Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2007-2008)

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Recherches sur les courants ésotériques occidentaux modernes

Antoine Faivre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/545>

DOI : 10.4000/asr.545

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 305-314

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Antoine Faivre, « Recherches sur les courants ésotériques occidentaux modernes », *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 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/545> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.545>

Tous droits réservés : EPHE

*Chaire : Histoire des courants ésotériques dans
l'Europe moderne et contemporaine*

Conférences de M. Antoine Faivre

Directeur d'études émérite

Recherches sur les courants ésotériques occidentaux modernes

Conférences de la première heure

Elles ont porté principalement sur deux ouvrages récents relevant de la spécialité. Le premier, de Helmut Zander (*Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*, 2 vol., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007), fort documenté, nous a donné l'occasion de faire le point sur l'état actuel de la recherche en matière d'Anthroposophie steinerienne et de Société Théosophique. Mais nous avons commenté surtout un sous-chapitre du vol. I (p. 16-21), dans lequel l'auteur aborde, de façon assez stimulante quoique, selon nous, parfois discutable, des questions d'ordre méthodologique. Ce commentaire, dont voici un résumé, ne figure pas dans notre compte rendu (paru dans *Numen*, 4 : 4, 2008), qui porte plutôt sur le contenu et l'intérêt proprement historiques de l'ouvrage considéré dans son ensemble.

Zander reconnaît « les progrès presque révolutionnaires effectués au cours de ces dernières années » en matière d'implantation de l'histoire de l'ésotérisme, histoire que la recherche allemande elle aussi a contribué à ouvrir, sinon institutionnellement, du moins par un certain nombre de travaux. Il cite la plupart des lieux dans lesquels cette spécialité a été institutionnalisée, sans manquer de remarquer que les préventions de certains secteurs de la communauté scientifique ne sont pas encore surmontées. Ainsi, reprenant en partie des réflexions présentées par Kocku von Stuckrad (*Was ist Esoterik ? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, 2004), il note qu'une raison – non des moindres – pour laquelle s'est instauré un vif débat autour de la notion d'ésotérisme est d'ordre politique en matière académique. Il s'agit d'une tentative d'affirmer l'existence d'éléments communs appartenant à des champs jusque là exclus arbitrairement de la recherche historique (nous ne pouvons que souscrire à cette proposition) – tentative qui, selon Zander, ne partirait donc pas de l'objet proprement dit de la recherche (point de vue qui nous semble contestable) ; ainsi, de façon concomitante, la notion d'ésotérisme a acquis une fonction « politico-scientifique » : il s'agit de légitimer des institutions existantes, de mettre en œuvre de nouveaux projets ; et aussi, de pouvoir disposer d'un concept scientifiquement reconnu en vue

de les appuyer en sollicitant des financements, –ce qui, comme le reconnaît Zander, est tout à fait légitime étant donné la faiblesse de ceux-ci en matière de recherche en général.

Il nous a paru utile de nuancer certaines autres affirmations contenues dans ce sous-chapitre. Ainsi, quand l'auteur écrit que l'étude du Théosophisme pourrait laisser largement de côté une vue d'ensemble de l'ésotérisme jusqu'au XVIII^e siècle (comme par exemple l'Alchimie, le Rosicrucisme, voire la Franc-maçonnerie). Mais c'est fort justement qu'il écrit, par exemple, que les nombreux travaux dont le spiritisme a fait l'objet au cours de ces dernières décennies ont profité à l'étude du Théosophisme, car c'est du spiritisme que provenaient tous les membres fondateurs de la Société Théosophique. Dans le corps de son ouvrage, il a le mérite de fort bien situer celle-ci dans le contexte de celui-là.

Il attire aussi l'attention sur le fait que si les « mouvements occultistes » ont connu, depuis les années 1880, une efflorescence dans de nombreux pays européens, et sont maintenant mieux connus grâce à des publications portant spécifiquement sur tel ou tel de ces pays, en revanche on manque toujours d'études consacrées au « réseau international du courant occultiste aux alentours de 1900 ». Peut-être le temps n'est-il pas encore mûr, écrit-il, pour entreprendre une telle étude (les travaux d'ensemble portant sur des associations occultistes, en Allemagne notamment, ne font que reproduire fréquemment les lacunes de la littérature secondaire). Cette remarque nous a incité à présenter quelques réflexions portant sur des manières possibles de broser le tableau de ce « réseau ».

Abordant de façon plus frontale la question d'une définition opératoire de l'ésotérisme occidental moderne, Zander présente la construction/définition que nous avons élaborée en 1992 (faite de quatre éléments constitutifs principaux, dits fondamentaux, et de deux éléments dits secondaires), dont il nous fait l'honneur de dire qu'elle est d'une « importance capitale car elle faisait reposer pour la première fois cette notion vague sur un fondement méritant discussion ». Ces éléments « possèdent la plus grande vertu explicative » pour ce qui concerne les courants du début des Temps Modernes, et « en tant qu'instrument heuristique ils représentent, de plus, une valeur durable ». À l'instar d'autres commentateurs, il note que ni la dimension du secret ou du caché, ni « la dimension de prétention à une vérité de grande portée, souvent trans-religieuse, parfois même absolue », ne figurent parmi ces éléments constitutifs. Mais le problème, selon Zander, ne résiderait pas tant là, non plus que dans le caractère « fermé » de notre modèle –« fermé » (*abgeschlossener Kanon*) en ce sens qu'il consiste en des « marques de reconnaissance » –, ni encore dans le fait qu'inversement ses frontières sont poreuses (ces deux traits contradictoires ne sont-ils pas, demandons-nous, le propre de toute construction théorique ?). Le problème serait plutôt, selon lui, celui de l'application de nos éléments constitutifs principaux aux courants ésotériques des XIX^e et XX^e siècles. Avec ces éléments-là on échouerait, par exemple, à saisir la nature du spiritisme, dont la prétention « scientifique » est fortement affirmée par ses théoriciens, et qui représente un des « courants religieux alternatifs » ayant exercé le plus d'influence aux alentours de 1900.

Nous avons rappelé que ces objections, et d'autres en partie comparables, avaient déjà été présentées (ainsi, par Wouter J. Hanegraaff, différemment par Kocku von Stuckrad), et que nous en avons déjà reconnu en partie le bien-fondé en insistant toutefois sur le fait qu'une construction prétendant trop embrasser perd en pertinence heuristique. Zander passe rapidement en revue les approches méthodologiques proposées par Monika Neugebauer-Wölk et Wouter J. Hanegraaff. Il s'étend davantage sur celle de Kocku von Stuckrad (exposée dans son livre *Was ist Esoterik ?*, cf. *supra*), dont nous n'avons fait ici que rappeler succinctement la nature, puisque nous en avons longuement traité l'an dernier (cf. *Annuaire*, t. 114, p. 366-371). Il s'étonne que von Stuckrad ait négligé le spiritisme, qui dans son livre n'apparaît que brièvement, en tant que prélude au théosophisme de Mme Blavatsky ; en outre, il note, comme nous l'avions fait, que la construction, par von Stuckrad, de l'objet « ésotérisme » relève d'une approche de type structuraliste qui déborde largement le domaine des courants ésotériques proprement dits, de sorte qu'elle présenterait l'inconvénient de trop déborder ce que pourrait être un champ ésotérique identifiable comme tel.

Quoi qu'il en soit, selon Zander la construction de von Stuckrad serait jusqu'à un certain point compatible avec la nôtre. Il note, par exemple, une ressemblance entre les *topoi* (repérés par von Stuckrad) et les « formes de pensée » *sensu* Faivre (bien que pour qualifier notre objet nous n'ayons pas employé ce terme au pluriel), les uns et les autres venant sans cesse consteller de nouveaux discours ; il pense aussi que l'idée d'une nature parcourue de vie (un des éléments constitutif principaux selon Faivre) recoupe le motif de l'homme divin (motif essentiel selon von Stuckrad). Le Théosophisme et l'Anthroposophie pourraient être, selon Zander, définis selon « quelques-uns des éléments centraux de Faivre, ainsi que de Stuckrad, comme “vision ésotérique du monde” en ce sens que nous y retrouverions : 1) La pensée en termes de “correspondances” (Faivre et von Stuckrad), pour le moins en certains cas (notamment dans la manière “symptomatologique” dont Steiner pense l'Histoire). 2) La “Nature vivante” (Faivre) dans un cosmos spiritualisé qui se laisse entendre en même temps comme univers éholistique’ (von Stuckrad). 3) L’“Imagination” et la “médiation” (Faivre) sont des éléments qui appartiennent à un école ésotérique comme l'Anthroposophie, dans laquelle le regard porté dans des mondes supérieurs peut procurer un “savoir absolu” (von Stuckrad), lequel, dans son aspect caché, revendique une dignité qui lui est propre. 4) On peut appliquer à ces deux courants la “transmutation” de l'homme (Faivre) à l'idée d'adepte “éclairé” ou “illuminé” (von Stuckrad) ».

Nous avons commenté certains de ces points présentés par Zander, en faisant ressortir que les similitudes qu'il découvre entre les deux constructions sont d'importance secondaire au regard du fait que l'une et l'autre ne relèvent pas du tout d'un même type d'approche quant à la manière de construire l'objet. Aussi bien Zander en est-il conscient. De fait, ces différences en matière d'approche définitoire l'incitent à terminer ce sous-chapitre en écrivant : « inclure la théosophie dans l'ésotérisme est une décision que je prends et qu'on n'est pas obligé de

partager » – et il annonce précautionneusement que dans le corps de son ouvrage il mettra souvent “ésotérisme” entre guillemets, pour indiquer qu’il s’agit d’une décision « laquelle aurait pu tout aussi bien n’avoir pas été prise »...

Nous avons ensuite abordé les questions que nous paraît poser le *Dictionnaire de la magie et des sciences occultes* (Le Livre de Poche, Paris 2006), préparé sous la direction de Jean-Michel Sallmann (nous en préparons un compte rendu, à paraître dans *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*). Nous avons porté une attention particulière à l’« Introduction » de six pages (p. 11-16), signée par ce directeur. On ne peut que lui être reconnaissant d’avoir voulu limiter « l’enquête à la civilisation occidentale ». En effet, trop de publications embrassant d’aussi vastes domaines les abordent sous un angle universaliste, voire essentialiste – d’où, parmi divers inconvénients, le risque d’anachronismes. Cela dit, si la méthode qu’il a adoptée nous a paru digne d’intérêt, c’est surtout à titre d’exemple à ne pas suivre – en ce sens seulement, elle sera utile aux étudiants et chercheurs en matière de courants ésotériques occidentaux.

On peut s’interroger sur le degré de familiarité de l’auteur de cette « Introduction » avec les domaines que l’ouvrage a l’ambition de couvrir. Il n’est pas très important qu’il fasse remonter au XVIII^e siècle l’apparition du substantif “ésotérisme” (p. 14), alors qu’on n’en a pas encore repéré l’usage avant 1828. Si, d’autre part, on ne s’attend certes pas à ce qu’une « Introduction » contienne des informations détaillées sur tel et tel courant, on peut trouver plus regrettable une formulation comme celle-ci : « il s’agissait pour les alchimistes, les astrologues et les kabbalistes de capter des pouvoirs surnaturels par la manipulation d’esprits » (p. 15). Il a ensuite beau jeu d’ajouter que l’origine de ces pouvoirs « était contestée : divine pour ses partisans, diabolique pour ses opposants ».

Mais l’essentiel n’est pas là. Bien que Sallmann déclare avoir voulu « définir précisément les contours de ce [qu’il entend] par magie et sciences occultes », ses définitions reposent, en fait, sur l’idée que le grand public se fait habituellement de ces notions. Or, cette idée relève d’un des “grands récits” de l’imaginaire occidental qui continuent à fausser notre compréhension de l’histoire. Ce “grand récit” dont l’auteur se fait l’écho, et que non seulement cette « Introduction », mais du même coup le dictionnaire lui-même, contribuent malheureusement à propager, revient à dire que notre culture serait partagée entre deux sortes de “savoirs” : l’un, officiel ; l’autre, marginal par rapport au précédent, voire opposé à lui, et qui serait une sorte de contre-culture faite d’éléments disparates mais qui se présenterait comme un “tout”. Dès lors, le besoin ne se fait guère sentir de se montrer exigeant en matière de définition des termes qu’on emploie pour traiter de ce “tout”, – qu’il s’agisse de « magie », de « sciences occultes », d’« ésotérisme », etc., lesquels deviennent alors facilement interchangeables. Les développements de l’« Introduction » consacrés à l’opposition ou aux divergences entre « Église », d’une part, et « magie et sciences occultes », d’autre part, s’inscrivent dans ce “grand récit” en reprenant une vieille tradition fondée, notamment, sur maints travaux consacrés à l’histoire des Églises, lesquels mettaient l’accent sur des oppositions du type Églises/sectes ou orthodoxie/hérésies.

L'auteur nous présente donc de son objet une construction dépassée, faute de ré-interroger, en les historicisant, ces notions de « magie » et de « sciences occultes », et du même coup nombre d'idées reçues qui ont encore cours dans maints discours tant sécularisés ou séculiers, que religieux. Et cela, alors que la question a fait, depuis déjà plusieurs décennies, l'objet de nombreux travaux qui ont déconstruit ces idées reçues en en faisant ressortir le caractère imaginaire ; il connaît pourtant au moins l'existence de certains d'entre eux, puisqu'il les cite dans la bibliographie présentée en fin d'ouvrage (p. 769-779).

Nous avons fait remarquer aussi combien cette insuffisance méthodologique éclaire le choix d'un certain nombre d'entrées et la manière dont elles ont été traitées. La présence de plusieurs d'entre elles peut paraître insolite, étant donné le titre du dictionnaire. Surtout, la plupart de leurs auteurs n'ont pas cherché à rattacher – faute, probablement, d'avoir reçu cette directive – le contenu de leur texte à ce que ce titre pourrait éventuellement signifier. Nous trouvons, par exemple (p. 258-264), un article « Ésotérisme occidental » (et non pas « Ésotérisme » tout court, ce qui est louable), signé Christine Bergé, qui brosse un historique clair, documenté, non dépourvu d'intérêt. Toutefois, d'une part, à l'instar de beaucoup d'autres et tel qu'il est rédigé, il figurerait tout aussi bien dans n'importe quel dictionnaire général ; et d'autre part, selon Sallmann, qui a effectué ce choix d'entrée et en a accepté le texte, « l'ésotérisme occidental » ne serait jamais, logiquement mais étrangement, qu'un des aspects d'un domaine qui serait celui de la « magie » et/ou des « sciences occultes », puisque ces deux termes constituent le titre du dictionnaire. Pour la même raison et tout aussi étrangement, des courants ésotériques occidentaux comme la théosophie chrétienne et la Société Théosophique (qui figurent parmi les entrées) ne seraient que des aspects de ce domaine.

D'assez nombreux articles, considérés en eux-mêmes (indépendamment du rapport qui pourrait exister ou non entre leur contenu et le titre du dictionnaire), sont bons. Pourtant, on ne peut que déplorer le fait que tous les collaborateurs soient francophones, ce qui limitait évidemment le champ des possibilités en matière de compétences. Il en allait de même de l'*Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, parue dans la même collection. Cette limitation, résultat de considérations d'ordre financier, est contraire à l'esprit scientifique qui devrait présider toute entreprise de ce genre – et à ce titre, elle représente un autre exemple à ne pas suivre.

Conférences de la seconde heure

Nous avons continué à traiter des rapports entre courants ésotériques et magnétisme animal. Après notre enquête qui avait porté sur les pays germaniques (cf. notamment *Annuaire*, t. 115, [en ligne], section « Nouvelles enquêtes sur l'éloquence magique », dans notre compte rendu de Conférences), celle de cette année a porté sur le domaine francophone. Pour placer le sujet dans son contexte nous avons présenté en manière d'introduction un panorama des principaux écrits et événements ayant marqué l'histoire du magnétisme animal en France depuis 1779 (publication du fameux *Mémoire* de Franz Anton Mesmer) jusque dans les années 1860. Ensuite, les conférences, qui ont

consisté essentiellement en études de textes, ont été consacrées à la réception du magnétisme animal par deux auteurs : un théosophe, Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) ; et Eliphas Lévi (1810-1875), un des tout premiers représentants du courant dit occultiste.

Nous avons étudié de près les passages des lettres de Saint-Martin dans lesquelles il exprime son intérêt tout neuf pour le magnétisme animal. Les premières sont de 1784, année, justement, de la « découverte » (en mai) du « somnambulisme magnétique » par le marquis Armand Marie de Puységur (cf. ses *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, 1784), et de l'ouvrage de Nicolas Bergasse, *Considérations sur le magnétisme animal, ou sur la théorie du monde et des êtres organisés*. Les autres sont de 1785. Ces lettres, éditées en partie par Papus en 1902, édition complétée par Robert Amadou en 1969 et 1971, sont adressées à Jean-Baptiste Willermoz (3 février, 8 novembre et 29 décembre 1784) et au Conseiller Du Bourg (21 avril 1784, 29 avril 1785 [dans laquelle Saint-Martin déclare avoir déjà connaissance des méthodes de Puységur] et 8 mai 1785). Elles témoignent tant de son intérêt que de ses doutes et de ses réticences – et fournissent de précieux renseignements sur des Sociétés magnétiques, en particulier La Concorde et la Société de l'Harmonie...

Toujours en cette année 1784, Saint-Martin a rédigé coup sur coup deux petits traités de quelques pages chacun, *Réflexions sur le magnétisme*, et *Du somnambulisme artificiel*. Robert Amadou, qui en a découvert le manuscrit et les a édités (dans son recueil d'études *Trésor Martiniste*, Paris 1969), les a fait précéder d'une note introductive destinée à les situer. Nous avons complété cette note par quelques éléments nouveaux, et surtout commenté ces textes du théosophe, lesquels, à notre connaissance, n'avaient pas encore fait l'objet d'une étude spécifique (Amadou les ayant seulement situés dans leur contexte). Rappelons ici quelques uns seulement des points sur lesquels Saint-Martin met particulièrement l'accent. Dans *Réflexions sur le magnétisme*, il distingue entre ce que produit la Lumière divine et ce que produit le magnétisme (notamment, les guérisons effectuées sur des malades ne sont pas de même nature dans l'un et l'autre cas). Il distingue nettement aussi entre les Principes et les Facultés. Les Principes sont les bases métaphysiques sur lesquelles un être repose et qui résident en son centre (ainsi, la Lumière agit au centre radical de notre être). Les Facultés sont les modes d'opération selon lesquels les Principes agissent. Le magnétisme est l'un de ces modes (il porte seulement sur le physique et le psychologique et n'est donc pas de l'ordre du Principe). Les miracles (ceux du Christ, par exemple), eux, relèvent du Principe, en sont l'expression.

Alors que le Principe agit sur l'être « moral », sans passer par les Facultés, le magnétisme ne peut effectuer que des « réparations », lesquelles portent sur certains aspects seulement de notre être. Un des dangers du sommeil magnétique est qu'il nous expose à l'action d'entités dont à l'état de veille et même de sommeil naturel nous sommes protégés. Saint-Martin ne rejette pas pour autant les pratiques des magnétiseurs. Il insiste seulement sur le fait qu'elles devraient se trouver entre de meilleures mains, celles de gens qui connaissent

et appliquent les Principes et qui, partant, ne seraient jamais des apprentis sorciers. Et cela, d'autant que la frontière entre l'âme et l'esprit étant poreuse, cette Faculté qu'est le magnétisme peut avoir de fâcheuses répercussions au niveau du Principe. Dans *Du somnambulisme artificiel*, le théosophe revient sur certains de ces points, et en aborde d'autres, d'ordre plus technique, notamment la question du rapport entre crise physique du corps en train de lutter contre une maladie, et crise magnétique. Il pose aussi l'existence d'une tripartition de l'être humain : au centre de notre être il y a le « moral », qui est contenu dans le « physique », lequel est lui-même contenu dans le « corps » (on peut se représenter trois cercles concentriques) ; le fluide magnétique, agissant sur le corps, agit du même coup sur le physique, ce qui correspond à ce qu'on appelle la crise magnétique. Il reconnaît que le somnambulisme magnétique peut « étendre l'intelligence » (par là, il entend « la perception ») jusqu'à procurer au sujet une sorte de sixième sens – mais cela n'est pas de l'ordre du « moral », qui correspond à ce que ce que dans le traité précédent il appelait le Principe. Cela dit, notre théosophe est assez perspicace pour penser que le contenu des discours des dits somnambules peut parfois ne relever que de la suggestion exercée sur eux par leur magnétiseur.

Dix-huit ans plus tard, Saint-Martin a de nouveau traité de magnétisme animal, dans le t. II de *De l'Esprit des Choses* (1802), livre fortement empreint d'une *Naturphilosophie* "à la française". On y trouve en effet (p. 125-129) un chapitre intitulé « Toute la nature et en état de somnambulisme. Différence du somnambulisme au magisme ». À une étude minutieuse de ce texte court mais fort beau, dans lequel il joue subtilement de l'ambiguïté du terme « somnambulisme », nous avons consacré deux conférences, en faisant ressortir ses aspects tant romantiques que théosophiques. Nous nous proposons de lui consacrer tout un article.

Nous nous sommes ensuite penché sur l'œuvre d'Eliphas Lévi. Dès son premier ouvrage majeur, *Dogme et Rituel de la Haute Magie* (1856), il décerne à Mesmer le compliment d'être « venu révéler au monde » le secret que les Anciens avaient enfoui « avec tant de soin dans les ombres des anciens sanctuaires » (p. 33). Il s'agit d'une force, dite « agent universel », qui relève du « grand arcane de la magie transcendante » et peut produire maints phénomènes extraordinaires (p. 45). Mais on attend encore le « magnétiseur initié et véritablement affranchi », c'est-à-dire, le véritable « magiste » (p. 233). Plusieurs publications importantes, en français, avaient été consacrées au magnétisme animal depuis 1813 (date de la publication de *Histoire critique du magnétisme animal*, le premier livre de Joseph Deleuze), mais Lévi ne les cite pas, préférant se référer (p. 233) à la *Maçonnerie occulte* (1853) de Jean-Marie Ragon – ce qui nous a incité à commenter les passages y relatifs dans le livre de cet auteur. Encore Lévi n'aborde-t-il, ici, que brièvement ce sujet.

Il n'en va pas de même dans ses trois ouvrages ultérieurs – à commencer par *Histoire de la Magie* (1860), où il se montre davantage prodigue en développements sur ce sujet, notamment en citant divers auteurs. Après avoir dénoncé

Emanuel de Swedenborg comme un des « prophètes du faux illuminisme », un « honnête » mais « dangereux » visionnaire qui prétendait que « tous les hommes sont appelés à communiquer directement avec le ciel » (p. 413), il s'empresse de saluer de nouveau l'« homme de génie » que fut Mesmer, qui a su « retrouver » tout seul « l'agent universel de la vie et de ses prodiges » (p. 413-414) : « Mesmer est grand comme Prométhée, il a donné aux hommes le feu du ciel que Franklin n'avait su que détourner » (p. 416). Bien des choses mystérieuses s'expliquent maintenant à la lumière d'une science plus ouverte qu'auparavant ; ainsi, « les somnambules sont les sybilles [*sic*] de notre époque, comme les sybilles [*sic*] étaient les somnambules de l'antiquité » (p. 491). Et Lévi de se montrer prodigue en louanges à l'adresse du Baron Jules Denis du Potet de Sennevoy, dont il ne cite aucun des nombreux écrits mais dont il semble avoir lu au moins *La Magie dévoilée, ou principes de science occulte* (1852). Il connaît bien les pratiques et les principes de magie magnétique de ce célèbre magnétiseur (p. 492-493). Nous avons noté au passage le fait intéressant, que Lévi attribue au magnétisme les phénomènes de spiritisme (p. 493 ; cf. aussi p. 500) et s'abstient de s'étendre sur ce courant qui venait de gagner la France (*Le Livre des Esprits*, d'Allan Kardec, avait paru en 1853).

Le Chapitre IV (p. 497-525), plus riche encore que les chapitres précédents en autorités citées comme telles (mais toujours citées sans références précises), nous a donné l'occasion de visiter d'autres auteurs et personnages, auxquels du même coup une partie de nos conférences fut consacrée, et cela nous a permis de montrer à quel point les idées de Lévi s'éclairent à leurs marges. Ainsi, Alphonse Esquiro (Le Magicien, 1834). Et surtout, Henri Delaage (cher, plus tard, aux Martinistes du tournant du siècle), dont avaient déjà paru *Initiation aux mystères du magnétisme* (1847) et plusieurs écrits du même genre, notamment une préface à un livre traitant des dons paranormaux du fameux Alexis Didier (*Le Sommeil magnétique expliqué par le somnambule Alexis*, 1857). À côté d'Esquiro et de Delaage, Lévi fait grand cas aussi du Comte d'Ourches, magicien de salon qui défrayait la chronique et dont le Baron Ludwig von Guldenstubbe avait publié les exploits en 1857 dans sa *Pneumatologie positive et expérimentale : la réalité des esprits et le phénomène merveilleux de leur écriture directe démontrée*.

Dans *La Clef des Grands Mystères suivant Hénoch, Abraham, Hermès Trismégiste et Salomon* (1861), Lévi revient de façon appuyée sur son idée de fluide universel. Il cite encore Mesmer, mais cette fois en prenant ses distances et en le critiquant : Mesmer n'aurait pas vu que « la substance première », ou « Lumière », fonctionne de façon polaire (polarité volatil/fixe, ou dissolution/durcissement), comme l'enseignement de vénérables traditions – en l'occurrence, l'alchimie, à laquelle Lévi fait allusion implicitement en citant un verset de la *Table d'Émeraude* (cf. p. 120). Il consacre ensuite (cf. surtout p. 122-123) un développement à l'existence de quatre réalités distinctes mais reliées entre elles. De ses explications parfois confuses nous avons tiré le schéma tripartite suivant : A) La « Lumière astrale » (l'Od de Reichenbach, dira-t-il [cf. *infra*]), répandue

partout. C'est le magnétisme universel. B) Le « médiateur plastique » (ou « corps lumineux », ou « miroir de l'imagination », ou encore « corps fluidique »), qui appartient en propre à chaque individu et fonctionne entre la Lumière astrale et le corps (il se nourrit de celle-ci, qu'il attire vers lui). C) Notre corps matériel. D) Notre volonté (consciente aussi bien qu'inconsciente, laquelle assure un équilibre entre A, B et C). Cet équilibre peut se trouver rompu, par exemple quand D repousse B vers C pour le dégager de A. Et Lévi d'attirer l'attention sur le somnambulisme entendu dans les deux sens du terme (le naturel et le magnétique), car il réunit un état de veille à un état de sommeil, c'est-à-dire, tend à nous séparer entièrement de notre corps en nous plongeant dans A, produisant ainsi un « grand écart entre deux mondes » (p. 122) ; à savoir, entre notre corps (C) et notre médiateur plastique (B). Nous avons établi plusieurs comparaisons entre cette théorie et celles, voisines, de théoriciens qui, relevant d'autres courants ésotériques et/ou de la *Naturphilosophie* romantique, avaient traité des rapports entre corps, âme et esprit.

Dans ce livre, Lévi cite encore Du Potet (p. 135), puis Martines de Pasqually (très rapidement, aussi bien la théosophie ne passionne-t-elle guère notre auteur), et pour la première fois (mais sans références, comme toujours) Jules Eudes de Mirville. Les premiers volumes de sa *Pneumatologie. Des esprits et de leurs manifestations fluidiques* (1853-1868) venaient de paraître, prodiges en récits de faits récents et extraordinaires susceptibles de conforter les vues de Lévi. Nous avons aussi souligné l'intérêt que présente un cas, narré par Lévi (p. 135-137), relevant tout à fait de ce que nous avons appelé « éloquence magique » (sur cette notion, cf. notamment *Annuaire*, t. 115, [en ligne], section « Nouvelles enquêtes sur l'éloquence magique », dans notre compte rendu de Conférences). Enfin, le court passage consacré au conte d'Edgar Poe, « The Tell-Tale Heart » (Le Cœur Révélateur) (p. 130) – conte dont il ne cite pas le titre – méritait le commentaire que nous lui avons consacré. Lévi semble n'avoir pas eu connaissance des quatre nouvelles « mésmériennes » de cet auteur, sinon il aurait tiré parti d'au moins l'une d'entre elles.

Publié en 1898, *Le Grand Arcane ou l'Occultisme dévoilé* est une œuvre en partie posthume. Lévi y souligne la réalité des phénomènes paranormaux produits par le magnétisme animal (cf. par exemple p. 8-9), et plus qu'auparavant (cf. *supra*) se réfère (sans citer son nom, et en préférant s'appuyer sur la langue et la tradition des « Hébreux ») à Karl Ludwig Reichenbach, qui dans les années 1840 avait traité du principe qu'il appelait « Od » (Les *Lettres odiques-magnétiques* de Reichenbach, traduction française, avaient paru en 1853). Lévi le comprend comme un pôle actif (un fluide contrôlé par la volonté) en regard duquel il pose un pôle « Ob », passif (un fluide à l'état brut, sauvage). L'équilibre entre les deux pôles est l'« aour » (p. 9-12) : « Tout le secret du magnétisme consiste en ceci : gouverner la fatalité de l'ob par l'intelligence et la puissance de l'od afin de créer l'équilibre parfait d'aour » (p. 111). Nous avons montré en quoi cette construction ne paraît pas très originale. L'est davantage la manière dont Lévi évoque à ce

propos l'entrelacement des deux serpents du caducée d'Hermès, et inversement la fable qui raconte comment Tirésias les a séparés l'un de l'autre.

Nous avons fait remarquer qu'il convenait de relativiser l'importance de la place tenue par le magnétisme animal dans l'œuvre d'Eliphas Lévi. De fait, les pages qu'il lui consacre dans les quatre ouvrages que nous avons retenus ne représentent qu'une partie assez modeste de ceux-ci, et il n'est guère question de lui dans les ouvrages de Lévi que nous n'avons pas cités. Nous avons souligné aussi que ses idées y relatives reflètent la transition, en France, du magnétisme animal au spiritisme, lequel il ne fut jamais pour lui, en fait, qu'une forme bâtarde de pratique du magnétisme animal. Et que si Lévi, toujours resté chrétien, ne nie pas le surnaturel religieux, ce qu'il appelle agent universel (ou fluide, ou Lumière, cf. *supra*) est susceptible d'expliquer nombre de « miracles » (et *a fortiori* la plupart des phénomènes dits plus tard paranormaux), explication qui relèverait simplement de la science – d'une science que, selon lui, il incombe aux savants futurs d'affiner. Aussi bien est-ce là un des traits de la pensée qui caractérise le courant dit occultiste dont notre auteur est, rappelons-le, est un des tout premiers grands représentants. Enfin, nos derniers commentaires ont porté sur des points de comparaison entre Saint-Martin et Lévi en matière de magnétisme animal, ce qui nous a permis de cerner au plus près certaines des différences profondes qui existent entre courant théosophique et courant occultiste, lesquels pourtant font tous deux partie du paysage ésotérique occidental moderne.