Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Jean-Pierre Brach

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/988>

DOI : 10.4000/asr.988

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 283-290

ISBN : 978-2-909036-38-0

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], 118 | 2011, mis en ligne le 09 septembre 2011, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/988> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.988>

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

La première heure de notre séminaire a été consacrée à l'examen des passages du *De Anima* de C. Marcello (Venise, 1508) qui reprennent la question de l'âme du monde, en suivant de près le texte fondateur du *Timée* et en le confrontant aux vues d'autres auteurs appartenant à la tradition grecque. Le thème central, à la fois ontologique et gnoséologique, est celui de l'harmonie mathématique constitutive de l'âme – cosmique ou individuelle – et de sa communication aux autres ordres de réalité. Différents parallèles sont évoqués au passage chez des contemporains de Marcello.

En seconde heure, on a poursuivi l'étude de l'expression de « magie magnétique » et de ce qu'elle révèle sur l'évolution des marges spiritualistes des milieux intéressés au magnétisme animal, en France et en Angleterre. Une telle évolution, chez des auteurs aux positionnements intellectuels et religieux variés, entretient des rapports complexes avec la vogue des « tables tournantes » et préfigure chez nous l'apparition du mouvement occultiste fin de siècle.

I. Spéculations arithmologiques à la Renaissance : les théories mathématiques et musicales sur la nature de l'âme

Comme annoncé l'an dernier, nous avons poursuivi, en première heure, l'examen des passages du *De Anima* (1508) de C. Marcello concernant la structure et l'harmonie de l'âme, cosmique mais aussi individuelle.

De manière assez prévisible, l'auteur essaie principalement, dans ces pages, d'harmoniser les données du *Timée* avec celles de Plotin et du *Commentaire* de Proclus consacré au dialogue platonicien, tout en concentrant une bonne partie de son effort sur les données numériques qui interviennent dans la thématique en question (260v°, *sqq.*).

1. Les nombres de l'âme

Du fait de la participation supposée de l'âme aux cinq différents *genres* des êtres distingués par Proclus, et de son caractère intermédiaire entre réalités intelligibles et corporelles, Marcello lui attribue les natures divisible et indivisible, une et multiple (qu'il identifie au « Même » et à l'« Autre » du *Timée*), harmonisées par la présence d'une *substantia* qui tient ici la place du troisième terme du « mélange » dont l'âme est issue chez Platon, l'« être » (trad. L. Brisson, GF, Paris, 1992). Ceci atteste, selon notre homme, la perfection de

ce mélange, perfection qui est celle de l'âme elle-même réunissant finitude et infinitude, simplicité et pluralité, dans une synthèse équilibrée, qu'elle peut dès lors communiquer aux ordres inférieurs de réalité qui bénéficieront à leur tour, et autant qu'il leur est possible, de cette perfection ontologique.

Sa constitution mathématique – évidemment reprise, elle aussi, du *Timée* (35 b 4 sq.) – à la fois exprime et est l'effet de cette harmonie, à laquelle elle s'identifie au fond. Au nombre de sept, ses divisions – qui sont en réalité des proportions introduites dans le mélange par le Démonstrateur – peuvent être interprétées soit comme des « parties » (*membra*), qui sont chez Proclus les cinq genres ci-dessus mentionnés auxquels s'ajoutent le Même et l'Autre, soit des « fonctions » ou des « propriétés » (*vires*) de l'âme, solution qu'après discussion Marcello considère préférable, retenant sous ce rapport l'intellect, la raison (dianoétique), la volonté, l'imagination, le désir, les facultés de mouvement et d'engendrement. En tant que « forme », au demeurant, l'âme assure principalement son rôle médiateur, et ceci renvoie encore au souci concordiste évoqué l'an dernier.

2. L'âme-harmonie

Comme de multiples commentateurs de Platon l'ont fait remarquer, les nombres qui président à ces proportions offrent entre eux les rapports mathématiques que les théories traditionnellement attribuées à Pythagore mettent en rapport avec les intervalles musicaux fondamentaux (octave, quarte, quinte), en particulier ceux qui structurent la gamme diatonique. Ces rapports, bien connus depuis l'Antiquité, ont été systématisés par de nombreux manuels (Boèce, M. Capella, etc.) et forment encore, au xv^e siècle et au-delà, la base des notions de consonance et d'harmonie chez de nombreux théoriciens et compositeurs (voir par exemple F. Gafurius, *Practica Musicae*, [Milan, 1496], éd. et trad. angl. I. Young, Madison, University of Wisconsin, 1969 ; cet auteur était connu et apprécié de M. Ficin).

Hormis la musique, mais compte tenu de l'emploi de celle-ci comme « médecine de l'âme » (cher à Platon et Ficin), comme du rôle psychogonique des nombres dans le *Timée*, les proportions et les « harmonies » que ceux-ci engendrent connaissent bien sûr de nombreuses transpositions.

3. La musique de l'âme

C'est ainsi que, dès 1486, Pic de la Mirandole applique les intervalles musicaux précités aux relations entre certaines puissances de l'âme individuelle¹.

Dix ans plus tôt, dans sa *Théologie platonicienne* (achevée dès 1476), Ficin assignait déjà à l'« appétit irascible » une proximité plus grande avec la faculté rationnelle qu'au désir concupiscible (éd. et trad. R. Marcel, III, 157), à l'instar de Pic mais sans les rapports numériques précis invoqués par celui-ci dans les trois *Conclusiones* mentionnées en note. Pour Ficin, les rapports musicaux intervenant dans le mélange de l'âme indiquent que celle-ci se compose tant des

1. *Concl. secundum mathematicam Pythagorae* n° 8, 9 et 10, où il reprend silencieusement au passage des données présentes chez Ptolémée, *Harmoniques* III, 5, éd. Düring, Göteborg, 1930, 95-99, part. 96.

genres mêmes des êtres que de ses propres puissances (en quoi il se montre plus conciliant que Marcello !), de telle manière qu'elle s'accorde avec son « Idée » ou modèle, puis avec elle-même et les autres êtres. Selon lui, les pythagoriciens ne choisissent que les nombres dont les rapports réciproques constituent l'harmonie musicale pour montrer que l'âme, harmonieusement composée, anime et dispose toutes choses avec la même harmonie qui est sienne (*ibid.*, 156). Cette consonance se distribue sur les différents plans de l'existence et l'âme partage d'ailleurs avec les nombres son rang et sa fonction d'intermédiaire et de médiatrice, autrement dit de *nexus* universel.

Il est au moins vraisemblable que ces spéculations aient été familières à Marcello, qui fournit un exposé assez détaillé des divers intervalles et de leurs composants mathématiques (262v°-266r°). Cet exposé débouche ensuite sur la considération des trois genres (diatonique, enharmonique, chromatique) et des trois médiétés dites « platoniciennes », en particulier les médiétés arithmétique et harmonique, qui représentent des types de distribution proportionnelle qui interviennent spécifiquement dans les rapports numériques figurant les diverses consonances musicales que met en évidence la partition de l'âme du monde et ses divisions.

Dans son tardif *Commentarium in Timaeum*, Ficin s'était déjà proposé d'expliquer l'intervention de ces médiétés dans la mise en proportion des éléments, d'après *Timée* 31 b 4 sq.².

Suivent enfin des considérations sur le caractère pair et impair des nombres mis en avant par Platon, et sur leur nature linéaire, plane ou solide, en rapport avec les trois dimensions, autres lieux communs de l'ancienne mathématique grecque, que l'on transposait également à différents ordres de réalité, comme en témoigne encore Pic (*Concl.*, même série, n° 13-14). Marcello, pour sa part, y voit respectivement – et très classiquement – les symboles de l'un et de la dyade, de la finitude et de l'infinitude, principes généraux constitutifs des nombres depuis Philolaos et Platon (relevés par Aristote, *Mét.*, A, 5, 987 a 9), ainsi que ceux de la nature de l'âme, de sa dépendance ontologique à l'égard des intelligibles et de son engagement progressif dans les réalités corporelles inférieures, qu'elle engendre et anime en se répandant d'une dimension à l'autre.

Ce qui précède rend clair que C. Marcello ne vise pas à faire preuve d'originalité mais à exposer, avec un certain luxe de détails, des théories philosophico-mathématiques rendues célèbres par Platon et ses successeurs.

C'est bien sûr pour lui l'occasion de faire montre d'érudition, et de mettre en valeur ces spéculations dans le cadre de sa tentative de conciliation doctrinale des opinions sur l'âme et ses fonctions ontologiques et cosmiques. Outre qu'il souscrit nettement, nous l'avons souligné l'an dernier, aux considérations de la *République* sur le rôle didactique des mathématiques, il semble, à d'assez discrètes notations faites *passim*, qu'il considère la connaissance des nombres et de certaines de leurs transpositions qualitatives comme pouvant faire accéder l'intellect à la saisie supra-discursive des essences principielles et des réalités

2. Cf. M. J. B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic*, CUP, Berkeley, 1994, p. 260-262.

du monde divin, envisagées cette fois en mode chrétien, un peu à la manière – exactement contemporaine – d'un Charles de Bovelles.

II. L'émergence du concept de « Magie magnétique » au XIX^e s. et son influence sur les courants occultistes

En seconde heure, nous avons continué à suivre l'évolution historique et doctrinale, en France au XIX^e siècle, de la catégorie (et de l'expression) de « magie magnétique ».

1. Quelques repères

La décennie 1850 voit le développement de plusieurs facteurs politiques et culturels qui influent sur la perception et la pratique du magnétisme, en particulier de type spiritualiste, aussi bien auprès du public que des magnétiseurs eux-mêmes.

Succinctement, la vogue du *Modern Spiritualism* à l'américaine et la vulgarisation des théories – marquées d'un certain swedenborgianisme – d'A. Jackson Davis (1826-1910), à partir de 1852-53, la tournée française à retentissement de D. Dunglas Home (1856-57), venant en renfort de la diffusion rapide du spiritisme et du phénomène dit des « tables tournantes » : tous ces facteurs mettent l'accent sur le problème de l'explication des faits extraordinaires dont on croit constater expérimentalement la manifestation, et sur la question de l'intervention éventuelle d'agents surnaturels dans leur production. Autant ces données accaparent l'attention de certains, autant la place prépondérante qui leur est de ce fait progressivement accordée en certains lieux en irrite d'autres, partisans d'une perspective plus strictement critique et thérapeutique.

Ce clivage, qui engage évidemment la conception même que l'on se fait du magnétisme et son éventuel statut scientifique, se reflète par exemple dans la création, en 1854, de *l'Union magnétique* de J. Lovy, qui entend se distancier, sous ce rapport, de sa publication rivale, le *Journal du magnétisme* de Dupotet, jugé d'orientation spiritualiste trop marquée.

À noter que les deux revues connaîtront chacune, dès la fin des années 1850, une évolution exactement inverse par rapport à leurs positions initiales (avant de disparaître au cours de la décennie suivante), ce qui montre à quel point les termes (et les acteurs) du débat pouvaient être fluctuants.

Or, à peine plus de dix ans après le rejet hors de la sphère scientifique institutionnelle du magnétisme animal et de ses effets « somnambuliques » par l'Académie de médecine (1842), le climat politique, à son tour, ne lui est pas devenu plus favorable. Associé à l'esprit libéral et au socialisme post-quarante-huitard, d'inspiration fouriériste ou proudhonienne au sens large, et qui est effectivement celui de nombre de ses tenants, le magnétisme – relancé, nous l'avons vu, par son rapprochement avec le spiritisme naissant – est considéré comme un facteur potentiel de trouble idéologique et social. La tendance à l'« irrationalité » qu'il représente censément menace, pour certains, la moralité publique lors des « séances » (le reproche n'est certes pas nouveau), autant que le progrès de la raison, en tant que celle-ci est appréhendée comme un facteur

d'ordre et de paix sociale. Entre 1853 et 1856, des scientifiques et académiciens de renom (Babinet, Chevreul, Littré) font ainsi remarquer que le même esprit « révolutionnaire » leur semble animer les événements de 1830 ou 1848 et les manifestations désordonnées ou les « messages » des « tables tournantes » ou des « somnambules », phénomènes auxquels ils déniaient au demeurant – et paradoxalement, en apparence – toute réalité authentique.

Accorder créance ou même intérêt à ces choses, c'est selon certains savants s'opposer au rayonnement bienfaisant des Lumières et favoriser de surcroît l'émergence d'une religiosité de substitution, anarchique et d'aloï douteux, susceptible de concurrencer les confessions instituées que courtise le régime issu du coup d'État de 1851 et qui apportent en retour leur concours à la cohésion sociale.

À ce sujet, on notera au passage que (comme l'a montré entre autres R. G. Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford University Press, 2004), l'intérêt des ethnologues et anthropologues universitaires *fin-de-siècle* pour la magie, l'animisme et les cultures « primitives » était également motivé, pour une part, par le désir d'établir un rapprochement avec l'« irrationalisme » des mouvements de masse populaires et de l'« opinion » (dont l'impact socio-politique est un facteur nouveau au XIX^e siècle) et d'en découvrir, par cette étude, des moyens de rationalisation et de contrôle.

2. Quelques auteurs

À ne pas confondre avec son homonyme André-Saturnin Morin, avocat et homme politique de tendance libérale, collaborateur du *Journal* de Dupotet et auteur de *Du magnétisme et des sciences occultes* (Paris, Germer-Baillière, 1860), qui le mentionne d'ailleurs avec ironie, Alcide Morin (?-?) anima pour sa part l'une des premières revues (*La magie au XIX^e siècle*, 1854) consacrées à l'étude des « sciences occultes et analytiques », tout en publiant plusieurs ouvrages, dont le plus connu est sans doute *Comment l'esprit vient aux tables* (Paris, 1854). Dans celui-ci, il attribue aux « facultés de l'âme » de communiquer aux objets extérieurs, par contact (?), des vibrations qui entrent en consonance et constituent ainsi une « réaction sympathique » et harmonique de ceux-ci, susceptible de se propager à distance. Là serait, selon A. Morin, l'origine du « langage des tables ».

À sa manière, qui est cependant loin d'être toujours parfaitement cohérente, cet auteur recherche une explication « naturaliste » du magnétisme, du spiritisme (qui ne porte pas encore ce nom, popularisé seulement à partir de 1857 par H. Rivail/A. Kardec) et de la magie, à l'instar d'A.-E. de Gasparin (1810-1871), brièvement ministre de l'Intérieur (protestant et libéral), qui publie la même année à Paris les deux volumes intitulés *Des tables tournantes, du surnaturel en général et des esprits*. Dans cette étude, déjà mentionnée dans notre résumé de l'an dernier, qui se veut une réponse aux thèses catholiques de Mirville (1853) sur l'origine démoniaque des manifestations « fluidiques », Gasparin critique ce qu'il appelle le « magnétisme magique » de Dupotet (II, 265-350 ; part. 320-29) et affirme, en s'inspirant en l'occurrence de Deleuze, que « le magnétisme animal, étant une émanation de nous-mêmes, dirigée par la volonté, participe

également des deux substances qui composent notre être ». Il entend par là que l'explication des phénomènes, dont la réalité est pour lui indubitable et attestée par l'action à distance qui se manifeste avec les « tables » – nous avons déjà évoqué le succès de ce type d'arguments chez des écrivains de tendances au demeurant très différentes –, relève à la fois des propriétés de la matière et des facultés de l'âme, au premier rang desquelles le fameux « sens interne », qui devient chez lui « sens intérieur ».

3. Le « mage » Dupotet

Brièvement mentionné dans notre dernier résumé, le baron Dupotet (ou Du Potet, 1796-1881) est l'un des plus fameux et des plus influents magnétiseurs du XIX^e siècle. Auteur d'une œuvre considérable, traduite à l'étranger, élève des Puységur, Deleuze, Faria, qu'il rencontre à Paris à partir des années 1820-1821, il est l'un des premiers à organiser des cours et des démonstrations publics dans la capitale (dès 1826) puis en province et, sans se désintéresser des applications proprement thérapeutiques du magnétisme animal (qu'il met en œuvre à l'Hôtel-Dieu), à explorer d'autres aspects du « somnambulisme », auquel il veut avant tout, lui aussi, au moins dans un premier temps, rechercher des causes essentiellement naturelles.

Après un séjour de près de deux ans en Angleterre (1837-38), durant lequel il exerce la médecine magnétique à University College Hospital (Londres), il voyage et donne conférences et séances publiques à travers toute la France, avant de publier plusieurs ouvrages importants (*Essai sur l'enseignement philosophique du magnétisme*, *Manuel de l'étudiant magnétiseur*, tous deux de 1845/6).

Dès les années 1846-1848, le *Journal du Magnétisme*, que dirige Dupotet, commence à appliquer le terme de « magie » à certaines expériences de magnétisme. C'est à un effort de théorisation et de justification de l'emploi de ce vocable – évidemment provocateur – pour désigner la nature du magnétisme animal qu'est consacrée *La magie dévoilée, ou principes de science occulte* (1852). Tiré à très petit nombre dans sa première édition hors-commerce, réservé tout d'abord à des acheteurs fortunés par son prix élevé, cet ouvrage identifie le magnétisme à la « magie des anciens » et modifie le cadre théorique admis jusque là par son auteur.

L'« agent » magnétique – dont le contour demeure cependant assez imprécis – ne se compare plus que de loin aux autres « fluides » naturels reconnus par la science de l'époque (magnétisme terrestre, électricité, calorique, lumière). Il devient une « force vitale » dont les propriétés intrinsèques sont canalisées par la volonté et qui « corporise », si l'on peut dire, la pensée de l'opérateur, laquelle se substitue en quelque sorte à celle du patient, ou s'allie à la sienne. Altruisme et bénévolence, chers à Puységur et Deleuze, par exemple, s'ils demeurent évidemment souhaitables chez le magnétiseur, n'ont plus aucun impact sur l'action propre de l'« agent », considérée comme axiologiquement neutre.

Cette action s'effectue censément par échange entre corps de « particules vitalisées », motif que nous avons déjà rencontré chez Dessade et qui figure

également, sous une forme proche, à l'époque même de *La magie dévoilée*, chez d'autres magnétiseurs spiritualistes, tels Delaage ou Cahagnet.

Notre homme insiste encore sur la différence de *régime* qui distingue selon lui les états « somnambuliques » obtenus par ses prédécesseurs et par lui-même. À l'encontre de la « crise » mesmérénne ou du « somnambulisme » puysegurien, il revendique le maintien, dans le « sommeil » de ses propres sujets, du mouvement volontaire, de la communication avec l'extérieur et de l'activité spontanée des facultés cérébrales et de la sensibilité, au lieu de leur suspension ou de leur repli dans le « travail intérieur » de l'âme, mis en œuvre par le seul magnétiseur (*Magie dévoilée*, 1893³, p. 120-21). Pour lui, le « sommeil » est avant tout une propriété de l'« agent » et donc un *effet* du magnétisme animal (et non la nature propre de celui-ci). C'est à ces différences dans les états produits qu'il attribue, au moins en partie, la variabilité des phénomènes survenant au cours des séances.

Dès les années 1849-1850, le *Journal du Magnétisme* fait également mention de ce que Dupotet appelle, avec un retentissement public certain, le « miroir magique », qui tenait déjà une place importante chez certains magnétiseurs et (pré-)occultistes anglais (nous avons examiné au passage le cas typique de F. Hockley (1808-1885)³ et que nous retrouverons chez Cahagnet, dès 1854. On ne distingue cependant pas clairement si notre homme a employé ou non cet instrument pour autre chose que la suggestion magnétique, à l'instar de Hockley ou Cahagnet qui, eux, privilégient ouvertement l'invocation d'esprits « angéliques » (*Magie dévoilée*, p. 124, p. 253 *sq.*).

Au demeurant, l'ouvrage de Dupotet présente également d'assez nombreux emprunts discrets – parfois presque *verbatim* – aux sources ésotériques les plus variées (le *De occulta philosophia* d'H.-C. Agrippa, le *Traicté des chiffres* de B. de Vigenère (1586), etc. C'est ainsi que la partie « historique » de sa *Magie dévoilée* développe par exemple (167-68) une classification des cinq espèces de « magie » extraite – silencieusement – de la *Philosophie divine* (1793) du pasteur théosophe suisse J.-P. Dutoit-Membrini (1721-93), auteur que l'on attendait peu dans ce contexte, même si nous avons déjà évoqué sa *critique* du magnétisme animal il y a deux ans.

Dupotet, qui souhaiterait voir remplacer le terme de « magnétisme » par celui de « magisme » attribue la « magie magnétique » à l'âme, en tant que « véritable agent magique » (*Magie dévoilée*, p. 203-204).

Cette discipline, il n'hésite pas à la rapprocher avantageusement (comme Delaage, mais sans son catholicisme revendiqué) de la religion et de la science. Le magnétiseur, selon lui, est à la fois un savant « ouvert », qui n'entend pas limiter arbitrairement son intervention à l'ordre physique (*ibid.*, p. 190), et un « sacerdote » réellement investi du pouvoir d'opérer les « miracles » dont la

3. Cf. S. SCARBOROUGH, « Frederick Hockley: A Hidden Force behind the 19th Century English Occult Revival », *Journal of the Western Mystery Tradition* 14/2 (2008); en ligne : <http://www.jwmt.org/v2n14/hockley_article.html>.

Bible est pleine, mais que les représentants des religions instituées sont, selon lui, devenus incapables de produire par eux-mêmes (*ibid.*, p. 205).

Cette revendication « sacerdotale », au sens large, se situe en fait (et bien que l'auteur n'en soit pas lui-même un représentant) dans la droite ligne des milieux illuministes (maçonniques ou non) du XVIII^e siècle, catholiques ou protestants, fréquemment intéressés au magnétisme dès son apparition, et se retrouvera plus tard chez de nombreux occultistes. Elle se combine évidemment avec l'idée selon laquelle le magnétisme animal représente la religion de l'avenir, soit qu'il soit appelé à supplanter le christianisme officiel, soit qu'il en représente l'aboutissement spirituel, au gré de l'imagination des auteurs concernés.

Autodidacte déclaré, Dupotet est un théoricien médiocre (mais du moins sans prétentions philosophiques) dont l'ouvrage, passablement touffu et de composition désordonnée, a néanmoins suscité de nombreuses réactions en tous sens, et exercé une influence certaine. Il faudrait en particulier s'interroger sur son impact éventuel sur les théories du premier Eliphas Lévi, que nous évoquerons dans notre prochain résumé, en compagnie d'A.-L. Cahagnet.