Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Jean-Pierre Brach

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/543>

DOI : 10.4000/asr.543

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 297-303

ISBN : 978-2-909036-36-6

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], 116 | 2009, mis en ligne le 16 novembre 2009, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/543> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.543>

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Dans la perspective, à terme, d'une étude sur les doctrines de l'âme-harmonie et leur expression mathématico-musicale à la Renaissance, nous avons commencé à examiner, en première heure, les pages consacrées à l'arithmétique et à la géométrie dans le *De Anima* de Cristoforo Marcello (Venise, 1508).

Récemment redécouvert par S. Toussaint (qui a procuré un fac simile de son ouvrage –Phénix Editions, 2004–, précédé d'une préface qui fait le point actuel sur l'auteur et à laquelle nous empruntons l'essentiel des précisions qui suivent), le très oublié Marcello est un patricien vénitien, dont on ignore la date de naissance mais qui fut, dès 1500, protonotaire apostolique (à l'instar du très jeune Pic, en 1473). Après des études *utriusque juris* et avoir obtenu un canonat à Padoue, il s'installe à Rome, à la cour pontificale, où il entretient d'excellentes relations avec les papes Jules II, Léon X et Clément VII, au point de prononcer plusieurs discours en leur présence, dont une adresse à la quatrième session du concile de Latran, en décembre 1512. Nommé archevêque de Corfou en 1514, il se signale encore par la publication, à Florence en 1521, de l'un des tout premiers traités antiluthériens. Après avoir donné quelques autres travaux (discours, œuvres théologiques), il meurt assassiné par la soldatesque espagnole, à l'occasion du sac de Rome de 1527.

Cours donné(s) à Padoue ou, peut-être plus vraisemblablement (mais l'un n'exclut pas absolument l'autre, de fait), réélaboration de leçons éventuelles en forme de traité « systématique », le *De Anima* se veut très consciemment une « somme » sur les doctrines psychiques, rassemblant caractères scolastiques et traits humanistes, comme l'a relevé S. Toussaint.

Nourri d'Aristote et de ses commentateurs antiques et médiévaux, mais aussi de Platon et de la tradition néoplatonicienne, qu'il lit en latin dans les traductions contemporaines procurées par Ficin, Barbaro ou Donati, Marcello ambitionne de fournir une présentation exhaustive des théories médicales, cosmologiques, théologiques sur l'âme, cosmique ou individuelle, en même temps que d'en faciliter au lecteur l'analyse et la confrontation. Dans un esprit quelque peu « concordiste », qui rappelle *mutatis mutandis* le jeune Pic (dont il a vraisemblablement consulté les *Conclusiones* de 1486), Marcello ne s'attache pas qu'à juxtaposer la présentation de traditions différentes, ou qu'à souligner leurs divergences inévitables ; il veut en outre en montrer la conciliation possible, au

moins dans certains cas, au terme d'une enquête philosophique minutieuse qui revendique un examen critique soupesé des positions en présence, enquête précise en laquelle il voit son principal apport personnel au thème en question.

Divisé en six livres fort abondants, le *De Anima* aborde successivement, et selon une progression délibérée, les définitions fondamentales de l'âme, de ses facultés spécifiques et de son rôle naturel, fondées évidemment sur Aristote ; les théories platoniciennes et médicales sur la nature et les fonctions organiques, animatrices et génératives de l'âme ; son rôle dans la perception sensible, d'après Averroès et la tradition péripatéticienne ; le fonctionnement de ses diverses facultés : « sens interne », imagination, rêve, mémoire ; les intellects agent et patient, l'âme rationnelle et ses fonctions cognitives ; l'âme du monde, la doctrine de l'âme-harmonie et son expression mathématique (*Timée*), la « psychosophie », félicité et immortalité de l'âme.

C'est au sixième et dernier livre du *De Anima* qu'appartiennent tout naturellement les pages qui ont retenu notre attention (chap. LV-LVI, fol. 290v°-292r°). S'appuyant expressément sur certains développements contenus au livre VII de la *République* (523b-529e), Marcello s'attache au thème classique des disciplines mathématiques considérées comme une propédeutique à l'acquisition de la sagesse véritable. Contrairement à ce que l'on croit et lit parfois, et pour être nonobstant assez répandue chez les Humanistes, du cardinal de Cuse à G. Valla ou C. de Bovelles, cette façon d'envisager l'arithmétique et/ou la géométrie ne fait cependant pas chez eux l'unanimité, même chez ceux qui, comme le Pic des *Conclusions* magiques ou mathématiques par exemple, tiennent pour le recours aux transpositions analogiques des nombres. Complexe, la question du « nombre formel » est liée chez ce dernier au statut à la fois ontologique et cognitif de l'« intellect » et de ses objets propres ; elle se combine en outre aux problématiques ambiguës de la magie et de la kabbale, voire de la prophétie, comme occasions d'appliquer les mathématiques à la connaissance des diverses dimensions de la « philosophie naturelle », telle qu'il l'entend. C'est en quelque sorte prendre la question par en-haut, tandis que la perspective mise en œuvre par Marcello, à la suite de Platon, entend s'élever des connaissances ordinaires à la contemplation du vrai, du beau et du bien suprêmes, alliant ainsi méthode pédagogique et poursuite de l'*elevatio mentis*.

Cette ascèse intellectuelle, où Platon a en tête la formation des vrais philosophes-gardiens de la cité, commence avec l'arithmétique. Partant du principe qu'il existe de nombreux cas où les sens ne suffisent pas à acquérir une certitude, ou communiquent des impressions équivoques, l'entendement est alors sollicité pour opérer les discernements nécessaires entre grandeur et petitesse, identité et altérité, unité et multiplicité, trop fréquemment confondues par la connaissance sensorielle. La quête et la perception de l'unité obligent l'intelligence à entrer en action et, de ce fait, à tourner progressivement l'âme vers la contemplation de l'être.

Ce qui vaut pour l'unité valant pour tous les nombres, le calcul et, bien davantage encore, l'arithmétique, sont essentielles au guerrier comme au philosophe,

pour organiser le sensible et en même temps lui échapper, afin d'atteindre à la sphère des essences.

Connaître la nature des nombres est réservé à l'intelligence pure, détachée des servitudes du monde matériel (c'est ici la distinction fameuse entre « calcul mercantile » et arithmétique désintéressée, ou purement cognitive) et cultiver cette science supérieure, c'est se tourner, selon Platon, vers la vérité.

Suivant avec Ficin une tradition néoplatonico-chrétienne constante, dont Boèce est un jalon important, Marcello souligne pour sa part qu'en Dieu unité et multiplicité sont confondues et que, dans ces conditions, l'arithmétique représente bien un *itinerarium mentis ad Deum* privilégié, une préparation et un support pour la contemplation.

Celle-ci suppose, du moins dans ses stades supérieurs, une utilisation de l'intellect qui dépasse les seules ressources de la raison logique et discursive, à l'œuvre – comme d'autres « facultés » de l'âme – dans la saisie et l'organisation des disciplines correspondant aux niveaux inférieurs de l'activité et de la connaissance humaines.

Un tel élan donné à l'intellect, « aiguïté » par son élévation à partir du sensible et sa fréquentation des réalités immatérielles, souligne sa nature de « partie supérieure » de l'âme, d'organe à la fois cognitif et spirituel (puisque nécessairement apparenté, dans cette perspective, à la nature de son objet), qui justifie évidemment sa présence au sein d'un traité *De Anima*.

Suivant toujours, dans ses grandes lignes, la démonstration platonicienne, Marcello revient ensuite à la considération de la géométrie, de l'astronomie, puis de la géométrie des solides, ainsi que des raisons qui désignent, dans cet ordre (surfaces, solides en mouvement, solides en soi), les disciplines en question comme nécessaires à l'ascèse de l'intellect.

Après l'astronomie, Marcello réintroduit la musique (dont Platon restreint cependant l'usage aux étapes premières de sa pédagogie) comme science des proportions harmoniques des mouvements célestes et connaissance de la musique des sphères, propédeutique à l'appréhension de l'âme du monde (on sent ici l'influence de Ficin). Puis intervient, comme dans la *République*, la dialectique, science des principes par excellence, qui coiffe toutes les autres et permet la saisie des êtres intelligibles (angéliques) et du souverain Bien, autrement dit du Créateur, que notre auteur appelle aussi « architecte suprême ». Cette « dialectique », qui équivaut à l'évidence pour lui à la contemplation du divin en mode chrétien, Marcello l'assimile encore à la métaphysique (ou science de l'être premier) aristotélicienne, comme au sommet de ces disciplines qui préparent selon lui l'*intellectus apex* au surgissement de l'illumination surnaturelle.

Nous prendrons en compte l'an prochain les passages du même livre du *De Anima* où sont développées, à la suite du *Timée*, des considérations numérico-musicales sur la structure et l'harmonie de l'âme, cosmique ou individuelle, et qui ont déjà des échos chez Ficin et Pic.

En seconde heure, nous avons continué à tenter de cerner le contexte historique et doctrinal de l'apparition, en France au ^{xix}^e siècle, de la catégorie (et de l'expression) de « magie magnétique ».

Avec le mystérieux Dessade (*Annuaire*, t. 115, p. 319), qui s'annonce médecin mais dont la carrière et la biographie résistent jusqu'à présent à l'enquête, et sa *Biopsychologie des Mages primitifs*, nous avons un traité qui présente plusieurs particularités notables, à côté de traits classiques. Tout d'abord (comme nous l'avions précisé l'an dernier, *ibid.*), l'expression ou le terme de « magnétisme animal » et de « fluide » n'apparaissent qu'une seule fois chacun (p. 173 pour le premier), tout à fait séparément, dans un contexte qui leur retire de surcroît toute spécificité apparente. Ils sont en effet employés comme simples synonymes d'« influence hyperphysique » de la vitalité humaine, par quoi l'auteur entend l'action invisible et à distance de la « vitalité » du corps humain. Le centre ou siège majeur de cette « vitalité », qui s'attache premièrement à chacun des organes principaux (cœur, foie, estomac, etc.), est le « phénomène central général » qu'il assimile à l'« âme », et auquel il accorde seulement un degré de cohésion et d'individualisation supérieur aux « phénomènes centraux » liés aux organes particuliers. Ainsi, l'« action hyper (ou *méta*-) physique » n'est autre, pour Dessade, que le résultat de la dynamisation (« excitation ») et de l'extériorisation consécutive de cette vitalité, à la fois animique et organique (mais la distinction entre les deux est, de fait, très peu nette), ce qui rappelle à la fois Cabanis et la théorie de l'excitabilité des fibres de Brown (p. 114), surtout si l'on se souvient encore du rôle que jouent censément les nerfs dans la transmission du fluide chez les premiers théoriciens du magnétisme animal proprement dit, Mesmer (médecin lui-même) en tête, et ce bien que notre homme ne mentionne jamais ceux-ci.

Entre le principe ou substance vivifiante et la « matière inerte » interviennent divers intermédiaires, dont le principal semble être représenté par ce que Dessade appelle (en renvoyant à Paracelse, *Liber Paramirum* [III, 1]) le « gluten primitif », et qui forme le « germe animal » des corps. La référence exactement contemporaine à ce même vocable de *gluten* (pris d'ailleurs dans un sens tout différent) chez le théosophe catholique K. von Eckartshausen (1752-1803) dans *La Nuée sur le sanctuaire* (1802) semble sans relation, d'autant que ce célèbre opuscule n'a été traduit en français qu'en 1819.

Pour le reste, et quoique l'auteur s'ingénie à éviter, autant que possible, de reprendre une terminologie ou des citations qui évoqueraient expressément la littérature du magnétisme animal en tant que tel (il n'est cependant pas vraisemblable qu'il en ignore l'existence à la date où il écrit), défilent sous sa plume les thématiques classiques du rôle du tempérament, de l'imagination et de la volonté, de la concentration de celle-ci et de la corrélative mise en suspens des sens extérieurs, dans la production de cette « action hyperphysique » qu'il assimile aussi, *pro parte* du moins, non seulement à la cure médicale mais à la communication des pensées à distance.

Il n'y manque pas non plus le thème, cher à bien des magnétiseurs de diverses tendances (*Annuaire*, t. 115, p. 318), de l'« équité » et de la « charité » d'intention qui favorisent d'une part, selon Dessade, la coopération du patient et, d'autre part, conditionnent la réussite du processus, en favorisant l'« extasion » (*sic*) de l'âme, c'est-à-dire un mouvement d'exaltation de celle-ci qui contribue à dynamiser la vitalité corporelle ou – et assez paradoxalement – à dégager l'âme de son emprise, pour favoriser son « impulsion hyperphysique ».

De même l'usage de toucher les malades ou d'imposer les mains correspondrait à la mise en rapport des sphères des émanations corporelles de l'« actif » et du « passif », et au renforcement conséquent de l'action du premier.

Enfin, c'est sur une telle « action hyperphysique » qu'est basée selon lui la magie primitive des anciens, ou « métaphysique active ». Similairement, le « principe vital » serait doué d'une faculté de perception intuitive des causes éloignées (c'est-à-dire non encore agissantes, ou hors d'état d'être perçues par les sens extérieurs) qui correspondrait à l'exercice de la « prédiction naturelle », supposant ainsi les capacités cognitives de l'âme non entravées par le fonctionnement normal de l'entendement ou de l'imagination – c'est proprement, au langage près, le « sens interne » des magnétiseurs – et ladite âme toute imprégnée, en conséquence, par ce « pressentiment ».

Sous ce rapport de la « magie » et de la « divination », notre auteur partage donc en réalité la vue très répandue, y compris parmi les premiers théoriciens avoués du magnétisme animal, selon laquelle ce dernier (fût-ce sous un autre vocable) représenterait en réalité la véritable explication de ces phénomènes, auxquels seule l'ignorance, conséquence de la confiscation des connaissances par la classe sacerdotale et celle des savants, aurait fait attribuer des causes surnaturelles.

Or, Dessade penche lui-même d'une manière déclarée pour une explication exclusivement naturelle, voire quasi organique, des facultés qu'il appelle « hyperphysiques », et l'« enthousiasme extatique » ou la motion divine éventuelle (charité, abnégation) ne jouent, dans leur mise en œuvre, qu'un rôle adjuvant ou, au mieux, de cause instrumentale. Il reprend au demeurant le lieu commun selon lequel les anciens (philosophes, poètes, mythologues) étaient – à l'instar des campagnards – plus proches, et observateurs plus scrupuleux, de la nature que les modernes. Pour cette raison supplémentaire, il lui semble devoir rendre à celle-ci « ces principes touchant quelques forces hyperphysiques particulières d'un individu vital et surtout de l'âme humaine », sous peine de devoir tout simplement nier leur existence (qui lui paraît « universellement attestée »), recourir à une explication surnaturelle (dont il récusé la pertinence) ou, pire encore, faire appel à la théorie « absurde » du pacte démoniaque.

Seule une information biographique ou contextuelle plus détaillée permettra, le cas échéant, de rendre compte des motifs pour lesquels notre auteur prend soin d'éviter toute allusion explicite, positive ou négative, au magnétisme animal et à sa bibliographie – déjà importante en 1802 – alors que celui-ci constitue en réalité le fond même de son sujet.

Publiés à Paris en 1822, les *Opuscules Théosophiques* du Capitaine J.-J. Bernard (1791-1828), influencé par de Maistre et Swedenborg, s'ils évoquent bien le magnétisme animal, s'en tiennent à une classique position spiritualiste, qui interprète celui-ci comme une démonstration probante de l'existence du monde spirituel et de la réalité de phénomènes comme la prophétie, grâce au fameux « sens interne », conçu comme un mode de perception qui affranchit l'âme de ses limitations cognitives ordinaires. Citant Eckartshausen (*Nuée*), Lopoukhine, Dutoit-Membrini, l'auteur trouve la condamnation du magnétisme par ce dernier (inspirée, nous l'avons vu l'an dernier, de celle de Saint-Martin) quelque peu excessive, et ne dit rien d'un quelconque lien avec la magie.

C'est en fait l'apparition du spiritisme (1847), et sa très rapide propagation en Europe et en France (dès 1851-2), qui stimule l'apparition de nouvelles controverses et, du même coup, relance le débat autour du magnétisme. De surcroît, défenseurs et adversaires de celui-ci partagent fréquemment une tendance à utiliser à son sujet des arguments – *pro* ou *contra* – très voisins de ceux qu'eux-mêmes ou d'autres emploient à propos du spiritisme. Ainsi trouve-t-on par exemple, très tôt (dès 1852, en fait), chez un magnétiseur aussi célèbre que J. Du Potet de Sennevoy (1796-1881), dont l'œuvre est essentielle à notre propos et auquel nous reviendrons, ou chez un apologiste très mesuré, et partisan d'une explication toute « naturaliste » des phénomènes supposés, comme A. E. de Gasparin (1810-1871 ; *Des Tables tournantes*, 1854), l'idée selon laquelle un même agent « fluidique » préside aux manifestations magnétiques et à celles du spiritisme. Les « tables tournantes » sont même interprétées, des deux côtés, comme constituant un argument décisif en faveur de la réalité des faits, puisqu'on ne peut évidemment invoquer à leur sujet la « suggestion », ni les effets de la surexcitation nerveuse chez les patient(e)s (voir la mise au point très récente de J. W. Monroe, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism and Occultism in Modern France*, Cornell University Press, 2008, p. 64-95).

Quant aux adversaires déclarés de ces manifestations, lorsqu'ils ne nient pas simplement leur existence, ils les attribuent souvent sans distinctions aux effets de l'action démoniaque, comme par exemple le très lu E. de Mirville (1802-1873), dans son *Des Esprits et de leurs manifestations fluidiques*, Paris 1853). On notera enfin que les premiers documents officiels de l'Église romaine condamnant les prolongements proprement spiritualistes du magnétisme et du spiritisme, datent respectivement de 1847 et 1856.

Quoi qu'il en soit de la valeur de telles façons de voir, évidemment assez éloignées d'un point de vue proprement critique, c'est cependant avec Henri Delaage (1825-1882), et à l'occasion d'une « introduction » aux *Mémoires d'un magnétiseur* d'Auguste Lassaigue (chez l'éditeur parisien Germer-Baillière, qui, après certains ouvrages d'A.-L. Cahagnet [1805-1885], magnétiseur et spirite swedenborgien, publiera en 1856 le *Dogme et rituel de la haute magie* d'E. Lévi [1810-1875]), que l'expression de « Magie Magnétique » voit enfin expressément le jour, en 1851. Catholique fervent, Maçon illuministe (il appartient à la Loge des « Cœurs réunis », voir ses *Doctrines des Sociétés secrètes*, Paris 1852, p. 136)

et magnétiseur connu, en relations avec le Tout-Paris (il existe de lui un rare portrait par Nadar, de 1860 ; on le trouve mentionné au *Journal* des Goncourt, il fréquente Balzac, etc.), il est encore l'auteur d'une œuvre assez importante, dans laquelle il revient fréquemment sur sa conviction d'une proximité entre les révélations du magnétisme et les croyances de la religion catholique (*L'Éternité dévoilée*, Paris 1854, p. 43-96).

Si Delaage admet, dans son « Introduction sur la Magie Magnétique », que le vocable de « magie » est devenu en son temps ridicule, il n'en maintient pas moins que celle-ci constitue « la science des attractions ». Or, sur ces mêmes attractions, considérées comme une réalité universelle, repose également le magnétisme, et Delaage va jusqu'à considérer la fraternité humaine, qu'il appelle de ses vœux (comme tant d'autres à l'époque), comme le résultat potentiel de « la puissance attractive d'un magnétisme divin » ! (« Introduction », p. 11). Ici encore, le magnétisme animal est présenté comme « la science des prévisions intuitives ou la science des prophéties ». Divisée en deux ordres de phénomènes, intuitifs (« seconde vue ») et sensitifs (« senesthésie » [*sic*]), la faculté somnambulique apporte selon Delaage des démonstrations pratiques qui confortent, mieux qu'une métaphysique abstruse, les doctrines catholiques sur la nature et l'immortalité de l'âme, unie au corps par un fluide subtil qui circule dans les nerfs et représente simultanément une force – curative ou non –, le mouvement et la vie. Ainsi, l'état de somnambulisme ne serait-il qu'une image de l'état de résurrection atteint par l'âme après la mort physique (*ibid.*, p. 14) !

En tant que « force », le fluide s'identifie pour Delaage à un principe de vivification et d'animation universelles (idée classiquement empruntée à *Enéide* VI, 722 *sq.*), assimilé à la « lumière » de la *Genèse*, au « feu vivant » des Mages antiques ou au « Mercure universel » des alchimistes. En tant que « mouvement », il réside dans l'eau vaporisée par le feu (d'où la traction des locomotives !) comme dans l'« éclair » du télégraphe électrique. En tant que « vie » ou « essence vitale », il peut être communiqué à un autre être humain, par le truchement des passes magnétiques, ou être absorbé par un objet inanimé : c'est pour Delaage l'explication même des tables tournantes, auxquelles les assistants communiquent « la source de tout mouvement en [leur] transmettant cette flamme de la vie que Dieu a mise en nos membres ».

Après Delaage, nous sommes passés à l'étude d'Alcide Morin et du baron Dupotet, auteurs importants pour notre propos et que nous évoquerons dans notre compte rendu de l'an prochain.