raisons qui la conduisent à considérer les travaux en question comme politiquement et méthodologiquement suspects. Les lignes qui suivent constituent notre réponse.

2. Dans l'introduction de *Somnambulisme et médiumnité*, Bertrand Méheust s'est longuement expliqué sur ce point dans un passage qui n'a pas été remarqué. À ses yeux, l'état de la question rend indécidable la réalité des phénomènes métapsychiques. D'où sa décision de construire toute l'analyse de la controverse sur l'hypothèse que la phénoménologie magnétique et métapsychique excède la psychologie connue : « Étant donné que le contraste [entre la psychologie magnétique et la psychologie académique] ne tient pas de lui-même [...] nous allons le faire tenir par une fiction heuristique. Nous allons construire l'exposé sur l'hypothèse qu'une partie au moins des phénomènes allégués par les magnétiseurs était réelle, afin d'examiner ses conséquences » (I : 81). Faute d'avoir relevé cette mise au point, Giordana Charuty a ignoré l'intention centrale de l'ouvrage qu'elle critique. Est-il besoin de rappeler la légitimité de ce genre d'expérience mentale dans la tradition intellectuelle occidentale ? Au demeurant, une enquête de 1 200 pages, portant sur une telle quantité de matériaux et une aussi longue durée historique s'expose à de multiples critiques, et certaines critiques avancées par Giordana Charuty sont certainement pertinentes. Mais cela n'autorise pas notre interlocutrice à discréditer la question de la métapsychique dans son ensemble.

1. – Aux yeux de cette ethnologue, la divination s'épuise en effets de sens. Toute approche de cette pratique qui se bornerait à « un pur et simple jugement d'existence » et qui négligerait d'explorer le « contexte des figures sociales très hétérogènes qui, d'un lieu à l'autre, d'un temps à l'autre, les actualisent » (p. 356), serait frappée de nullité. L'important serait donc avant tout, selon elle, le contexte de l'énonciation. On s'attendrait qu'après avoir posé un tel principe elle en vienne à s'interroger aussi *sur le contexte de sa propre énonciation*. Mais on ne trouve rien de tel sous sa plume. Or, il est évident que la position institutionnelle de Giordana Charuty soumet en retour son discours à un ensemble de *contraintes* qui découlent, pour l'essentiel, de la position délicate dans laquelle la question des pouvoirs magiques place l'anthropologue. Ce dernier se trouve en effet tiraillé entre deux intimations contradictoires. Tenu de répudier la notion naturaliste de « mentalité primitive » et de considérer que l'homme « a toujours pensé aussi bien », il n'en est pas moins obligé de voir dans la magie et tout ce qui s'y rapporte une illusion révolue dont la psychanalyse freudienne aurait fourni les clés. Ce réquisit est particulièrement contraignant : tout manquement risque de se voir sanctionné par un rejet de la part de la communauté pensante, comme le montre assez le procès pour incorrection politico-épistémologique qui nous est intenté. Pour autant, cet interdit devra être gommé et euphémisé ; son inspiration positiviste, ou plus exactement scientifique, ne devra pas être avouée franchement ; il conviendra même de tenir le positivisme pour une posture épistémologique désuète. De ce fait, on s'interdira tout recours trop visible à une théorie des âges de l'esprit, à une « anthropologie de la dénonciation » (selon l'expression de Luc Boltanski). On s'abstiendra, par exemple, de renvoyer voyants et médiums au psychiatre, ou de les accuser ouvertement d'escroquerie, comme cela se pratiquait au siècle dernier. Pour échapper à ce *double bind*, Giordana Charuty s'emploie à développer un discours subtil, dont le trait dominant, pour ce qui nous concerne, est l'ambiguïté.

Ainsi, en stigmatisant les auteurs du présent article pour leur posture épistémologique dépassée, pour leur attachement à une conception datée de l'objectivité, elle satisfait à l'antipositivisme de rigueur ; mais en laissant entendre, sans jamais le dire ouvertement, que les métapsychistes sont des rêveurs égarés, des incompetents ou des escrocs, elle fait allégeance en sous-main au *Zeitgeist* qui, comme on le sait, sur ces questions cruciales exige des chercheurs patentés qu'ils montrent patte blanche. Cette dernière opération est la plus délicate car, on l'a vu, elle ne peut se dire clairement et doit se signifier par des signaux cryptés envoyés à qui de droit, le plus visible étant les guillemets de bon aloi par lesquels on laisse entendre quel crédit il conviendrait d'apporter à la « métapsychique », aux « études psychiques », aux « faits » et aux « expérimentations » de la métapsychique, etc., sans avoir à tomber dans une dénonciation surannée. Le « style » même de Giordana Charuty se prête à cette opération, il est l'expression « organique » de cette ambiguïté.

Cette ambiguïté a pour effet immédiat de faire tomber la métapsychique sous deux accusations contradictoires en la plaçant à son tour dans un *double bind*. Si l'expérimentateur se montre soucieux jusqu'à l'excès de faits, de protocoles,

de démonstrations, on moquera son positivisme attardé et caricatural<sup>3</sup>. Mais si, au contraire, il semble ne pas satisfaire aux exigences de la méthode scientifique, on stigmatisera son amateurisme. Tantôt trop exigeant pour ne pas être suspect, tantôt trop naïf pour être pris au sérieux, il est condamné d'avance ; comme le juif selon Sartre, il est coupable quoi qu'il fasse<sup>4</sup>. Emploiera-t-il des arguments, cela s'appellera une « rhétorique », et les preuves qu'il croira pouvoir avancer relèveront forcément, avant tout examen, d'une « stratégie de légitimation ». Vulgarisateur comme Robert Tocquet, il deviendra un « propagandiste ». S'il prend ses distances avec le spiritisme, il sera accusé de polémiquer contre des pratiques respectables ; mais s'il travaille sur les matériaux produits par des médiums spirites, cela sera porté à son débit, car il sera suspecté d'adhérer à leurs croyances. Que ces accusations contradictoires puissent se suivre à quelques pages de distance, voire apparaître dans une même phrase, et même s'inverser l'une dans l'autre, à la façon d'une bande de Möbius, montre bien qu'une connivence secrète relie l'ironie postmoderne et les figures les plus sophistiquées du scientisme. Nous reviendrons sur ce point.

Quoi qu'il en soit, Giordana Charuty, qui rappelle le respect qu'elle porte au discours des acteurs, et qui, de ce fait, entend explorer le spiritisme en s'abstenant de tout jugement sur ses pratiques, en vient à faire à l'un d'entre nous (Bertrand Méheust) l'étrange reproche d'avoir attaqué les croyances spirites en prenant parti pour les magnétiseurs, d'avoir, en quelque sorte, regardé le spiritisme avec les yeux des magnétiseurs, manquant ainsi à la neutralité qui sied à l'enquête ethnologique. Le sens de ce grief, qui a pu rester obscur pour les lecteurs de *L'Homme*, s'éclaire désormais. Si Giordana Charuty s'empare du spiritisme, c'est que sa teneur en « effets de sens » se prête mieux à une approche « pansémantisante » comme la sienne ; c'est que la croyance s'y étale parfois suffisamment pour s'invalider toute seule, et qu'il n'y a, de la sorte, pas à la dénoncer. À l'inverse, le magnétisme, souvent ouvertement rationaliste, adhère davantage aux modèles des sciences naturelles, à la physiologie ; il entend produire (et produit souvent) des effets physiologiques et psychiques, étranges peut-être, mais donnés en tout cas comme des faits ; il refuse l'hétéronomie, la croyance naïve en la survie des décédés, il refuse de faire appel à autre chose qu'à des potentialités du psychisme humain. Enfin, et c'est là sûrement son défaut le plus gênant, il est assez nettement marqué du côté des forces de progrès. Tout cela le rend plus difficilement « ethnologisable »<sup>5</sup>. Pour autant, le spiri-

3. À noter que nous nous trouvons ici devant le type même de l'énoncé non falsifiable, puisque la preuve que la voyance magnétique est une illusion positiviste est tirée du fait même qu'on prétend en donner des preuves.

4. « La situation du Juif est telle que tout ce qu'il fait se retourne contre lui » (Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, « Folio Essais » : 171).

5. Comme le souligne à juste titre Bruno Latour, « [l]a plupart des études, en histoire des sciences comme dans les ethnosciences, font intervenir des explications sociales, culturelles ou circonstanciées, uniquement lorsque le savoir s'est révélé faux. Lorsqu'il est vrai, il n'y a tout simplement pas besoin d'explication sociale ou culturelle ; la vérité suffit à s'expliquer elle-même. [...] Ce préjugé massif, dont la seule existence suffit à expliquer l'impression de Grand Partage, n'est nulle part plus visible qu'en anthropologie. Pour cent études sur la sorcellerie, il n'y en a pas deux sur la physique nucléaire ; pour cent études sur l'ethnobotanique il n'y en a pas une sur la botanique ; même lorsqu'ils étudient les croyances modernes, les ethnologues se gardent bien d'enquêter sur le savoir moderne. Ils semblent toujours tourner autour du pot. .../...

tisme courant ne suffit pas à Giordana Charuty : il lui faut, pour faire jouer son approche, des pratiques plus nettement chargées d'effets (spéciaux) de sens ; d'où son choix de l'affaire Buguet, une pittoresque escroquerie finalement sanctionnée par la justice<sup>6</sup>. *Une escroquerie : c'est ce qu'elle a trouvé de plus approprié pour rendre justice au spiritisme*. Un tel choix, reconnaissons-le, témoigne d'une certaine maîtrise des contraintes institutionnelles. L'ensemble de l'affaire Buguet prête à sourire, ce qui permet d'instaurer la distance de l'« humour » – distance qu'il est plus facile d'instaurer avec des pratiques d'un autre temps qu'avec son propre discours. De surcroît, la justice ayant tranché, il n'y a rien à dénoncer, et on pourra commenter cette affaire sans que les pairs les plus ombrageux puissent suspecter la moindre trace d'adhésion. On pourra ainsi contextualiser la pratique spirite en la mettant en rapport avec la photographie naissante, et lire les récits de « photographie transcendante » comme « autant d'*exempla* de l'invention du *signe* photographique »<sup>7</sup>.

La féminisation obligatoire des voyants, qui sont toujours, sous la plume de Giordana Charuty, des « voyantes », des femmes (la vogue des « études de genre »...) appelle des commentaires voisins. Lier ainsi, de façon automatique, pour satisfaire aux codes intellectuels du moment, la voyance et la féminité, c'est la réduire implicitement à une mise en spectacle de la condition féminine. Or, si pour des raisons historiques les voyantes sont plus nombreuses que les voyants, il reste qu'en matière de divination les capacités prêtées aux hommes et aux femmes sont les mêmes, et qu'on est fondé à s'étonner de voir ainsi pratiquer une sorte de discrimination positive à l'égard d'une potentialité qui semble bien appartenir à l'*espèce humaine*. S'il est intéressant et légitime d'étudier les mises en scène successives de la condition féminine, il reste néanmoins que ce type d'approche, quand il est cultivé de façon exclusive, finit par apparaître comme une manœuvre dilatoire, une *stratégie d'évitement* permettant de désamorcer les implications épistémologiques de la voyance.

2. – Mais le prix à payer, c'est que le propos de Giordana Charuty est traversé par la contradiction. Ainsi, quand elle laisse entendre que la question métapsychique est réglée et dépassée, n'accepte-t-elle pas implicitement le verdict des scientifiques et des positivistes qui, au début du XX<sup>e</sup> siècle, ont combattu cette voie de recherche ? Après avoir moqué l'objectivisme naïf des métapsychistes, ne s'accroche-t-elle pas à son tour au régime de la preuve, à l'observation factuelle, quand il semble étayer le discours autorisé ? N'est-il pas contradictoire d'ironiser sur l'idolâtrie du fait qui caractériserait les métapsychistes, et de dresser contre ces derniers les faits négatifs invoqués par leurs adversaires ? Si la production du fait positif en ces matières est problématique, ne peut-on en dire tout autant – et même, en bonne logique, davantage – du fait négatif ? S'il est vrai que les séances spirites contemporaines nous

Ils veulent bien étudier le pré-, le para-, le pseudo-, le pétri-, l'ethnoscience, mais pas le scientifique lui-même. La raison de ce préjugé est simple. Les croyances qu'ils veulent bien étudier sont toujours des déviations et des distorsions par rapport à une trajectoire rectiligne que leur fournit la science » (Bruno Latour, « Le grand partage », *La revue du MAUSS*, 1988 : 132-133, n. 1. Paris, La Découverte).

6. Cf. Giordana Charuty, « La boîte aux ancêtres. Photographie et science de l'invisible », *Terrain*, sept. 1999, 33 : 57-80.

7. *Ibid.* : 73.

livrent la nature véritable de la médiumnité en tant que, toujours et partout, elle s'épuiserait en effets d'énonciation, n'est-ce pas grâce à l'observation de terrain que l'on est parvenu à cette conclusion ? Mais au fait, est-il bien vrai que l'on ne peut observer aujourd'hui chez les médiums et les voyants que des « pratiques d'énonciation » et la mise en branle de figures rhétoriques stéréotypées ? N'est-ce pas là une affirmation gratuite, qui ne correspond pas à la réalité ? Et quand bien même il serait exact que toute la phénoménologie médiumnique aujourd'hui observable serait totalement épurée des événements paranormaux allégués jadis, aurait-on le droit d'en tirer les conséquences qu'en tire Giordana Charuty, à savoir que les expérimentateurs du XIX<sup>e</sup> siècle ont rêvé ? N'est-ce pas là oublier le *contexte*, historique et culturel, très différent dans lequel se déroulent les observations contemporaines, et tenir le raisonnement *positiviste* par excellence, qui consiste à toujours rétroprojeter dans le passé les conceptions de l'humanité occidentale moderne ? Traiter Robert Tocquet de « propagandiste » parce qu'il s'est efforcé, dans de nombreux ouvrages, de faire connaître les travaux de la métapsychique, n'est-ce pas sortir de la neutralité qui sied à l'enquête ethnologique ? Peut-on absoudre et légitimer, du point de vue anthropologique, les pratiques spirites, et en même temps accuser les métapsychistes de travailler avec des médiums qui partagent les croyances spirites ? Et s'il ne faut pas porter de jugement sur les pratiques spirites, pourquoi alors en porter un sur celles de la métapsychique ? N'est-il pas, là encore, contradictoire d'adopter vis-à-vis des phénomènes spirites et métapsychiques tantôt le point de vue d'une sociologue objectiviste soucieuse d'atteindre, au-delà du discours conscient des acteurs, le champ de forces qui sous-tend celui-ci, tantôt la posture d'une ethnologue herméneute attachée à valoriser le théâtre de la conscience comme foyer de sens ? Et quand le discours spirite restitué par l'ethnologue herméneute s'en prend aux thèses développées par la sociologue objectiviste, n'atteint-on pas un seuil critique ?<sup>8</sup>

Nous pourrions allonger cette liste de questions. De cet ensemble de contradictions, il résulte que la neutralité de Giordana Charuty apparaît toute relative ; c'est que cette dernière s'efforce, sans vraiment y parvenir, de camoufler le positivisme (et plus exactement le scientisme) qui sous-tend son discours explicite ; c'est que *toute sa démarche suppose et consacre l'état des lieux laissé par les vainqueurs*. Entendons-nous bien : on a parfaitement le droit d'être positiviste et de critiquer la métapsychique. Encore faut-il le faire à visage découvert, avec de vrais arguments, et non par des insinuations et des manœuvres dilatoires.

8. Giordana Charuty soutient, quand elle est dans sa posture « objectiviste », que la conscience des acteurs ne constitue pas le niveau pertinent ; que ces derniers sont « pensés », en quelque sorte, par un processus, celui de la « laïcisation de l'invisible ». Quand le docteur Osty, par exemple, prétend objectiver des ectoplasmes, il est en quelque sorte « agi » par les transformations de l'horizon magico-religieux caractéristiques du début du XX<sup>e</sup> siècle. Le problème est que les métapsychistes (mais aussi les spirites) ont toujours (à tort ou à raison) protesté contre cette réduction de leur démarche. Selon eux, après que toutes les précautions ont été prises, on continuerait d'observer des « signatures » objectives. Va-t-on alors prendre au sérieux leurs intentions ? On objectera qu'un effet de sens n'est pas vrai au même niveau qu'un phénomène objectif (un monstre rêvé peut être vrai au plan des affects, tout en étant illusoire), et il est évident que l'on joue ici sur ces deux niveaux. Mais alors, cela revient tout simplement à dire que le docteur Osty *s'illusionne*. Nous voici revenus, par un biais inutilement compliqué, à la dénonciation habituelle. Ici la conscience des acteurs est piétinée : Giordana Charuty est *objectiviste avec les herméneutes et herméneute avec les objectivistes*.

3.– Cette démarche impliquerait, pour commencer, un retour critique et sans concessions sur les tabous, les codes, les convenances, les tactiques d'évitement qui empêchent l'ethnologue d'aborder franchement ces questions. Nous examinerons en guise d'exemple « l'argument des bruits de botte » que Giordana Charuty invoque pour discréditer l'approche métapsychique dans son ensemble, en faisant se profiler à l'horizon de notre démarche la figure effectivement inquiétante d'un Jean Servier, ce qui revient, mine de rien, à nous clouer au pilori. Le fait même de s'intéresser à la voyance, à la télépathie, aux ectoplasmes, etc., serait déjà révélateur d'une sensibilité suspecte et, pour tout dire, crypto-fasciste. En agitant ces questions dans le public, nous ferions le jeu des forces obscures. Disons-le sans détour, ce type d'accusation publique retombe en général sur ceux qui l'emploient. De fait, Giordana Charuty s'est déjà punie : sa position polémique l'oblige à sauver Ernesto de Martino du péché métapsychique ; elle croit devoir établir un cordon sanitaire entre *Le Monde magique*, traversé par cette faute originelle, et le reste de l'œuvre<sup>9</sup>. Du même coup, elle se condamne à banaliser le penseur italien et à manquer la richesse de son parcours théorique. Quant

9. Sur ce point, il convient d'attirer l'attention de Giordana Charuty sur le fait que la polémique qui opposa Ernesto De Martino à Mircea Eliade, évoquée plus haut à propos de la nécessité d'une collaboration étroite entre histoire des religions et parapsychologie, remonte à 1956 – date à laquelle, selon notre contradictrice, De Martino aurait déjà abandonné son intérêt pour la recherche métapsychique. Mais c'est notre ethnologue elle-même qui nous fournit une preuve supplémentaire des liens que De Martino a continué d'entretenir avec la métapsychique, lorsqu'elle informe les lecteurs de *Gradhiva* que les enquêtes menées au début des années 1960 par l'ethnologue italien sont conduites *en collaboration avec le psychiatre Emilio Servadio*, défenseur d'une « parapsychologie psychanalytique » et point de référence incontournable de la parapsychologie italienne, recherches qui, au demeurant, d'après Giordana Charuty, « reçoivent l'appui financier de la Parapsychology Foundation de New York » (*Gradhiva*, 1999, 26 : 97). Outre ces données, d'autres témoignages montrent la permanence des intérêts demartiniens pour la parapsychologie. Ils proviennent de deux anciens élèves de De Martino à l'Université de Cagliari : Giulio Angioni, actuellement professeur d'anthropologie culturelle dans cette même université, et Placido Cherchi, professeur de philosophie. Voici le premier : « Je n'ai connu De Martino que comme enseignant et comme examinateur. Mais – et je suis affirmatif sur ce point – je me souviens très bien de l'étonnement que suscita chez moi l'insistance avec laquelle il abordait et traitait des sujets de parapsychologie dans ses cours : constamment, même avec l'intention de frapper les esprits, de secouer les quelques étudiants qui allaient le suivre. C'était en 1962-1963. Si ce qu'on me demande est un témoignage de l'intérêt de De Martino pour les choses de la métapsychique ou de la parapsychologie (je ne n'arrive pas bien à faire la distinction entre les deux), je peux affirmer que le mien va dans ce sens. Le souvenir m'en est resté très vivace. J'ai surtout clairement en mémoire qu'il avait constamment à l'esprit des exemples de télépathie, de télékinésie, de communication sans support matériel, de prémonition, de "dislocation", de vision, de ces états de conscience-inconscience que nous appelons aujourd'hui, avec quelque désinvolture, "chamanisme". Je me souviens aussi de m'être chargé de recueillir des données de ce genre dans le monde populaire sarde, ce travail constituant une partie de l'examen d'Histoire des religions de l'année 1963 » (extrait d'une lettre adressée par Giulio Angioni à Silvia Mancini le 7 juin 2001). Placido Cherchi, le second témoin, affirme : « Je crois pouvoir dire ce qu'étaient pendant ces années (1959-1964) les points les plus insistants de sa pensée [...]. De Martino ne parlait presque jamais de métapsychique (ou du moins il n'en parlait pas dans des termes explicites), mais, surtout en cours, chaque fois qu'il s'agissait de remettre en cause la notion objectiviste de "réalité", il puisait abondamment à la partie documentaire du *Monde magique* en parlant du grand problème de la réalité des "pouvoirs magiques" ; il parlait aussi du paranormal, comme partie constitutive de la magie ; de la valeur symbolique-opérative du plan "Ngwel" [*Le Monde magique* : 177-181] ; des nombreuses techniques de façonnage du monde au travers desquelles la présence en danger cherche à se soustraire au risque de la *coironia* [identité indifférenciée]. Mais également dans la riche moisson de phénomènes recueillis par Spencer et Gillen, Shirokogoroff, Rasmussen et les autres. Il puisait, en somme, ses exemples justement dans cette partie du *Monde magique* calquée sur *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, son écrit.../...

au fond, le ressassement de ce vieil argument a quelque chose de lassant<sup>10</sup>. Nous répétons donc, sans pouvoir entrer dans les détails : 1) que le magnétisme animal, au XIX<sup>e</sup> siècle, a souvent été associé à l'idée d'un progrès moral et social, et que si la métapsychique, après la Première Guerre mondiale, est plus conservatrice, elle n'est pas pour autant liée nécessairement à la réaction ; elle est tout simplement ce que les hommes en font ; 2) que l'intérêt pour la métapsychique n'est pas davantage lié à une vision crypto-fasciste du monde que le mouvement écologique n'est inféodé au conservatisme ; 3) que ce lien présumé est cultivé comme une manœuvre dilatoire ; 4) qu'enfin, quand bien même tous les métapsychistes seraient une pépinière de fascistes, ils ne nous poseraient pas moins une question digne d'intérêt dès lors que les faits revendiqués seraient suffisamment attestés. Insistons sur ce dernier point : bien que non justifié sur le plan historique, il a valeur d'épreuve logique ; il nous rappelle qu'on ne peut légitimement glisser du plan éthique au plan épistémologique<sup>11</sup>.

4.- L'ironie affichée par Giordana Charuty à l'égard des faits présumés de la métapsychique est révélatrice d'une attitude intellectuelle qui mériterait une réflexion à part entière. Car enfin, voilà un ordre de faits qui, s'il était avéré, bousculerait complètement l'idée que l'on se fait de l'être humain et de son insertion dans la réalité. De cet ordre de faits un immense dossier atteste, de qualité certes très inégale mais à tout le moins suffisant pour garder la question ouverte. Or, que constate-t-on ? C'est que ce dossier ne suscite guère, chez certains intellectuels, que de l'ironie. Nous avons donc envie de poser simplement à Giordana Charuty la question suivante : *vous intéressez-vous à la réalité ? Vous intéressez-vous vraiment à l'être humain et à son insertion dans la réalité ?* Les effets de miroir, les systèmes de renvois et d'échos dans lesquels excelle notre contradictrice évoquent davantage des jeux d'esthétique que des opérations intellectuelles visant un gain d'intelligibilité. Et si jamais une démarche intellectuelle a mérité l'étiquette d'« idéalisme »<sup>12</sup>, c'est bien le pansémantisme de Giordana Charuty, caractérisé par l'absence d'un véritable focus de la recherche. On pourrait même parler à son propos d'« acosmisme » : l'esprit humain ne reconnaît plus d'autre réalité que celle du discours ; il est en quelque sorte fasciné par lui-même, il se complaît et se perd dans la contemplation des jeux de reflets qu'il met en scène. En regard de cette position, les métapsychistes tant décriés, dont il faut d'ailleurs se garder de rame-

---

majeur sur l'ethnométapsychique. Il était toujours clair, chez lui, que le problème de fond demeurait la nécessité d'historiciser tous ces phénomènes en évitant le danger de la participation mystique. Mais, à ses yeux, le danger n'était pas moindre de rejeter ces phénomènes sur les convictions d'une *Aufklärung* obstinée. Le passage de Hamlet qui est placé en épigraphe du *Monde magique*, et qui figurait déjà dans *Percezione extrasensoriale*, continuait à lui plaire beaucoup » (extrait d'une lettre adressée par Placido Cherchi à Silvia Mancini le 11 juillet 2001).

10. Bertrand Méheust a abordé cette question tout au long de son enquête, mais Giordana Charuty ne répond à aucun des arguments qu'il a développés et la présente comme neuve.

11. À Élisabeth Roudinesco, qui dénonçait dans l'hypnose un « rite fasciste », Chertok répondait que, quand bien même sa barbarie serait avérée cela ne toucherait ni son intérêt heuristique ni sa réalité (Léon Chertok, *Résurgences de l'hypnose. Une bataille de deux cents ans*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984 : 26).

12. Henri Lefebvre a, par exemple, dénoncé dans le structuralisme un « nouvel élatisme » dans *L'Idéologie structuraliste*, Paris Éditions Anthropos, 1971 : 60.

ner toutes les conceptions au terme amalgamant d'« idéalisme », apparaissent comme de solides réalistes, comme des hommes de terrain, des esprits passionnés par tout ce qui est vivant et concret<sup>13</sup>. Certes, cet acosmisme mériterait maints commentaires ; pour la question qui nous occupe ici, il nous paraît surtout traire une connivence implicite, à laquelle nous faisons allusion plus haut, avec le scientisme et avec l'ironie postmoderne.

Au fond, notre confrontation avec Giordana Charuty réactualise l'ancien conflit qui, en anthropologie (et dans le domaine de l'anthropologie religieuse plus particulièrement), a toujours opposé l'objectivisme au relativisme. Un tel conflit est chargé d'enjeux décisifs, et pas seulement pour les anthropologues. Se trouvent ici concernés : la théorie générale de la connaissance ; la nature de la réalité ; celle du psychisme et de ses dynamiques ; les fondements du social et de la culture ; les rapports entre le psychisme et la culture, le psychisme et l'histoire. Si l'on suit Giordana Charuty, la neutralité de l'ethnologue devrait le conduire à se situer à égale distance des phénomènes problématiques qu'il rencontre dans ses enquêtes et du système de preuves et d'arguments dont ces phénomènes sont passibles. Mais cette position de neutralité est illusoire ; il s'agit, ainsi que l'a écrit De Martino, d'une « fausse objectivité, neutraliste et renonciatrice, qui ne s'engage pas véritablement dans un choix, et au fond sans méthode pour se garantir contre l'efficacité immédiate des "ethnocentrismes occidentaux" ». En s'installant dans cette position métaculturelle et métathéorique, on vise plus, poursuit De Martino, à satisfaire des contraintes institutionnelles qu'à gagner en intelligibilité. Quant au fond, on risque de renoncer aux modèles cognitifs de l'Occident<sup>14</sup>. En réalité, ce débat entre relativisme et objectivisme, qui traverse l'histoire de la discipline, continue sous une forme cryptée à hanter aussi bien les sciences historiques et sociales que les sciences de la nature : loin d'être épuisé, il est plus que jamais d'actualité ; surtout, il est le

13. Ainsi William James, adversaire de l'idéalisme s'il en fut.

14. Giordana Charuty semble ne pas avoir relevé, dans la nouvelle édition du *Monde Magique*, un passage de la polémique (dont celle qui se déroule ici semble le calque) qui a opposé Mircea Eliade à Ernesto De Martino dans le cadre du Colloque de Royaumont de 1956, consacré à la parapsychologie (les Actes sont parus dans le n° 6-7 de la revue *La Tour Saint-Jacques* sous le titre *La Parapsychologie et le Colloque de Royaumont*, Paris, 1956 ; l'échange de vues entre De Martino et Eliade figure pp. 102-106). Eliade voyait l'histoire des religions comme une « herméneutique ». À ses yeux, cette dernière n'avait pas à s'intéresser à la réalité factuelle des phénomènes paranormaux qui accompagnent l'idéologie chamanique, mais au vécu psychique et aux représentations mythico-rituelles. De Martino lui rétorquait que la tâche de l'historien des religions ne consiste pas à se limiter à l'évaluation des idées, à l'évaluation du sens, subjectivement vécu, des pratiques. Il doit aussi s'exprimer sur le fondement empirique, sur la factualité des données parapsychiques qui accompagnent la phénoménologie chamanique. Ainsi, si lui, De Martino, s'intéresse à ce point à la question de savoir si de tels phénomènes paranormaux sont bien attestés par la science expérimentale, c'est qu'une telle question est parfaitement pertinente pour l'homme de science européen. En effet, De Martino estimait que le chercheur qui s'interroge sur certains phénomènes humains ne se soustrait jamais aux cadres culturels de sa civilisation, comme s'ils pouvaient être étudiés dans une neutralité absolue. Or, justement, la question du bien-fondé factuel des phénomènes parapsychiques est à ses yeux pertinente et légitime parce que chez nous, enfants de l'Occident, la question de la factualité est décisive pour l'attribution du prédicat de réalité aux données étudiées (cf. *Le Monde magique*, pp. 519-527). Cette réflexion se rattache, chez De Martino, à une critique épistémologique radicale à l'encontre de la neutralité et du relativisme en anthropologie. Développé à partir d'arguments historiques et culturels précis, l'anti-relativisme de De Martino se cristallise autour de la notion d'« ethnocentrisme critique ». Ainsi, dans son célèbre essai de 1962, « Promesses et menaces de l'ethnologie » (in Ernesto de Martino, *Furore, simbolo, valore, .../...*



bienvenu s'il permet de raviver l'échange entre l'anthropologie et les problèmes spéculatifs, échange que la meilleure tradition européenne n'a jamais interrompu. La confrontation avec des problèmes philosophiques généraux (en l'occurrence, une théorie de la connaissance articulée à une cosmologie, une anthropologie, une psychologie, etc.) et, par là, avec des choix épistémologiques précis, permettrait de donner un élan nouveau au débat en sciences humaines. En effet, à force de se vouer à la philosophie du langage et à l'herméneutique, l'anthropologie actuelle risque de se dissoudre, d'où l'intérêt de la lester ou de l'accrocher à une philosophie de la nature ; d'où l'intérêt de la ressourcer à des philosophes tels Cornelius Castoriadis ou Gilbert Simondon, qui s'efforcent d'articuler philosophie de la nature, science et anthropologie.

Dans les années 1940, Ernesto De Martino proposait déjà de s'engager dans cette voie. S'adressant aux philosophes et aux ethnologues, il les incitait à se libérer de certaines hypothèques dues à leurs habitus professionnels respectifs, avec une vivacité qui serait lue aujourd'hui comme de la « fureur » (p. 355) :

« Que dirons-nous maintenant aux ethnologues ? Nous leur dirons de s'efforcer de se confronter aux principes, de prendre l'habitude de poser, de manière critique, la question "de jure", lorsqu'ils entreprennent leur recherche. Nous leur dirons, surtout, de se réconcilier avec la grande spéculation européenne : en tout cas, nous prévenons dès maintenant Messieurs les ethnologues que les critiques éventuelles qu'ils vont soulever, relatives aux défauts d'information, aux inexactitudes de détail, à l'oubli de telle ou telle référence, etc., que tout cela ne les dispense pas d'en venir au noyau de la question, et d'engager le combat sur les principes – qui est au fond la question qui nous intéresse

---

Milan, Il Saggiatore, 1962, trad. franç. sous le titre *Fureur, symbole, valeur*, Paris, Seuil, à paraître), il affirmait : « Avec une extraversion caractéristique, favorisée probablement par les racines récentes de la civilisation occidentale dans le monde américain, l'anthropologie culturelle apparaît certes tournée vers l'étude de "toutes" les cultures, mais elle ressent relativement peu la nécessité de faire recours à l'histoire culturelle de l'Occident au moment même où elle entre en rapport avec un ethnos qui en est exclu. Il s'ensuit une fausse objectivité, neutraliste et renonciatrice, qui ne s'engage pas véritablement dans un choix, et qui est au fond sans méthode pour se garantir contre l'efficacité immédiate des "ethnocentrismes occidentaux". L'efficacité proclamée de ce savoir se trouve ainsi compromise par un relativisme qui désagrège tout centre opératif possible, et qui en même temps n'hésite pas à impliquer la civilisation occidentale dans des dépréciations d'une extrême superficialité [...] » (*ibid.*: 87-88). Et ailleurs : « Il fut un temps – à l'époque de l'ethnographie positiviste – où l'écrivain occupé à écrire un rapport ethnographique apportait un soin particulier à cacher au public ses propres passions, je veux dire les passions qui l'avaient poussé à devenir ethnographe, à entreprendre tel voyage particulier et à choisir comme objet de recherche tel phénomène ethnographique particulier [...]. Ce n'est qu'à une époque relativement récente [...] que commença à apparaître dans l'enquête ethnographique l'exigence de justifier à soi-même et à son propre public les deux termes du rapport, c'est-à-dire celui qui voyage pour connaître et celui qui est visité pour être connu. On en vint à découvrir qu'en dehors de cette double justification, l'enquête ethnographique même devenait impossible en se réduisant à un monde d'ombres visiteuses et visitées, insignifiantes et vaines malgré leur bavardage minutieux. On s'aperçut que, pour l'ethnographe, l'objectivité ne consiste pas à feindre, dès le début de sa recherche, d'être à l'abri de toutes passions, avec le risque de rester la proie de passions médiocres et vulgaires et de les laisser inconsciemment opérer dans le développement du sujet ethnographique – comme des vers pullulant à l'intérieur d'un somptueux tombeau de marbre –, mais que cette objectivité se base pour l'ethnographe sur l'engagement de lier son propre voyage à la reconnaissance explicite d'une passion réelle jointe à un problème vital de la civilisation à laquelle il appartient, à un nœud de l'action, à une incitation de l'*historia condenda* ou des *res gerendae* ». (« Introduction » à *La Terre du remords*, Paris, Éditions Sanofi-Synthélabo, 1999 : 11-12 (1<sup>re</sup> éd. italienne 1961).

[...]. Nous les prévenons aussi qu'on ne se débarrasse pas en deux mots de tels principes, qui constituent un précipité de la meilleure tradition spéculative européenne...»<sup>15</sup>.

En résumé, on ne peut nier l'intérêt heuristique de ce thème de la « laïcisation de l'invisible », mais il ne faut pas surestimer sa portée, et l'on doit se demander si parfois la sophistication des analyses ne tend pas à dissimuler l'auto-évidence de la thèse sous-jacente. Et surtout, nous ne saurions suivre notre contradictrice quand elle utilise ce thème pour amoindrir ce que la métapsychique peut avoir d'heuristiquement fécond. Aussi bien ne nions nous pas l'intérêt d'une approche anthropologique qui réinterroge certains savoirs et certaines pratiques, savantes et populaires, comme autant de figures du processus de « laïcisation de l'invisible » à la charnière des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles sous l'influence des modèles scientistes, des philosophies spiritualistes et néo-vitalistes, etc. Mais il nous paraît nécessaire de marquer les limites de ce type d'approche.

5.– Tentons, pour finir, de clarifier certaines notions et d'opérer des distinctions que Giordana Charuty nous paraît avoir laissée dans l'ombre. À titre d'exemple, revenons sur le reproche central qui nous a été fait, à savoir qu'en endossant sans recul critique la tendance des métapsychistes à chosifier les effets de sens, nous nous serions placés dans une posture épistémologique périmée. Cette critique nous paraît, en réalité, mêler ou confondre des problèmes qui se situent à plusieurs niveaux, et qu'il conviendrait au contraire de distinguer pour que la discussion soit possible. Nous proposerons ici quatre niveaux.

a) Il s'agit d'abord de savoir si, et jusqu'à quel point, les faits allégués se ramènent à des effets de sens. Peut-on, par exemple, par cet argument, résoudre la question de la voyance ? Quand Giordana Charuty prétend l'étayer, elle choisit des cas réductibles à des effets de sens, et en tire la conclusion attendue *en laissant entendre* que celle-ci est extensible à tout le dossier. Nous tenons au contraire qu'il ne s'agit là, au mieux, que d'une hypothèse, et d'une hypothèse faible, qui ne rend très probablement compte que de la couche la plus superficielle, la plus aisément accessible, de cette pratique. Or, De Martino l'a bien montré, c'est jus-

15. De Martino poursuit ainsi : « Lorsque le positivisme dominait, l'ethnologie fut ouvertement positiviste et ne fit qu'aggraver le naturalisme de son époque ; lorsque ensuite la science entra en crise et l'idéalisme et l'historicisme reprurent le dessus, l'ethnologie voulut se rendre historique. Toutefois, elle avait si peu compris la signification de l'histoire qu'elle finit par confondre celle-ci avec un philologisme plat, dépourvu de tout ferment de pensée [...], mais également, comme il arrive souvent lorsque le frein de la raison historique fait défaut, avec un philologisme hâtif et arbitraire allant jusqu'à cautionner les "vérités" de la foi ou à les confirmer. Enfin, avec le déclin récent de l'historicisme, l'ethnologie a fait encore peau neuve, et a avoué plus ouvertement que jamais son amour pour la méthode naturaliste, amour qu'elle n'avait jamais au fond désavoué. Jamais, dans chacune de ces époques, elle ne fut animée par de véritables intérêts spéculatifs. Elle s'est limitée plutôt à ramasser du contexte environnant le peu dont elle avait besoin pour pouvoir se dire au courant de ce qui se passait dans le domaine de la méthodologie et de la philosophie. La philosophie qui entrait dans l'arsenal culturel de Messieurs les ethnologues était ce qu'elle pouvait être : elle ne se rattachait pas directement à la grande tradition européenne, à Kant, à Hegel, à Bergson ou à Croce ; elle mimait plutôt la philosophie professorale ou académique – ou, dans le meilleur cas, la philosophie des épigones (que l'on pense à Vaihinger, à Husserl, à Dilthey, etc.). L'habitude philologique de "se tenir au courant", et de "suivre l'avancement des recherches" se résolvait ainsi dans le fait de suivre la philosophie à la mode, comme si la mode avait une autorité quelconque dans les choses de la pensée » (Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941 : 8-9).

tement le caractère hybride, entre nature et culture, des faits métapsychiques, qui fait leur intérêt anthropologique.

b) Il s'agit ensuite de savoir si la tendance chosifiante que l'on prête aux métapsychistes suffit à discréditer les faits qu'ils prétendent observer. Or, transposés dans d'autres domaines, les arguments de Giordana Charuty perdent beaucoup de leur poids. Ainsi, ce n'est pas parce que Marie Curie est une femme que la découverte de la radioactivité se réduit à une figure de la condition féminine. Ce n'est pas parce que Charcot a chosifié l'hypnose que l'hypnose comme processus psychique n'existe pas. Ce n'est pas davantage parce que certains théoriciens de la métapsychique ont eu tendance à chosifier leur objet en le naturalisant que ce dernier est forcément illusoire et n'est plus susceptible d'être ressaisi et repensé par une épistémologie plus appropriée. Ce n'est pas parce que la croyance aux extra-terrestres relève d'une « laïcisation de l'invisible » que la vie dans l'espace n'est pas une hypothèse forte de la science. Et ainsi de suite.

c) Il s'agit enfin d'examiner si, et jusqu'à quel point, cette naïveté chosifiante caractérise bien les chercheurs des sciences psychiques et leurs « compagnons de route ». Ici, on peut reprendre l'antienne favorite de Giordana Charuty en rappelant que les choses sont plus complexes, qu'on ne peut traiter les métapsychistes comme s'ils formaient un courant unifié, qu'il faut être attentif aux nuances, etc. Quand on effectue ce travail de *contextualisation* fine, on découvre de multiples tendances. Pour un Richet qui, effectivement veut aligner le fait métapsychique sur les réalités de laboratoire, on a aussi un Sudre, ou un Ernesto de Martino, qui se sont efforcés de le dénaturiser. Mais comme Giordana Charuty incline à voir dans l'objectivisme naïf et le naturalisme vulgaire un des péchés capitaux de la métapsychique, elle oublie de rappeler que De Martino en a opéré la critique ; elle semble éprouver quelque difficulté à admettre que l'on puisse être un compagnon de route de la métapsychique, et critiquer en même temps certaines de ses conceptions. Au reste, ce conflit interne entre le scientisme du temps et un effort pour s'en évader et en opérer la critique traverse les grands penseurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Castoriadis a bien mis en évidence un tel conflit chez Marx et chez Freud.

d) Le quatrième et dernier point concerne le caractère périmé que Giordana Charuty attribue à la posture métapsychiste. À nouveau, il nous paraît nécessaire de clarifier le propos. L'interrogation métapsychique se trouve-t-elle dépassée parce que la question a été close sur le plan scientifique au sens où l'est, pour le chimiste, la question du phlogistique ? Ou bien est-elle dépassée parce qu'elle n'intéresserait plus la sensibilité contemporaine, *quand bien même la question des faits ne serait pas close* ? Bref, la désuétude de la métapsychique vient-elle de ce qu'elle a été jugée dans un procès ou de ce qu'elle est passée de mode ? Il va de soi que ces deux positions peuvent se confondre jusqu'à un certain point ; mais nous devons, en toute rigueur, nous efforcer de les distinguer. Le second cas de figure ne mérite pas de commentaire particulier : il ne vaut qu'en tant que symptôme. Quant au premier, il a déjà été discuté. Contentons-nous d'en résumer les arguments. Il est exact que si la question est close – close s'entend à la suite d'un examen attentif

du dossier –, les métapsychistes ne peuvent plus être regardés que comme des chasseurs de chimères attardés, et on ne peut plus utiliser les matériaux qu'ils ont produits qu'au deuxième degré, comme des figures historiques de la société. En revanche, si elle reste ouverte, on ne voit pas comment, sur le plan scientifique, on pourrait juger cette posture épistémologique périmée ; même si leurs vues sont aujourd'hui datées, le problème qu'ils ont posé reste une source de questionnement qui n'est pas tarie<sup>16</sup>. Or, si nous n'affirmons pas, si nous n'avons *jamais* affirmé, que les faits de la métapsychique sont prouvés, nous tenons en revanche que la question reste ouverte et qu'elle est intellectuellement stimulante.

Dès lors, c'est l'idée bien arrêtée qui semble animer Giordana Charuty d'être dans le vent de l'histoire et de pouvoir, d'un point de vue surplombant, juger périmés ces objets, c'est cette idée qui doit à son tour être examinée. De fait, les coupures épistémologiques sont en général des êtres de raison dont se moque régulièrement la réalité vivante ; et s'il y a bien une histoire des idées, le modèle communément accepté d'un savoir linéaire et cumulatif n'est, ainsi que le montre Castoriadis avec son habituelle puissance, qu'une vue de l'esprit, qu'une projection idéologique, même dans les sciences de la nature<sup>17</sup>. En réalité, on ne possède pas encore, à l'heure actuelle, de modèle définitif et satisfaisant pour penser la croissance temporelle de ce genre d'objet que sont les théories scientifiques. Les convictions de Giordana Charuty ne semblent pas tenir compte des questionnements et des problèmes qui traversent le débat scientifique contemporain sur ces questions ; l'avenir reste ouvert et imprévisible, ce qui est particulièrement vrai dans le domaine des sciences de l'esprit. Ainsi, il a vingt ans, on disait la question de l'hypnose réglée et dépassée, et ceux qui s'y intéressaient passaient pour des nostalgiques, voire pour des amateurs d'occultisme, incapables de comprendre la coupure épistémologique décisive instaurée par Freud entre la modernité psychanalytique et les anciennes thaumaturgies. Or, depuis Léon Chertok et Isabelle Stengers, on remet de plus en plus en cause la réalité de cette coupure et l'hypnose resurgit comme un problème central pour la psychologie. À notre avis, la question métapsychique est du même ordre : elle est en réserve et pourra se réactiver sous de nouvelles formes, et Giordana Charuty, nous semble-t-il, tombe dans l'illusion classique de croire que le processus des idées est tel qu'elle l'imagine. Il lui serait d'ailleurs aisé de vérifier que, contrairement à ce qui se passe en France, la recherche métapsychique est acceptée dans un certain nombre d'universités occidentales<sup>18</sup>, et qu'ainsi le grand schéma téléologique classique auquel elle se réfère est dans une large mesure un produit du contexte français.



16. Giordana Charuty déforme le propos de Bertrand Méheust quand elle lui reproche de vouloir revenir en 1925 et de réendosser le discours de Geley. Il ne s'agit pas de revenir au discours, évidemment daté, d'un Geley, mais à la source du questionnement que les métapsychistes ont ouvert. Autant reprocher à René Thom de croire au moteur immobile parce qu'il prône un retour à Aristote !

17. Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978 : 150 sq.

18. Par exemple, en Écosse, la chaire de parapsychologie de l'Université d'Édimbourg, dirigée par le professeur Robert Morris ; en Angleterre, les départements de psychologie de l'Université de Northampton et de l'Université de Hertfordshire ; en Hollande, la chaire de parapsychologie de l'Université d'Utrecht .../...

Dans un de ses meilleurs articles, Paul Veyne montrait comment les institutions s'autocélèbrent dans des « œuvres d'art sans spectateurs »<sup>19</sup>. Ainsi, les inscriptions qui ornent le haut de la colonne Trajan ne sont pas destinées à être vues par un œil humain ; leur fonction est seulement de manifester la grandeur de Trajan. De même, le discours que Giordana Charuty développe sur la métapsychique est une « œuvre d'art sans spectateurs » ; il est moins destiné à être lu qu'à affirmer la présence de l'Institution en ces confins crépusculaires de la raison. Codifié de part en part, lié par un ensemble de contraintes, il produit des *mixtes de savoir et de pouvoir*, des *oxymores*. La tâche la plus urgente, à nos yeux, est donc de *défaire ces mixtes* ; d'opérer un retour critique sur les contraintes qui, en ces matières, lient la parole des anthropologues.

Giordana Charuty n'a pas été avare de critique à notre endroit. Il nous a paru nécessaire de lui en adresser quelques-unes. Nous tenons cependant à la remercier d'avoir pris l'initiative de porter le débat dans une revue de haute tenue, *L'Homme*, et que celle-ci soit également remerciée d'accueillir notre réponse. Nous ne doutons pas que notre contradictrice prendra nos critiques pour ce qu'elles veulent être, à savoir un échange de vues à caractère scientifique, destiné à susciter des réflexions portant sur des questions dont la complexité et les enjeux paraissent plus que jamais actuels.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : magnétisme animal/*animal magnetism* – somnambulisme/*mesmeric sleep* – métapsychique/*psychic research* – Ernesto de Martino.



*Giordana Charuty a pris connaissance de cette réponse. Elle ne souhaite ajouter aucun commentaire à un texte qui, pour elle, ne fait que confirmer son analyse. Ndlr.*

---

et le département de sciences cognitives de l'Université d'Amsterdam ; en Allemagne, l'Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene ; aux États-Unis, le Laboratoire PEAR du Département d'ingénierie de l'Université de Princeton, le Rhine Research Center, aujourd'hui indépendant de l'Université de Durham et, à la JFK University, le Saybrook Institute et l'Institute for Transpersonal Psychology.

19. Paul Veyne, « Conduites sans croyances. Œuvres d'art sans spectateurs », *Diogenes*, 1988, 7 : 143.