

Année 2005/2006

Un continent délaissé :

Enjeux et perspectives
des sciences psychiques pour la philosophie

Par Louis Sagnières
Sous la direction de A. Juranville

Mémoire de Master 2 de Philosophie
UFR de Philosophie de Rennes I

Le propre des faits dont nous nous occupons ici est très précisément de nous *désorienter*. Il est certes compréhensible que la première réaction à cette désorientation soit un refus. Il est prodigieusement commode de nier les faits parce qu'ils ne viennent pas se couler dans les moules tout faits dont nous disposons habituellement. Mais cette récusation massive est incompatible avec la probité d'esprit. J'ai souvent cité une phrase d'Alain déclarant un jour que même si ces faits étaient réels, il n'irait certainement pas y assister – sans doute parce qu'ils risqueraient de lui faire perdre un certain contrôle sur la réalité. J'estime que nous avons à nous inscrire radicalement en faux contre une attitude semblable et contre l'espèce de notion policière de la connaissance à laquelle elle se réfère.

Gabriel Marcel
Réflexions sur les fondements de la psychométrie

Sommaire

Introduction	p. 3
Première partie – Perspectives historiques et critiques	p. 8
1- Généalogie des sciences psychiques	p. 9
1.1 Les discontinuités historiques	p. 10
1.2 Les champs de déploiement	p. 26
1.3 Vers une généalogie	p. 38
1.4 Conclusion	p. 40
2- Par delà kantisme et positivisme	p. 41
2.1 Critique de la raison kantienne	p. 43
2.2 Le positivisme sans les dogmes	p. 48
2.3 Conclusion	p. 52
3- Considérations terminales	p. 55
Deuxième partie – Prolégomènes à une philosophie du psi	p. 60
1- Phénoménologie du psi	p. 61
1.1 Les sources de témoignages	p. 63
1.2 Phénoménologie du psi	p. 65
2- Le monde	p. 84
2.1 Par delà l'espace	p. 90
2.2 La perte du monde	p. 102
3- Autrui	p. 112
3.1 L'Autre comme soi-même	p. 115
4- Le temps	p. 123
4.1 À la recherche du temps qui passe	p. 127
4.2 L'avenir habite en nous	p. 132
Conclusion	p. 139
Références bibliographiques	p. 144

Introduction

L'imaginaire occidental affectionne le mythe d'un immense pays englouti qui serait à redécouvrir. Que ce soit l'Atlantide ou Mu, ou d'autres, ce mythe est omniprésent dans notre culture, il émerge sous une forme ou sous une autre à intervalle régulier. Il y a quelque chose de fascinant à découvrir, à explorer un nouveau monde. Une redécouverte est toujours d'une certaine manière une découverte. Un nouveau monde n'est souvent nouveau que parce qu'il a été découvert, abandonné puis redécouvert.

L'Atlantide a été engloutie et donc abandonnée, oubliée, y faire référence c'est vouloir indiquer qu'il y a quelque chose d'important qu'il serait bon de redécouvrir, c'est-à-dire qui a été oublié. Telle n'est pas notre intention et c'est pourquoi nous avons choisi de parler de continent délaissé. Nous croyons en effet que ce dont nous allons parler n'a jamais été abandonné. Il y a toujours des gens, des intellectuels, des scientifiques, qui s'y intéressent.

Le continent dont nous allons parler, est celui des sciences psychiques. Nous préférons cette dénomination un peu datée à celle de parapsychologie qui est complètement galvaudée. Il y a par exemple, régulièrement à Paris un salon de la parapsychologie qui réunit des médiums, des liseurs de cartes et autres diseuses de bonne aventure. Ce n'est, bien évidemment, pas du tout ce que nous entendons par là. Par parapsychologie, sciences psychiques voire métapsychique que nous utiliserons comme synonymes malgré quelques différences sans importance pour notre propos, par ces termes donc, ce que nous entendons est un domaine de recherche scientifique à part entière.

Il existe des départements universitaires de parapsychologie en Écosse, aux Pays-Bas, en Allemagne. Une recherche sérieuse en sciences psychiques a existé depuis le début du XIXe siècle partout en Europe. Par sérieuse, nous entendons une recherche qui ne s'arrête pas à de simples expériences de salon. La prestigieuse université de Cambridge, par exemple, a vu se créer la Society for Psychical Research en son sein dans les années 1880. Cette société a notamment compté parmi ses membres ou président, Henry Sidgwick, Henri Bergson, Freud, et bien d'autres philosophes, politiques, etc. Nombres de ses membres se sont livrés eux même à des expériences, ou y ont assisté.

Nous n'avons pour l'instant rien dit de l'objet de ces sciences psychiques. Le mot « parapsychologie » est suffisamment ancré dans notre quotidien pour que nous ayons tous une idée de ce dont il retourne et c'est pour cela que nous avons préféré insister dans un

premier temps sur l'idée que nous nous faisons de celle-ci. Nous sommes bien loin, lorsque nous parlons de parapsychologie de faire référence à ce que nous évoquions plus haut. Laissons les voyantes et les liseuses de cartes à leurs affaires, elles ont aussi peu à voir avec la parapsychologie que n'importe quel « coach » avec la psychologie.

La confusion qui règne sur l'usage du terme psychothérapeute et les débats législatifs récents pour clarifier ce terme, permettent de mieux comprendre pourquoi nous préférons commencer par distinguer ce qui va nous occuper par la suite, de ce qui n'est qu'abus. Ce qu'on entend habituellement par parapsychologie n'a rien à voir avec ce à quoi nous allons nous intéresser. Plus exactement, la manière dont on croit faire de la parapsychologie n'a rien à voir avec ce qu'elle est vraiment.

Lorsqu'un médium lit l'avenir, il ne fait pas de parapsychologie, il lit l'avenir. Faire de la parapsychologie, ce serait étudier à l'aide de protocoles de recherche en laboratoire comment ce médium fait pour lire l'avenir, s'il lit effectivement l'avenir. Ce sur quoi nous voulions donc insister c'est qu'il existe effectivement une recherche de ce type en parapsychologie, c'est pour ne pas la confondre avec ce qu'on appelle trop souvent parapsychologie, c'est-à-dire les diseuses de bonne aventure, que nous préférons le vocable de sciences psychiques ainsi que nous l'avons déjà dit.

Les sciences psychiques s'intéressent donc entre autres, aux capacités des médiums, c'est-à-dire, la télépathie, la clairvoyance, la précognition, etc. À ces phénomènes s'ajoutent aussi d'une manière ou d'une d'autre, les apparitions, les esprits frappeurs, les ectoplasmes, la psychokinèse, etc. Pour faire plus simple, les sciences psychiques s'intéressent à ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler le psi. Le terme « psi » a été introduit dans les années 1940 comme un terme neutre pour éviter de trop interpréter les phénomènes. Ainsi le mot « télépathie » est-il chargé d'une théorie de la communication entre esprits qui pourrait bien n'avoir rien à voir avec ce qui se cache derrière le phénomène qu'on désigne ainsi habituellement. Le psi est donc l'ensemble des phénomènes étudiés par les sciences psychiques désigné ainsi par souci de neutralité.

On peut classer les phénomènes psi en deux grandes catégories, les ESP ou perceptions extrasensorielles, et la PK ou psychokinèse. Chacune de ces deux catégories contient plusieurs phénomènes que nous avons déjà cités. Ainsi, la télépathie est une ESP et les poltergeists ou esprit frappeur sont une forme de PK plus communément appelés RSPK (Psychokinèse spontanée et récurrente).

Nous aurons l'occasion de nous étendre sur le psi un peu plus loin. On le voit clairement, ce à quoi s'intéressent les sciences psychiques est considéré la plus part du temps,

au moins en France, comme appartenant au domaine de l'occulte, de la magie, du surnaturel. Rien n'est moins vrai. Citons par exemple un passage de la préface à un ouvrage de référence d'introduction à la psychologie :

Les lecteurs noteront le nouveau passage du chapitre 6 intitulé « les phénomènes psi ». Dans les éditions précédentes, nous avons évoqué ce domaine de façon très critique et sceptique. Bien que nous ayons toujours de fortes réserves concernant la plupart des recherches en parapsychologie, nous estimons toutefois que les récents travaux sur la télépathie sont dignes de considération.¹

Les sciences psychiques et les phénomènes qui les intéressent sont étudiés en université hors de France, nous l'avons dit. Ils trouvent grâce aux yeux d'auteurs de manuels universitaires. Étant étudiés par des scientifiques sérieux, voire par certains prix Nobel de physique tel B. Josephson, on se demande alors ce qui peut bien nous pousser à voir dans le psi quelque chose de magique, d'occulte.

Pourquoi parler de continent délaissé comme nous l'avons fait si tant de chercheurs s'intéressent aux sciences psychiques ? Simplement parce que malgré ce que nous venons de dire elles restent un domaine d'étude marginal. Pas une université en France ne propose de cours de parapsychologie, aucune étude universitaire sérieuse n'a paru sur ce sujet, à l'exception de quelques rares travaux de sociologie, d'ethnologie, ou d'histoire, que nous aurons par ailleurs l'occasion d'utiliser abondamment. Ce n'est cependant pas la matière qui manque.

Dans le domaine qui est le nôtre, la philosophie, le silence est encore plus complet qu'ailleurs. Depuis Gabriel Marcel, à notre connaissance, un seul philosophe a brisé le silence, c'est Derrida, et encore le texte dont nous parlons est non seulement presque inconnu, mais terriblement difficile à comprendre et ne présente que très peu de réflexions réellement théoriques. Il serait cependant faux de dire que les philosophes ne s'y sont jamais intéressés. Au contraire même, Platon, Hegel, Schopenhauer, Maine de Biran, Bergson, autant de figures fondatrices qui se sont penchées avec intérêt sur les phénomènes des sciences psychiques et sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir.

¹ R. L. Atkinson, R. C. Atkinson, E. E. Smith, D. J. Bem, *Introduction to psychology*, 10th ed. Harcourt, San Diego, 1990. Cité par D. Radin, *La conscience invisible*, Paris, Presse du Châtelet, 2000, p.18.

C'est ce silence depuis plusieurs décennies qui nous fait parler de continent délaissé. Les sciences psychiques ont été délaissées par la philosophie, non pas abandonnées car il est toujours possible de retrouver de-ci de-là des philosophes qui se sont penchés sur ces questions au cours des dernières années, mais simplement délaissées. Ce que nous nous proposons de faire dans le présent travail c'est de chercher à justifier que ces sciences psychiques délaissées présentent un intérêt pour la philosophie.

Pour défendre une telle idée, il nous faudra procéder en deux temps. D'abord justifier qu'effectivement les sciences psychiques peuvent présenter un intérêt. Pour cela nous reviendrons sur les liens historiques qui unissent sciences psychiques et philosophie. Si des philosophes, ainsi que nous l'avons prétendu, se sont intéressés aux sciences psychiques, il se pourrait que cet intérêt n'ait été que mineur et sans conséquence. Il nous faudra alors montrer que la philosophie de certains auteurs s'est nourrie des sciences psychiques voire a trouvé dans les thèmes qu'elles développent un écho de ses propres préoccupations.

Nous n'aurons bien évidemment pas la prétention d'être exhaustif, cependant nous ne restreindrons pas notre propos à deux ou trois auteurs et nous proposerons une réflexion plus vaste dans laquelle nous tacherons de mettre à jour le plus de liens possibles. Nous espérons en procédant ainsi montrer qu'une étude plus approfondie des thèmes psychistes est nécessaire à la compréhension de la philosophie de certains auteurs.

Montrer que des philosophes se sont intéressés aux sciences psychiques, ce n'est rien d'autre que montrer qu'elles ont pu avoir un intérêt pour la philosophie, ce n'est nullement montrer qu'elles présentent encore un intérêt. Il nous faudra donc d'abord ouvrir aux sciences psychiques une possibilité d'existence, c'est-à-dire sortir du cadre philosophique kantien qui interdit catégoriquement le psi. Ce n'est qu'à ce prix que nous pourrons alors chercher, à partir des thèmes psychistes, des pistes de réflexions pour une philosophie qui voudrait se pencher sur le psi.

Après avoir cherché à montrer que la philosophie a déjà trouvé de l'intérêt aux sciences psychiques, après avoir cherché à montrer que seule une recherche empirique peut poser l'impossibilité du psi, il nous faut maintenant par le biais d'analyses philosophiques montrer qu'il y a bien un intérêt à ce que la philosophie s'intéresse aux sciences psychiques. Pour ce faire, nous analyserons les différentes limites que la philosophie accorde au sujet. Il est en effet accepté depuis Kant que l'homme est un sujet fini, qu'il y a certaines choses qu'il ne peut pas connaître. Nous chercherons à interroger ces limites que sont le monde, autrui et le temps.

L'homme ne peut en effet, pour la philosophie moderne, connaître du monde que ce qui se donne à lui à travers ses sens. Il ne peut nullement connaître le monde que Kant appelle le monde nouménal. Il ne peut de plus pas connaître le monde de manière immédiate, hors du rapport sujet-objet. Un sujet ne peut pas non plus vivre les vécus d'autrui en première personne. Il y a toujours une distance qui fait justement de l'autre quelqu'un d'autre et non une partie de moi-même. Quant au temps, l'homme ne peut connaître du temps que ce présent dans lequel il est et rien d'autre. Ce futur lui est à tout jamais inaccessible.

On voit bien lorsque l'on parle du temps à quel point les sciences psychiques prennent la philosophie à contre-pied. Nous espérons en développant des analyses du psi et en les confrontant aux conceptions traditionnelles de la philosophie, montrer que les sciences psychiques présentent un intérêt pour la philosophie. Ce n'est pas parce que le psi semble prendre nos conceptions habituelles à contre-pied qu'il faut le passer sous silence, il nous paraît au contraire que c'est précisément pour cela qu'il faut s'y confronter et c'est pour cela aussi que nous entreprenons ce travail. Nous espérons ainsi faire preuve de la « probité d'esprit » dont parle Gabriel Marcel dans le texte que nous avons placé au début de ce travail.

Perspectives
historiques et critiques

1 Généalogie des sciences psychiques

L'expression « sciences psychiques » a plus de cent ans, mais son objet est lui bien plus vieux. C'est au XIXe siècle qu'il s'est détaché clairement des superstitions qui l'entouraient. De même que la chimie et l'alchimie entretiennent des liens historiques bien que leurs objets soient incommensurables, on peut rapprocher magie et sciences psychiques.

Bien sûr un tel rapprochement doit être précautionneux, il ne faudrait pas que l'aspect occulte voire obscurantiste de l'une contamine l'autre. Il s'agit simplement de constater la filiation historique qui lie ces deux domaines. Les phénomènes du magnétisme qui deviendront en partie plus tard ceux des sciences psychiques et de la parapsychologie sont, c'est évident, des phénomènes dont les auteurs ayant traité de magie ont parlé.

Que l'objet des sciences psychiques se soit détaché comme objet possible d'un discours scientifique au XIXe siècle, cela n'a rien d'un hasard, puisque c'est à cette époque que le discours scientifique commence à se saisir de la totalité du réel. En revanche il est intéressant de noter que contrairement aux autres domaines de recherche scientifiques qui se constituent une fois pour toutes, ce qui à la fin du XVIIIe siècle prend le nom de magnétisme va être contraint de se modifier plusieurs fois. Il ne s'agit pas ici d'une simple modification théorique, de ce que Kuhn appellerait un changement de paradigme. Alors qu'une science ne se constitue qu'une seule fois et ayant gagné sa légitimité, l'a gagnée une fois pour toutes, les sciences psychiques sont une sorte de phénix scientifique.

En France l'académie de médecine enterre le magnétisme après l'affaire Pigeaire en 1842², pourtant à peine quelques décennies plus tard, voila que les mêmes phénomènes sont de nouveau étudiés, cette fois-ci par ce qui s'appelle les sciences psychiques. Et dans les années 1930, alors que les sciences psychiques s'essoufflent, la toute jeune parapsychologie reprend le flambeau. À chaque fois c'est toute une science qui se réinvente. A chaque fois un nouveau corps de doctrine, une nouvelle définition des phénomènes étudiés, une nouvelle définition du champ d'études, de nouvelles méthodes.

Il y a incommensurabilité, irréductibilité des sciences psychiques au magnétisme, et même d'une certaine manière de la parapsychologie aux sciences psychiques. Et plus encore

² Sur ce point et toute les controverses du magnétisme voir B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 1 : le défi du magnétisme*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

de tous ces mouvements à la magie. Pourtant, il y a immanquablement continuité, ne serait-ce que parce qu'un noyau de phénomènes reste identique quelque soit le nom de la discipline qui l'étudie. Il y a aussi comme nous l'avons déjà dit, à chaque fois rupture.

Ce que nous nous proposons de faire ici c'est de tracer à gros trait une généalogie de ce qui s'appelle maintenant parapsychologie mais que nous préférons appeler malgré tout, sciences psychiques. Pour rester dans le cadre de notre travail, il s'agira de faire apparaître cette généalogie uniquement du point de vue de la philosophie.

Nous croyons en effet que magie et sciences psychiques ont laissé, comme n'importe quel autre domaine de l'activité intellectuelle, leurs traces dans la philosophie, et que celle-ci a aussi bien évidemment laissé sa marque dans la réflexion sur les phénomènes parapsychologiques. Nous chercherons à montrer que lorsque la philosophie s'est intéressée aux sciences psychiques, celles-ci lui ont posé plusieurs défis qui ont contribué à son développement en apportant des éléments novateurs, d'une manière ou d'une autre.

Nous procéderons donc de la manière suivante, en bornant les ensembles historiques que nous avons déjà mentionnés par les discontinuités qui permettent de passer d'un cadre théorique et pratique à l'autre, nous exemplifierons notre propos en détaillant brièvement l'attitude de certains philosophes pour chaque ensemble. Nous chercherons ensuite, au-delà de ces discontinuités les champs de déploiement qu'ont suivis les diverses réflexions philosophiques sur les phénomènes des sciences psychiques.

1.1 Les discontinuités historiques

L'évolution des sciences psychiques, que ce soit l'évolution de son objet, de ses théories ou de ses méthodes est loin d'être continue, ainsi que nous l'avons déjà dit. On peut noter deux grandes discontinuités de discours. La première de celles-ci est celle qui fait passer de l'étude occulte de la magie, de la divination, à celle scientifique du magnétisme à la fin du XVIIIe siècle. La seconde correspond à la constitution des sciences psychiques en opposition à l'étude de l'hypnotisme par l'institution en s'aidant pour cela de la déferlante spirite qui balaie l'Occident à cette époque.

Chacune de ces discontinuités délimite une période durant laquelle s'est construit une réflexion sur ce que l'on nomme de nos jours les phénomènes psi, celle-ci a défini son objet d'étude d'une manière qui lui est typique, avec une méthode qui lui est propre, et qui a subi des changements au cours des années de sa pratique. Les discontinuités n'ont d'ailleurs pas mis un terme aux pratiques qui avaient cours avant elles. On continue encore de nos jours à

faire de la magie et il existe toujours des magnétiseurs. Aussi les dénominations que nous allons proposer sont-elles des exagérations ayant un but uniquement pratique ne reflétant qu'une faible part de la réalité historique bien plus complexe. Trois périodes historiques se trouvent donc définies par les discontinuités dont nous avons parlées.

La première discontinuité est liée à un événement bien identifié de la fin du XVIII^e siècle. En 1784, Puységur, adepte de la doctrine de Mesmer, provoque chez l'un de ses patients un état particulier qui permet entre autres à ce dernier de lire ses pensées. Les conséquences de cet événement ont été analysées en longueur par B. Méheust dans sa somme *Somnambulisme et Médiurnité*. Il ne sera pas question d'y revenir ici. Celui-ci borne les deux premières périodes historiques que nous avons mentionnées, à savoir une période que nous appellerons « magique » et l'autre la période dite « du magnétisme. »

La première période qui n'a pas réellement de point de départ si ce n'est les débuts de l'interrogation de la nature par l'homme, cesse aux environs de la fin du XVIII^e siècle. Nous appelons cette période, la période « magique », car les phénomènes qui nous intéressent y sont essentiellement considérés comme de nature magique, surnaturelle ou divine. On y parle entre autres de divination, de miracles ou de sorcellerie.

Il n'existe aucun point de vue type sur la question de la magie ou de la divination. L'époque que nous avons désignée par ce nom est de toute façon bien trop étendue pour que nous puissions dégager une attitude typique, cependant le nombre de théories différentes qui permettent de justifier ou d'infirmer voire dans certain cas, selon l'auteur de faire l'un ou l'autre, est tel qu'il est possible de dire que rien à cette époque ne semble s'opposer en principe à la divination, contrairement par exemple à ce qui se passe de nos jours où un tel sujet semble tabou. La science n'est pas encore passée par là pour dire ce qui est possible et ce qui ne l'est pas.

Si l'on restreint notre propos à la seule Antiquité, on se retrouve déjà confronté à une somme de positions qui ne peut faire l'objet d'une étude seule³. Mais les enjeux eux, se restreignent et l'on peut sans trop exagérer dire qu'à cette époque, parler de divination, c'est poser des enjeux anthropologiques et politiques. C'est-à-dire penser les conséquences de la divination pour l'homme et la société. Il semble évident à cette époque que la divination est

³ Sur le sujet de la divination dans l'Antiquité et dans les civilisations non-occidentales on peut consulter les ouvrages suivants : J. P. Vernant, *Divination et rationalité*, Paris, Le Seuil, 1974, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Divination et rationalité en Chine ancienne, 21, Paris, PUV, 1999 et B. Méheust (dir.) *Le mythe : pratiques, récits, théories. Volume 3 : Voyance et divination*, Paris, Economica, 2004.

l'expression d'une capacité humaine qu'il faut comprendre et qu'il faut canaliser pour qu'elle ne mette pas en danger la société.

On retrouve cette position chez Platon par exemple, que Vernant résume dans son introduction à *Divination et rationalité* :

Dans la mesure où la divination est une technique prétendant appliquer la raison humaine à l'interprétation de signes envoyés par les dieux, elle est chez Platon illusion et erreur ; les politiques n'ont que faire de ces charlataneries. Mais, dans la mesure où elle ne porte pas sur des signes ni ne met en œuvre l'intelligence, où elle est parole tout entière livrée à l'inspiration, elle implique une prise en charge de l'homme par les dieux : elle se révèle alors déraison et folie certes, mais folie divine qui, à défaut de ce savoir véritable que seul le philosophe peut apporter aux dirigeants, permet d'enraciner en quelque façon la politique dans l'au-delà, de l'ancrer dans un autre univers que celui de l'existence sensible et des intérêts matériels⁴.

Tout est dit dans ce texte. L'ambiguïté de la divination et l'embarras dans lequel elle met Platon, ainsi que l'aspect psychologique et politique de sa réflexion sur le sujet.

Vernant commence par faire la distinction entre la divination comme folie divine et « l'oïonistique », qui est l'art de « celui qui interprète le vol des oiseaux⁵ », autant Platon tient la première en haute estime autant la seconde lui paraît vulgaire. La lecture des signes ne l'intéresse guère ni pour percer les secrets de l'âme humaine, ni pour mieux régler la politique. La seconde en revanche est bien plus riche et plus belle. Vernant souligne bien le problème qu'elle pose à Platon. La divination est folie, mais elle n'est pas une folie ordinaire, en effet elle met l'homme en lien avec les dieux, elle permet à ceux-ci de se saisir de l'homme dans un effort de communication. En tant que folie elle est occultation de l'activité de la raison, mais occultation divine ce qui lui confère une valeur importante. En tant qu'absence de raison, la divination peut espérer atteindre l'intelligible et le vrai, mais elle ne peut en revanche jamais être connaissance, c'est-à-dire savoir vrai, elle reste une simple opinion qui n'est « ni ignorance ni savoir⁶ ». La récupération politique se fait alors non pas de la même

⁴ J. P. Vernant, « Parole et signes muets » in J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 15.

⁵ Platon, *Phèdre*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 115, 244d.

⁶ Platon, *La République*, Paris, Gallimard, 1993, p. 303, 478c.

manière que pour la philosophie, mais en ce que la divination est un pont entre les hommes et les dieux.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici ce sont les développements psychologiques que Platon va donner à son analyse de la divination que nous retrouvons dans le *Timée* et dans le *Phèdre*. Nous laisserons donc complètement de côté l'aspect politique que Platon lui accorde⁷.

Pour Platon, nous l'avons dit, la divination est folie, mais la réciproque n'est pas vraie, la folie n'est pas simplement divination. Il existe aussi des folies ayant pour cause des dérèglements du corps⁸. La folie dont nous parlerons n'est évidemment que la folie divine que Platon divise en quatre dans le *Phèdre* à savoir la divination à proprement parler, la folie téléstique ou inspiration initiatique, la poésie et la folie amoureuse⁹.

Il est intéressant de noter que c'est à partir d'une réflexion sur la divination, sur la folie divine que Platon se lance dans une enquête sur l'âme humaine. Dans le *Phèdre*, Socrate annonce que « le fait est que les biens les plus grands nous viennent d'une folie qui est, à coup sûr, un don divin¹⁰ » et poursuit quelques lignes plus loin en exposant clairement la thèse de l'analyse qui va suivre. « Nous devons donc, en premier lieu, nous faire une conception juste de la nature de l'âme, aussi bien divine qu'humaine, en considérant ses états et ses actes¹¹ ». Au moins dans ce livre, c'est à partir d'une réflexion sur la folie divine que va se développer une réflexion sur l'âme.

Penser la folie certes, mais Platon est un profond adepte de la raison, et l'ambiguïté qui plane autour de la divination le gêne. En effet, la divination semble permettre d'atteindre le vrai sans pour autant prétendre au statut de connaissance. Son interrogation ne le mène alors pas à une acceptation sans critique, la folie est en effet subordonnée à la raison : « (...) c'est à l'homme dans son bon sens qu'il appartient de comprendre (...) les paroles proférées à l'état de veille ou en songe (...) d'expliquer par le raisonnement de quelle manière et pour qui tout cela signifie quelque chose (...) ». C'est pour cela justement que, comme nous le disions plus haut, la folie n'est jamais connaissance vraie, mais simplement opinion juste.

⁷ Nous nous inspirerons pour notre analyse de l'excellente étude de L. Brisson sur la folie divine chez Platon : « Du bon usage du dérèglement » in J. P. Vernant, *op. cit.*

⁸ Platon, *Timée*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 210, 86a -87a.

⁹ Sur ce point voir L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement » in J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 224-225 et Platon, *Phèdre*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 156, 265b.

¹⁰ Platon, *Phèdre*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 114, 244a.

¹¹ *Ibid*, p. 116, 245c.

La connaissance « est produite en nous grâce à l’instruction¹² » et « s’accompagne toujours d’une explication vraie¹³ », la divination, nous venons de le voir n’est qu’une intuition, en cela elle ne peut produire d’explication satisfaisante d’elle-même et donc ne peut jamais être une intellection. Ce n’est pas pour autant que la divination est dévaluée. Elle est opinion d’origine divine et en cela opinion juste, car elle est intuition nous venant d’une source qui elle-même possède la connaissance vraie¹⁴.

On saisit alors mieux pourquoi selon le *Phèdre*, si la divination existe c’est pour remplacer la raison lorsqu’elle ne peut intervenir, et donc pour « redresser même ce qu’il y a d’inférieur en nous, afin que d’une certaine manière cette partie [la partie appétitive de l’âme] puisse atteindre la vérité¹⁵. » C’est à cet endroit que s’effectue la récupération de la folie divine par Platon. De quoi s’agit-il vraiment ? Le pivot de la citation que nous venons de donner est la mention de la partie appétitive de l’âme.

Arrêtons-nous quelques instants pour détailler brièvement la conception de l’âme chez Platon. On peut grossièrement dire qu’elle est composée de deux parties, l’espèce immortelle, et l’espèce mortelle, elle-même divisée en deux, la sous-espèce irascible et la sous-espèce appétitive¹⁶. C’est à cette dernière qu’est associée la divination. Si l’on s’en tient à la localisation qu’en donne Platon, l’espèce immortelle qui est associée à la raison et donc à la connaissance se trouve dans le cerveau et la sous-espèce appétitive dans le foie.

Partie appétitive et immortelle sont donc tout à fait distinctes l’une de l’autre. Platon reconnaît dans la seconde la plus haute espèce d’âme et dans la première la plus basse. La divination parce qu’elle est en lien avec la vérité se voit affectée à la partie appétitive pour que tout dans l’homme puisse justement tendre vers la vérité.

Platon attribue à la folie divine le rôle de rendre à la raison une partie de l’âme qui autrement serait complètement laissée à elle-même. Une partie qui « n’allait pas entendre raison, [et] que, dut-elle avoir quelque sentiment de ce qui est raisonnable, il ne serait pas dans sa nature de prendre garde à des raisonnements, mais que, de nuit comme de jour, elle serait plutôt séduite surtout par des images et par des simulacres¹⁷. » La déraison divine vient alors jouer le rôle de la raison pour une espèce de l’âme qui en manque complètement. Le retournement de situation est assez spectaculaire.

¹² Platon, *Timée*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 152, 51d.

¹³ *Ibid*, p. 152, 51d

¹⁴ *Ibid*, p. 152, 51e

¹⁵ *Ibid*, p. 186, 71e-72a

¹⁶ L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement » in J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 222. [Ajout suite à la soutenance : un des membres du jury m’a fait remarquer à raison, que cette distinction avait cours uniquement dans le *Timée*, par la suite, en effet, Platon transforme sa conception]

¹⁷ Platon, *Timée*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 185, 71a.

Platon intègre là, sans la moindre critique un héritage traditionnel, celui de la divination, qui lui vient d'une pensée magico-religieuse, mais sa volonté rationalisante le pousse à « *rationaliser même l'irrationnel d'origine divine* et, de ce fait, [il] l'intègre complètement dans l'homme et dans la cité¹⁸ ». Nous ne faisons que reprendre ici une idée de Brisson et Dodds¹⁹. La réflexion que Platon mène sur l'âme à partir de la folie, ne le mène nullement à remettre en question la divination comme folie sans intérêt, comme quelque chose qui ne serait que racontars, ainsi que le feront les épicuriens un peu plus tard. Il en arrive plutôt à poser une conception de l'âme dynamique, qui permettrait justement de penser la folie divine sous toutes ses formes. On retrouvera des échos de toutes ces idées dans les diverses théories de l'inconscient qui émergeront justement d'une réflexion sur ce même type de phénomènes au XIXe siècle.

On l'aperçoit c'est tout une face de la philosophie de Platon, qui se trouve influencée par la réflexion sur les phénomènes de la divination, face justement qui préfigure les développements de la psychologie dynamique. Pour Platon comme pour toute l'Antiquité, penser avec ou contre la divination c'est chercher à faire un effort de rationalisation de quelque chose qui semble dépasser le cadre simple de la raison, nous y reviendrons un peu loin. Cet effort aboutit au moins chez Platon à des développements extraordinairement féconds.

Les problèmes que posent la divination durant l'Antiquité sont les problèmes que posent la folie en général à la raison humaine, mais la dimension oraculaire, divinatoire qu'elle ajoute rend encore plus problématique et donc encore plus féconde toute réflexion entreprise sur le sujet. La volonté de rationaliser l'irrationnel que l'on aperçoit chez Platon et qui est caractéristique de l'approche des civilisations antiques participe de la volonté de comprendre et de rendre compte de quelque chose qui dépasse le simple domaine de la raison sans pour autant chercher à suspecter que ce qui nous dépasse est forcément absurde. On le verra plus loin, mais que ce soit Platon ou Cicéron, il ne semble pas mal vu de s'interroger sur la divination, elle est un phénomène qui nécessite une clarification que doit amener une enquête rationnelle. La zététique moderne en est l'héritière, mais couplée à une attitude plus que dédaigneuse.

Les explications traditionnelles à la divination bien que guidées par la raison ne font pas de distinction entre nature et surnature. Peu importe que l'explication soit telle ou telle,

¹⁸ L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement » in J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 247.

¹⁹ L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement » in J. P. Vernant, *op. cit.*, et E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, trad. fr. M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977.

tant qu'elle entre dans le système cohérent qui est celui de l'auteur. Aristote critique la conception surnaturelle de la divination chez Platon, non parce qu'elle est surnaturelle, mais parce qu'elle n'est pas cohérente à l'intérieur de sa propre vision du monde. Peu importe l'arrière-plan métaphysique, tant qu'il est cohérent. C'est sur ce point que la discontinuité magie - magnétisme se fait jour.

Ce qui va caractériser en effet, la réflexion post-puységurienne sur le magnétisme, c'est une volonté naturaliste. La science est à cette époque une entreprise de naturalisation des phénomènes observés. Il s'agira donc surtout pour les magnétiseurs de rendre compte des phénomènes du magnétisme en terme pleinement naturel et donc scientifique. Le développement de la science amène avec lui la création d'un arrière-plan métaphysique qui va dominer alors la pensée occidentale. On peut le résumer de la manière suivante : ce qui est pensable est naturel.

Faire reconnaître la réalité de certains phénomènes passe alors par leur naturalisation, c'est-à-dire par l'examen scientifique de ce qu'ils sont et il est évident qu'il y a une réelle volonté de faire science chez les magnétiseurs²⁰. À l'inverse, il y a chez les opposants au magnétisme l'envie de ne voir dans ces phénomènes que la résurgence des croyances au surnaturel. On assiste donc au cours du XIXe siècle à l'opposition entre deux naturalismes, l'un positiviste qui refuse ce qui le dépasse et l'autre magnétiste qui cherche à dépasser son incompréhension pour appréhender une nouvelle dimension du réel. C'est ce que Méheust cherche à dire du magnétisme lorsqu'il nous explique que :

Le courant magnétiste était non seulement un espace de découverte, il était aussi un espace de débat ; on ne se contentait pas d'y produire des phénomènes nouveaux : on y réfléchissait, au contact de ces faits, à des vues alternatives concernant la nature de l'objectivité, les procédures d'objectivation dont pourraient être passibles les phénomènes magnétiques, les jeux de pouvoir au sein de la science, le mouvement des idées...²¹

L'institution scientifique aura toutefois le dessus et le magnétisme sombrera petit à petit dans l'oubli. La redécouverte de l'hypnose par Charcot, et la vague du spiritisme va créer une nouvelle discontinuité qui mènera à l'établissement des sciences psychiques.

²⁰ Je renvoie pour plus de détails aux analyses de la pensée magnétique par B. Méheust dans son livre, *Somnambulisme et médiumnité*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

²¹ B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 1 : le défi du magnétisme*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 132.

Il est évident que malgré une ressemblance frappante entre la divination et le magnétisme, il ne s'agit plus de la même chose. Il y a reconstitution complète de l'objet étudié, par sa dénomination et par les explications qui sont fournies, mais aussi et surtout par la manière dont les phénomènes sont étudiés.

Cette nouveauté de l'objet et de l'approche va se ressentir dans le traitement qu'en donnera Schopenhauer. Platon s'interrogeait sur la divination et produisait à partir de cette réflexion une théorie de l'âme ; Schopenhauer, lui, va trouver une confirmation empirique de ses thèses entre autres dans le magnétisme animal : « Les confirmations empiriques, venues de l'extérieur, que je vais exposer, concernent toutes le cœur même de ma doctrine, sa métaphysique (...) et que nous trouvons au fond de notre propre moi comme *Volonté*.²² »

Il ne s'agit plus de réfléchir à partir de faits, mais de les intégrer dans une métaphysique déjà établie, encore qu'il serait intéressant de voir la part que les écrits magnétistes et les thèmes qu'ils abordent ont joué dans l'élaboration des thèses que le philosophe développera dans *Le Monde comme Volonté et représentation*.

Pour bien comprendre pourquoi Schopenhauer voit dans le magnétisme une confirmation de ses thèses, résumons rapidement celles-ci. Schopenhauer reprend à son compte une partie de la philosophie critique de Kant en reprenant l'opposition entre choses en soi et phénomènes, qu'il appellera Volonté et représentation. Selon lui, la Volonté est la « seule réalité véritable, [le] seul élément originel, métaphysique, dans un monde où tout le reste n'est que phénomène, c'est-à-dire représentation²³ ». De plus, Schopenhauer accorde aux phénomènes les mêmes restrictions que Kant, à savoir que ce monde, celui de la représentation, est réglé par les contraintes de temps, d'espace et de causalité. Seule la Volonté est véritable et les phénomènes ne sont que des manifestations de celle-ci. Schopenhauer dit par exemple de l'organisme qu'il n'est que « le simple phénomène, l'objectivité de la Volonté elle-même saisie dans le cerveau sous forme de représentation²⁴. » La Volonté n'est donc nullement soumise aux lois de la connaissance humaine que Kant avait mises en évidence dans sa première critique.

Contrairement à Kant, cependant, Schopenhauer ne repousse pas le domaine de la Volonté dans l'inconnaissable. Nous avons en effet une connaissance immédiate et familière

²² A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996, p. 59-60. Cf. aussi p. 159. Pour Schopenhauer en effet, le magnétisme est l'une des plus grande découverte moderne et il va jusqu'à dire ceci : « Celui, qui, aujourd'hui, met en doute les faits du magnétisme animal et sa clairvoyance n'est pas un incroyant, mais de son vrai nom, un ignorant. ». A. Schopenhauer, « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912, p. 118.

²³ A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996, p. 60.

²⁴ *Ibid*, p. 156.

de la Volonté « au fond de notre propre moi²⁵ ». Selon lui « notre vision du monde extérieur n'est pas simplement sensuelle, mais (...) surtout intellectuelle²⁶ » c'est la Volonté elle-même, lorsque les impressions des sens sont atténuées, grâce au sommeil par exemple, qui s'exprime à notre esprit directement²⁷ à travers de ce qu'il appelle « l'organe du rêve²⁸ ». Cette influence intellectuelle ne cesse pas à l'état de veille, elle devient simplement un écho, une « influence secrète et inconsciente²⁹ ». Schopenhauer oppose cette capacité de saisir intuitivement le monde à la connaissance par le biais des sens, elles n'ont rien de commun. L'une fonctionne à l'état de veille et l'autre lorsque le cerveau se repose, cette dernière étant justement la capacité intellectuelle dont nous venons de faire mention.

Nous sommes donc face à deux mondes auxquels se rapportent deux types de connaissances. Le monde de la représentation est saisi grâce aux sens, lorsque le cerveau est à l'état de veille, et le monde de la Volonté qui traditionnellement est repoussé dans le domaine de l'inconnaissable se trouve pour l'auteur du *Monde*, saisissable à travers un pouvoir qu'il décide d'appeler comme nous l'avons déjà dit « l'organe du rêve. »

C'est ici justement que s'articule la confirmation de ses thèses que Schopenhauer voit dans le magnétisme animal. En effet, nous l'avons déjà dit, le monde de la Volonté n'est nullement soumis à l'espace, au temps ou à la causalité, « l'organe du rêve » devrait donc permettre de se débarrasser de telles contraintes. C'est exactement ce qui arrive lors d'une transe somnambulique :

L'état somnambulique transporte l'individu au-delà des conditions qui appartiennent au simple phénomène, déterminées par l'espace et le temps, et qui s'appellent proximité et éloignement, présent et futur³⁰.

Aucun doute n'est alors possible le monde auquel accède le somnambule est bien celui de la Volonté. Les caractéristiques du monde de la représentation sont dépassées le laissant alors libre de connaître les choses en soi, la Volonté.

²⁵ *Ibid*, p. 60.

²⁶ A. Schopenhauer, « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912, p. 115. La suite de cet essai verra Schopenhauer construire une théorie des rêves et du somnambulisme qui aura exercé une énorme influence chez Freud par exemple.

²⁷ En effet selon Schopenhauer : « toute vision par l'organe du rêve, est, d'après cela, le résultat (...) de l'activité du cerveau excitée par des impressions intérieures au lieu de l'être, comme autrefois par des impressions extérieures. (...) c'est un fait dont l'explication ne peut être trouvée que par la voie de la métaphysique », c'est-à-dire grâce à ce qu'il appelle la Volonté. « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912, p. 159.

²⁸ *Ibid*, p. 139.

²⁹ *Ibid*, p. 131.

³⁰ A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996, p. 159.

Si la seule connaissance qui nous était possible était la connaissance sensible et qu'elle nous donnait accès directement aux choses en soi³¹, alors la précognition serait impossible puisque le temps est une des formes a priori de la sensibilité. Kant le remarque d'ailleurs très bien dans la *Critique de la raison pure*. Toutefois lors de la transe somnambulique, comme nous venons de le dire « c'est l'ordre de ce monde (...) reposant sur l'espace, le temps et la causalité (...) qui est (...) mis de côté³² » cela veut donc bien dire que par elle nous accédons à quelque chose qui dépasse notre mode de connaissance traditionnel. Nous sommes donc mis en présence d'un « jeu secret sous la table³³ » qui n'est autre que la Volonté elle-même.

La confirmation de ses thèses que voit Schopenhauer dans le magnétisme est des plus évidente et cela lui permet d'affirmer que « le magnétisme animal est considéré (...) du point de vue philosophique, la plus importante de toutes les découvertes qui aient jamais été faites³⁴ »

Le philosophe s'oppose toutefois à l'interprétation naturaliste que les magnétiseurs font des phénomènes auxquels ils sont confrontés. Selon lui en effet, parce que c'est la Volonté qui est en jeu et qu'elle s'oppose au monde de la représentation, le magnétisme est métaphysique au sens littéral, c'est-à-dire surnaturel, au-delà de la nature. La magie et avec elle le magnétisme qu'il lui associe, agit « non par des voies physiques, mais métaphysique, non pas naturelles, mais surnaturelles.³⁵ ». Malgré ce point de désaccord sur ce qu'est la Volonté, que les magnétiseurs voient aussi comme étant l'élément essentiel dans leur pratique, il n'en reste pas moins que la doctrine de Schopenhauer s'accorde fort bien au magnétisme et le très long chapitre, le plus long de l'ouvrage, qu'il y consacre est là pour en témoigner³⁶.

Au-delà de la simple confirmation empirique de ses thèses, l'utilisation que Schopenhauer fait du magnétisme est fort intéressante et on y retrouve des échos de thèmes déjà développés par Platon, mais sans les réserves de celui-ci. L'athénien voyait dans la folie mantique un lien entre le monde divin et celui des humains, mais sa fascination pour la raison le poussait malgré tout à voir dans ces phénomènes, comme Hegel après lui, une régression de

³¹ *Ibid*, p. 164.

³² A. Schopenhauer, « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912, p. 192-193.

³³ A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996, p. 166

³⁴ A. Schopenhauer, « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912, p. 202.

³⁵ A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996, p. 170.

³⁶ On pourrait aussi ajouter que la bibliothèque personnelle du philosophe contenait une partie conséquente d'ouvrage sur le sujet. À ce sujet voir l'introduction de E. Sans à *De la Volonté dans la nature*, p. 15.

nos capacités intellectuelles³⁷. Le philosophe allemand voyait plutôt dans la transe magnétique un outil de connaissance qu'il nous faudrait développer, une « métaphysique pratique³⁸ » qui ressemble étrangement à la métaphysique expérimentale que Bergson souhaitait et que l'on peut assimiler aux sciences psychiques qui sont justement héritières du magnétisme.

On voit alors clairement l'importance du magnétisme pour Schopenhauer. Non seulement ses manifestations lui prouvent sa doctrine de la Volonté, mais en plus elles permettent d'accéder directement au monde de celle-ci en dépassant nos modes de connaissances naturels.

Malgré l'importance que semble lui accorder Schopenhauer et d'autres philosophes, le magnétisme va cependant peu à peu disparaître de la scène scientifique, délaissé par une communauté qui ne sait trop que faire de ces phénomènes un peu trop dérangeants.

La seconde discontinuité, qui nous fait passer du magnétisme aux sciences psychiques n'est pas aussi marquée historiquement que la première, de manière arbitraire nous la daterons de la création à Cambridge de la *Society for Psychical Research*, le 20 février 1882.

Nous l'avons déjà dit, le mouvement qui donne l'impulsion initiale à la naissance de ce groupe est le spiritisme, mais les liens entre ce mouvement et la recherche psychique ne sont pas aussi forts que l'on veut bien le croire habituellement, ainsi que nous l'explique B. Méheust :

Le mouvement spirite a fourni les matériaux imaginaires, l'horizon de problèmes, les cadres de référence, les réseaux, les dynamismes collectifs, les répertoires de phénomènes, qui ont permis l'essor des recherches psychiques, mais la vague psychique n'est pas pour autant réductible à la vague spirite³⁹.

En effet alors que le spiritisme tient de la foi, les recherches psychiques sont guidées par des principes d'enquête rationnelle. Les psychistes croient en la science, mais aussi en son

³⁷ Dans son Encyclopédie, Hegel dit notamment ceci : « Mais il est de mauvais goût de prendre la vision de cet état pour une élévation de l'esprit et pour un état plus vrai capable en lui-même de connaissances universelles. » G. W. F. Hegel, *Le magnétisme animal*, Paris, PUF, 2005, p. 57 ce qui correspond au §406 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

³⁸ A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996, p. 159.

³⁹ B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 2 : le choc des sciences psychiques*, Institut d'édition sanofi-synthélabo, Paris, 1999, p. 37.

inachèvement, et dans beaucoup de cas envisage qu'il n'est pas nécessaire de postuler des esprits pour expliquer les phénomènes qui sont étudiés⁴⁰.

Le mouvement des sciences psychiques, par son programme de recherche, est à la poursuite de plusieurs objectifs. Il y a d'abord un constat d'échec de la science, à l'instar des spirites, les psychistes ont de fortes revendications morales, ils voient dans leurs recherches, la possibilité de reformer l'humanité non grâce au progrès scientifique, mais grâce à la reconnaissance de l'esprit. Myers⁴¹, par exemple consacre plusieurs pages de son ouvrage à l'éducation morale, que rend possible les phénomènes qu'il étudie⁴².

Les psychistes sont aussi insatisfaits des conclusions auxquelles la science de leur époque est arrivée dans le domaine de l'esprit. Notamment, ils s'élèvent contre un matérialisme qui réduit l'esprit au seul cerveau.

Le philosophe en qui on retrouve le mieux toutes ces idées est très certainement Bergson. Ce n'est un mystère pour personne que le philosophe s'intéressait aux sciences psychiques, mais on passe souvent sous silence l'importance qu'elles avaient pour lui. On a par exemple oublié qu'il fut président de la Society for Psychical Research en 1913 et qu'à l'occasion de son investiture il prononça un discours où il exprime son soutien aux sciences psychiques, que l'on connaît maintenant sous le titre « *Fantômes de vivants* » et « *recherche psychique*⁴³ ». Comment comprendre ce texte si l'on ne sait pas à quelle occasion il fut prononcé et à quoi le titre fait référence ? Car bien sur le titre fait référence à l'ouvrage fondateur de la recherche psychique, à savoir *Fantasms of the living*. Cela on l'oublie trop facilement ainsi que tous les liens qui unirent Bergson et la communauté des psychistes⁴⁴.

On pourrait, cependant, se dire que malgré les liens forts qui unissaient le philosophe aux psychistes, l'importance que Bergson accordait aux phénomènes qu'ils étudiaient n'était que de l'ordre de la curiosité bienveillante. Rien n'est plus faux ! Il suffit pour s'en

⁴⁰ Dans sa préface à l'œuvre de Myers, *La personnalité humaine*, D. Si Ahmed explique la différence entre spirite et psychiste en ces termes « Myers se démarquait des spirites qui accueillaient sans critique, et sans aucun esprit de rechercher, tout phénomène pouvant en imposer pour une manifestation d'un esprit désincarné. Son présupposé de survivance de l'âme se devait d'être étayé par de longues et patientes recherches. » préface à F. Myers, *La personnalité humaine*, Chambéry, Exergue, 2000, p. 9-10.

⁴¹ Frederic W. H. Myers, (1843-1900) philosophe, psychologue. Élève et ami de Henry Sidgwick le philosophe utilitariste de Cambridge, il est avec lui et E. Gurney l'un des membres fondateur de la Society for Psychical Research en 1882 qui fut l'un des grand centre de recherche en sciences psychique de la fin du XIXe siècle et du début du XXe.

⁴² F. Myers, *La personnalité humaine*, Chambéry, Exergue, 2000, Chapitre 5, p.141-182 (édition original en langue française 1919).

⁴³ H. Bergson, « « Fantôme de vivant » et « recherche psychique » », *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1993, p. 61-84.

⁴⁴ Une étude complète des liens historiques entre Bergson et les psychistes reste à faire, mais on peut déjà renvoyer au livre de R. C. Grogin, *The Bergsonian controversy in France, 1900-1914*, The University of Calgary Press, 1988 et au chapitre que Méheust consacre à Bergson in B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

convaincre de relire les dernières pages des *Deux sources de la morale et de la religion*, on y trouve ce texte :

Qu'un génie mystique surgisse ; il entraînera derrière lui une humanité au corps déjà immensément accru, à l'âme par lui transfigurée⁴⁵.

On se demande alors qui peut être ce génie mystique tant attendu. Et pourquoi entrainerait-il l'humanité ainsi ? Un début de réponse se trouve quelques lignes plus haut : « (...) la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique⁴⁶. » Le développement des sciences physico-mathématiques, ce que Bergson assimile à la mécanique, a dégagé un espace qui se doit d'être rempli. Ce passage rappelle étrangement les thèmes dont nous disions qu'ils animaient les recherches psychiques. Le matérialisme, le mécanisme ne suffit pas, il faut ajouter quelque chose de plus. Quelque chose qui permettrait de se dépêtrer des dangers où nous mène la simple mécanique. « Les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide⁴⁷. »

Bergson cherche donc ce « génie mystique » pour apporter un supplément de moralité à l'homme que le développement des sciences physico-mathématiques exigerait. Il ne s'agit pas simplement d'un supplément de moralité, ce que le philosophe attend c'est aussi et surtout que l'on accorde enfin à l'esprit la place qui lui convient.

Le « corps déjà immensément accru » dont il est question est détaillé un peu plus loin. L'accroissement est celui que la science a créé en mettant « à la disposition de l'homme des énergies insoupçonnées⁴⁸. » Il ne s'agissait pourtant que d'une réflexion sur la matière, sur la mécanique, qui justement appelle cette mystique que Bergson voit dans une réflexion sur l'esprit. « Mais l'esprit ? A-t-il été approfondi scientifiquement autant qu'il aurait pu l'être ? Sait-on ce qu'un tel approfondissement pourrait donner ?⁴⁹ »

Le génie mystique serait alors la conséquence de ce qu'une réflexion sur l'esprit apporterait, voire cette réflexion elle-même. Bergson ne s'arrête cependant pas là et va développer dans les dernières pages de son ouvrage une réflexion qui le mènera jusqu'à l'identification de ce « génie mystique ». La réflexion sur l'esprit, qu'il attend n'est autre que

⁴⁵ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003, p. 332.

⁴⁶ *Ibid*, p. 330.

⁴⁷ *Ibid*, p. 330.

⁴⁸ *Ibid*, p. 333.

⁴⁹ *Ibid*. pp. 333-334.

celle que mènent les sciences psychiques. Elles sont d'ailleurs citées à quatre reprises dans les trois dernières pages des *Deux sources*.

La fin du texte de Bergson ne laisse, quoi qu'il en soit, aucun doute quant à l'identité de cette mystique qu'il appelle de ses vœux. Les thèmes qu'il développe quand il cherche à savoir si l'esprit a fait l'objet d'enquêtes scientifiques appropriées sont très clairement psychistes. Bergson va d'ailleurs jusqu'à nommer la télépathie comme un fait « établi⁵⁰ ».

Une vingtaine d'années auparavant, lors d'un entretien avec G. Meunier, Bergson expliquait qu'il « n'enseignerait certes pas la télépathie dans [son] cours de philosophie, car son existence ne [lui] est pas suffisamment démontrée » tout en estimant « pour [sa] part, qu'il y a plus de probabilité en faveur de l'hypothèse de la télépathie qu'il n'y en a en sens contraire⁵¹. » On voit alors tout le chemin parcouru par Bergson entre ces deux textes. Pour qu'il se décide à en parler dans son dernier ouvrage c'est bien évidemment que celle-ci a, aux yeux de l'auteur, été amplement démontrée.

Un indice fort que la fin des *Deux sources* parle bien des sciences psychiques, est le parallèle frappant entre ces quelques pages et le discours dont nous avons parlé plus haut, que Bergson prononce à la S. P. R. Il est en effet possible de suivre le découpage de ce texte et de l'appliquer aux *Deux sources* de manière quasi linéaire.

Le thème du témoignage en science psychique se trouve traité pages 63 à 65 de *Fantômes de vivant* (FV) et page 336 et 337 des *Deux sources* (DS)⁵². L'idée que la science est fille des mathématiques se retrouve pages 70 à 73 (FV) et page 334 (DS), la critique que Bergson fait du parallélisme est traitée pages 73 à 77 (FV) et page 335 (DS). On retrouve ensuite la thèse que le cerveau est un filtre pages 77 à 79 (FV) et pages 335 et 336 (DS) la nécessité de la primauté des mathématiques se retrouve quant à elle pages 79 à 83 (FV) et pages 334 (DS) et finalement l'espoir qu'une telle recherche amène est évoqué page 84 (FV) et pages 337 et 338 (DS). On le voit bien, à l'exception de deux thèmes, l'enchaînement des idées est exactement le même dans les deux textes.

Une telle manière de procéder, bien que barbare, a le mérite de mettre à plat le lien structurel et argumentatif qui unit les deux textes. Alors que Bergson s'interroge sur l'exploration scientifique de l'esprit, de tels liens entre cette réflexion et un discours

⁵⁰ *Ibid.*, p. 337.

⁵¹ G. Meunier, *Ce qu'ils pensent du « Merveilleux »*, Paris, Albin Michel, 1910, pp. 94-95.

⁵² Nous renvoyons ici à la pagination des éditions suivantes : H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003 et H. Bergson, « « Fantôme de vivant » et « recherche psychique » », *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1993.

prononcé devant une société savante s'occupant justement d'étudier l'esprit, ne peuvent pas être simplement anodins et se doivent d'être les symptômes de quelque chose de plus profond.

Il nous paraît donc évident que Bergson parle bien de sciences psychiques à la fin des *Deux sources*. Tous les thèmes qu'il a souhaité présenter devant la S. P. R. sont repris presque dans l'ordre à la fin de son dernier livre qui est une sorte de testament philosophique, tout y est résumé à l'exception de l'espoir qu'il voit amené par les sciences psychiques qui, lui, se trouve développé autour du thème de la joie.

Bergson termine son dernier livre par un appel à une mystique, cette mystique il l'a nommée clairement, ce sont les sciences psychiques. Il le fait doublement en la nommant à plusieurs reprises et en reprenant un texte qu'il avait à l'époque écrit comme une réflexion sur ces recherches. Cela devrait suffire à montrer l'importance que Bergson voit en elles. Les liens entre eux ne s'arrêtent pourtant pas là.

Bien que Bergson ne cherche pas, comme Schopenhauer, une confirmation de ses thèses dans les conclusions des psychistes, et ne réfléchit pas, comme Platon, à partir de ces phénomènes pour les intégrer dans un cadre plus important, il leur a tout de même accordé une place importante. En effet, les thèses qu'il développe tout au long de sa réflexion philosophique, lui permettent de donner un certain cadre à travers lequel penser certains phénomènes⁵³. Ainsi par exemple L. Lavelle reconnaît-il dans *Matière et Mémoire* : « l'unique moyen qui nous est donnée de justifier par l'expérience même l'immortalité de l'âme⁵⁴. » Bergson émet lui-même cette idée dans son texte intitulé *L'âme survit-elle au corps*, où il explique que si « la vie mentale déborde la vie cérébrale » alors l'idée de la survivance devient très vraisemblable⁵⁵.

Les thèmes psychistes trouvent chez Bergson non seulement un écho important, mais lui-même leur accorde une importance capitale : celle de reformer l'humanité. Même en cela il reste profondément psychistes puisque c'est là aussi un des thèmes de prédilection des psychistes.

En effet si le magnétisme était né de la rencontre avec un fait nouveau, les sciences psychiques elles, naissent en réaction au scientisme borné de la fin du XIXe siècle. Il ne s'agit

⁵³ Certains phénomènes et non pas tous. Bergson restait très critique de la précognition qui contredisait complètement sa thèse de la durée. Alors qu'on lui évoquait des faits de précognition, Bergson répondit semble-t-il : « mais que faites-vous de ma théorie de la durée ? ». À une question de G. Meunier sur la précognition, il répond qu'il ne peut l'accepter tant-il croit au libre arbitre. G. Meunier, *Ce qu'ils pensent du « Merveilleux »*, Paris, Albin Michel, 1910, p. 99.

⁵⁴ L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Aubier, 1942, p. 101, cité par J.-C. Goddard, *Mysticisme et folie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 139.

⁵⁵ H. Bergson, « L'âme survit-elle au corps », *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1993, p. 59.

maintenant plus de fonder quelque chose, mais de reformer l'édifice monolithique hérité d'un positivisme fermé et par lui c'est toute l'humanité qui est visée.

D'une volonté créatrice, on passe à une volonté réformatrice, qui anime toute la fin du XIXe siècle et qui donnera naissance à la psychanalyse freudienne. Alors que les magnétistes avaient permis la découverte d'un nouveau continent de notre psyché, les psychistes se chargent de l'explorer avec exhaustivité, laissant de côté le folklore théorique du magnétisme et réinterprétant une fois de plus les phénomènes observés.

Les deux discontinuités que nous avons décrites, à savoir l'évènement Puységur et la naissance de la S.P. R., sont très semblables, nous l'avons évoqué, à un changement de paradigme kuhmien, mais elles ajoutent à cela de nouvelles méthodes d'investigation, qui font que de part et d'autre de la discontinuité ce n'est plus la même « science » qui officie.

Avant Puységur, on fait de la magie, après lui on étudie le magnétisme par des expériences sur des magnétisés, des somnambules. Avant la création de la S. P. R., on est spirite ou magnétiste, ensuite on étudiera les manifestations de la psyché humaine soit en collectant les témoignages, soit par le biais d'études statistiques, ou encore en étudiant les phénomènes psychiques se manifestant autour des grands médiums.

Si nous avons tenté d'esquisser l'évolution du champ de recherche qui est le notre⁵⁶, bien que de manière beaucoup trop grossière pour rendre justice à la réalité historique, c'est qu'il nous fallait mettre en avant certaines caractéristiques historiques pour mieux comprendre le dialogue qui se noue entre les philosophes de différentes époques que nous allons essayer maintenant de retranscrire.

En effet par delà les discontinuités que nous venons de décrire, la philosophie dialogue avec elle-même, en développant des lignes d'argumentations qui ne tiennent pas toujours compte des spécificités historiques. Ce que nous allons maintenant faire c'est essayer de reconstruire trois champs de déploiement de la réflexion philosophique.

Il ne s'agira pas de faire l'exégèse des philosophes que nous mentionnerons, mais plutôt de voir l'impact de leurs réflexions pour les sciences psychiques et réciproquement, l'impact des sciences psychiques pour leur philosophie.

⁵⁶ Pour une analyse historique plus poussée on pourra se référer aux études suivantes : B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthelabo, 1999, N. Edelman, *Histoire de la voyance et du paranormal*, Paris, Seuil, 2006, G. Gutierrez, *Les Aventuriers de l'esprit : une histoire de la parapsychologie*, Paris, Presse du Châtelet, 2005, J. Beloff, *Parapsychology : a concise history*, Londres, Athlone, 1993 et A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Jérôme Million, 2003.

1.2 Les champs de déploiements

Que l'époque dans laquelle naît un auteur ait une influence sur l'œuvre de celui-ci est une thèse banale, voire triviale, de toute enquête historique. On peut cependant, lorsque l'on cherche à comprendre une œuvre pour elle-même, faire l'impasse sur les circonstances qui l'ont produite. On connaît le mot de Heidegger au début de ses cours sur Aristote, résumant son désintérêt pour ce genre d'enquête.

Une telle attitude peut se comprendre pour un certain type d'examen philosophique, tel que l'exégèse ou l'histoire exégétique de la philosophie où il ne s'agirait que de rendre le propos de l'auteur ou de plusieurs auteurs, plus clair. Elle devient toutefois moins compréhensible lorsqu'il s'agit de faire une histoire de la philosophie.

Concernant l'optique que nous avons choisie, l'attitude envers les circonstances historiques est ambiguë. En effet, il ne s'agit pas pour nous de faire une histoire au sens strict, des liens entre philosophie et sciences psychiques, ni même de chercher à expliciter le propos de différents philosophes, mais bien de retracer brièvement différentes lignes d'argumentations d'où ont pu se développer des réflexions philosophiques autour des sciences psychiques. De là notre souci de donner un bref aperçu historique des diverses époques ayant permis de telles réflexions et de prendre certains auteurs en exemple, tout en ayant pleinement conscience des lacunes de notre entreprise.

Une telle manière de faire nous a cependant permis de poser les différentes problématiques ayant occupé les philosophes dont nous allons maintenant parler, ce qui aura pour mérite de nous rendre plus accessibles les orientations de leurs philosophies.

Il nous faut donc maintenant nous concentrer sur ce que nous avons appelé les champs de déploiement. Il s'agit en fait de grands thèmes de réflexions autour des phénomènes psi qui parcourent l'histoire de la philosophie et qui s'entrecoupent sans cesse. Dans le cadre de cette étude, nous nous intéresserons à trois de ces champs assez représentatifs des problématiques qui nous intéressent et organisés en autant de dichotomies.

Chaque champ représente le prolongement de l'une des alternatives du précédent, mais cela n'empêche toutefois pas de retrouver des philosophes ne faisant pas partie de l'alternative prolongée, dans les champs suivants. Ces champs ne sont en effet pas exclusifs, ils s'adaptent aux mouvements de la pensée et ne sont, en eux-mêmes rien d'autre que des lignes directrices pour un examen de diverses positions.

On peut rendre les trois thèmes que nous allons suivre par les dichotomies suivantes. L'alternative la plus simple que l'on rencontre dans les discours philosophiques est celle de la possibilité ou de l'impossibilité des phénomènes de télépathie, de précognitions etc. Conformément à l'orientation de notre travail, nous suivrons ensuite l'alternative de la possibilité pour envisager deux positions sur la nature de tels phénomènes à savoir qu'ils sont d'origine naturelle ou surnaturelle. Nous examinerons enfin dans le cadre d'une perspective naturaliste si la racine de ceux-ci est d'ordre matériel ou spirituel. À la suite d'un tel examen, il nous semble que nous aurons complété un panorama des positions philosophiques sur la question qui nous intéresse.

La question des phénomènes tels que les perceptions extrasensorielles, est une question complètement occultée en philosophie à notre époque. A l'exception d'un Derrida⁵⁷ qui au détour d'un texte méconnu prend position en faveur de la télépathie, le silence qui entoure toute la recherche moderne en parapsychologie est impénétrable. Il est parfois fait mention de tels faits comme d'une hypothèse si farfelue qu'elle invalide aussitôt l'idée qui la contenait en germe, ainsi de Quine rejetant l'idée qu'un jour la télépathie puisse venir invalider l'empirisme⁵⁸.

Le silence moderne cache le foisonnement de réflexions auquel la question du surnaturel, de la divination, a donné lieu. Cette problématique pourrait être a priori rejetée comme étant le fait de l'obscurantisme ambiant à de nombreuses époques, avant que les Lumières n'arrivent, mais comme nous l'avons vu, elle continua aussi malgré cela ; la dynamique qui fut la sienne à une époque récente était toute scientifique et elle intéressa des philosophes loin d'être obscurantistes.

Nous dépasserions de beaucoup les bornes de notre étude si nous rentrions dans un examen des causes historiques de la croyance aux phénomènes surnaturels et là n'est, de toute façon, pas notre propos. Ce que nous souhaitons montrer cependant c'est que la question de la possibilité même de ces phénomènes a été un moteur de réflexion philosophique.

Il ne nous faut pas aller bien loin pour trouver une idée soutenant une telle thèse. L'attitude de Quine par exemple est un succédané d'une manière de faire que l'on retrouve tout au long de l'histoire de la philosophie, avec à l'autre bout de la chaîne, Cicéron et son *De Divinatione*. Il ne s'agit pas à proprement parler de se servir des phénomènes surnaturels pour

⁵⁷ J. Derrida, « Télépathie », *Cahiers confrontation*, Aubier, 1983, pp. 201-230

⁵⁸ W. V. O. Quine, *La poursuite de la vérité*, p. 45-46, cité par J. Vidal-Rosset, « Pour introduire à la lecture de Quine » in J.-M. Monnoyer (dir.), *Lire Quine*, Paris, Édition de l'éclat, 2006, p. 37.

construire une réflexion philosophique, mais plutôt de construire une pensée rationnelle en opposition à certains problèmes.

L'argumentaire de Cicéron est simple et puissant, on retrouvera ses arguments chez Augustin et chez Hume par exemple. C'est toute une tradition rationaliste qui se construit en opposition à ce qui est considéré comme des « on-dit vulgaires⁵⁹ ».

Le lien entre philosophie et ce qu'on appellera plus tard, sciences psychiques, est cependant plus complexe que ça. En effet, ainsi que le remarque E. R. Dodds, Platon, qui signe l'acte de naissance de la philosophie effectue une hybridation entre une tradition rationaliste grecque et des idées magico-religieuses⁶⁰, nous en avons déjà parlé. De ce point de vue là c'est toute l'entreprise philosophique qui, si elle est effectivement comme le dit Whitehead, « une suite de note de bas de page à la philosophie de Platon », se trouve influencée par ces idées.

Au-delà de Platon, c'est toute l'antiquité qui se trouve prise dans une enquête philosophique qui cherche à confirmer ou infirmer la divination. En témoigne la controverse entre les stoïciens et les épicuriens, les premiers donnant foi à la divination, « parce que les dieux [sont] trop bons pour avoir refusé à l'homme un bien si précieux⁶¹ », les seconds la refusant catégoriquement.

La manière de poser le problème changera au cours des siècles, mais les positions resteront. Le Moyen-âge est aux prises avec la démonologie et la magie, il en va de même pour la renaissance. De Spinoza à Hume, on s'intéresse à la possibilité du miracle ou aux conséquences de la prescience divine.

Hume est d'ailleurs le dernier des philosophes de l'époque classique à consacrer un chapitre d'un ouvrage sur la connaissance à la question du miracle. On en trouve chez Spinoza ou Hobbes, mais ils sont absents chez Kant ou Hegel par exemple. La question n'a évidemment pas disparu, elle a une fois de plus changé de forme, ainsi que nous l'avons vu en parlant de l'évènement Puységur.

On peut dégager deux attitudes face à la question du surnaturel, l'attitude sceptique qui cherche à montrer que tout cela est une vaste comédie car « en philosophie, on ne doit faire aucune place aux fables mensongères⁶² » et une attitude plus favorable qui cherche non à prouver que cela existe mais à en tirer les conséquences, Bergson par exemple dont R. Grogin affirme que *Matière et mémoire* peut être lu comme une réflexion sur la télépathie et la

⁵⁹ E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 1989, p. 95.

⁶⁰ E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, trad. fr. M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977..

⁶¹ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Jérôme Million, 2003, pp. 63-64.

⁶² Cicéron, *De la divination*, Paris, GF Flammarion, 2004, II, § 80, p. 263.

survie⁶³. Dans les deux cas, on se rend bien compte qu'une telle question à donner une impulsion importante à la philosophie.

La première attitude se sert de la magie et de ses héritiers comme d'un concept butoir pour développer la raison. Les phénomènes psychiques, les miracles et le reste seraient des absurdités héritées d'un autre âge contre lesquels il faut lutter par le biais d'arguments mettant en avant l'illogisme sur lequel ces illusions reposent. C'est la position de Hume par exemple se félicitant « d'avoir découvert un argument (...) qui, s'il est juste, servira pour toujours d'arrêt, auprès des sages et des savants, aux erreurs superstitieuses de toutes espèces⁶⁴ ». Ces phénomènes servent aussi à mettre en valeur une réflexion critique basée sur le doute et qui se veut vierge de tout préjugé, comme chez Cicéron qui répond à son frère Quintus qui vient de faire une sorte d'apologie de la divination : « Je dois donc répondre à ce que tu as dit, mais de manière à ne rien affirmer, à mettre tout en question, exposant le plus souvent des doutes et me méfiant de moi-même⁶⁵. »

La seconde attitude va au contraire se servir des sciences psychiques et de ses ancêtres servir pour injecter dans la philosophie des concepts nouveaux et développer une réflexion originale. C'est par exemple Giordano Bruno à qui une réflexion sur la magie donne l'occasion de déployer sa philosophie, l'occasion pour lui « d'un bon coup à jouer sur l'échiquier de la philosophie⁶⁶. » Mais ce sont aussi les philosophes de la Nature anglais de la fin du XVIIe siècle, qui cherchaient à développer une philosophie mécaniste où l'esprit aurait sa place, se lançant dans des « tentatives sérieuses et *presque* systématiques de collecter et d'extraire les récits authentiques de phénomènes psychiques⁶⁷. » Cette volonté « d'incorporer les qualités occultes⁶⁸ » dans un discours scientifique aura comme aboutissement les travaux de Newton ou ceux de Boyle, mais influencera aussi la philosophie des platonistes de Cambridge⁶⁹.

Plus près de nous, on peut aussi signaler la position de Hegel qui à le mérite d'être on ne peut plus claire :

⁶³ R. C. Grogin, *The Bergsonian controversy in France, 1900-1914*, The University of Calgary Press, 1988, pp. 56-57. Cité par B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 2 : le choc des sciences psychiques*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 244.

⁶⁴ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF Flammarion, 1983, p. 184.

⁶⁵ Cicéron, *De la divination*, Paris, GF Flammarion, 2004, II, § 8, p. 201.

⁶⁶ G. Bruno, *De la Cause, du principe et de l'un*, III, cité par D. Sonnier et B. Donné dans leur postface à G. Bruno, *De la magie*, Paris, Allia, 2000, p. 122.

⁶⁷ A. Gauld, « Psychical research in Cambridge from the seventeenth century to the present », *Journal of the Society for psychical research*, dec. 1978, vol. 49, 778, p. 928. Traduit par nous.

⁶⁸ S. Schaffer, « Dévots et philosophes mécanistes. Ames et esprits dans la philosophie de la Nature, à l'époque de la Restauration anglaise », *Ethnologie Française*, XXIII, 3, 1993, p. 316.

⁶⁹ *Ibid.*

Toutes ces conceptions finies de l'esprit, décrites dans les deux paragraphes précédents, ont été repoussées soit par le bouleversement inouï qu'en général, la philosophie a connu récemment, soit du côté empirique lui-même par les phénomènes du magnétisme animal qui ont frappé à la tête la pensée finie⁷⁰.

Alors que la question de la réalité de la magie et des phénomènes psychiques pouvait encore se poser dans le cas des premiers exemples que nous avons donnés, pour Hegel le magnétisme fait la preuve empirique que ceux-ci existent et il n'hésitera pas à en utiliser les conclusions. Conclusions qui comme il le dit lui-même viennent maltraiter le bel édifice de la psychologie tel qu'il était pensé auparavant. Non seulement ces phénomènes existent, mais en plus Hegel leur accorde une valeur révolutionnaire forte. C'est aussi la position de Schopenhauer que nous avons détaillée plus haut. Le simple fait que ces deux auteurs soient en accord sur un point est suffisant pour qu'on le mentionne.

Il est possible de distinguer enfin, ceux chez qui ce mélange s'est fait par le biais de la recherche, comme on vient de le voir, mais aussi ceux qui ne s'en sont pas forcément rendu compte, chez qui l'exercice philosophique prend sa source dans des expériences surnaturelles, et dont l'inspiration possède une dimension spirituelle que l'on peut rapprocher de certains phénomènes psychiques. C'est Socrate et son *daïmon*, mais c'est aussi Plotin, dont les expériences mystiques sont le cœur sa philosophie. Et puis il y a Descartes et ses trois rêves à l'allure divinatoire lui révélant la substance de sa philosophie.

Il ne s'agit pas ici de dire que tous ces auteurs pensent la possibilité des phénomènes psychiques, mais plutôt que leur philosophie trouve sa source dans un dialogue conscient ou dans une expérience inconsciente avec quelque chose qui touche de près ou de loin au domaine de ce qui deviendra plus tard les sciences psychiques.

Il y a aussi des attitudes ambiguës par rapport à tous ces phénomènes, celle d'Augustin par exemple qui reprend certains des arguments de Cicéron sur l'absurdité de la divination, mais ne les appliquant qu'aux oracles des païens, tout en accordant que ceux-ci peuvent être parfois justes. Il invoque pour cela deux raisons, un bon esprit de déduction ou une action des démons⁷¹.

On l'a vu, ce qui s'appelait magie a subi plusieurs transformations et les philosophes s'y intéressant ont donc en conséquence changé leurs idées la concernant. À chaque nouveau

⁷⁰ G. W. Hegel, *Le magnétisme animal*, Paris, PUF, 2005, p. 39, ce qui correspond à l'addition au §379 de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*.

⁷¹ St Augustin, *La Cité de Dieu*, IX, 22.

paradigme, sa théorie d'arrière-plan. La critique, en revanche, n'a jamais réellement changé sa façon de voir les choses. Que ce soit la divination ou la télépathie, les miracles ou la précognition, les adversaires de tous ces phénomènes les ont toujours envisagés sous le même angle, c'est-à-dire celui du surnaturel. Le fondement de la critique de Hume est le même que celui du zététicien H. Broch : la nature suffit tout à fait à expliquer ces phénomènes. « Est-il plus digne de la philosophie d'interpréter ces faits en recourant à une superstition de sorcières ou bien à l'explication qu'offre la nature ?⁷² », se demandait déjà Cicéron.

C'est justement cette opposition nature – surnature qui forme notre seconde dichotomie. Même si les opposants aux sciences psychiques et à leurs ancêtres voient dans les phénomènes qui les occupent des manifestations surnaturelles, ses partisans ne sont pas unanimes sur ce point. Faire de tous les philosophes ayant pensé quelque chose comme la télépathie, de fervents défenseurs des esprits, des dieux ou de toutes ces choses que l'on placerait sans états d'âme de nos jours dans la catégorie « obscurantisme » serait une grossière erreur.

Prenons l'exemple Spinoza et son panthéisme naturaliste, on est ici bien loin d'un obscurantiste même si « Dieu » joue une part importante dans sa philosophie. Selon lui, les miracles que relate la Bible ne sont pas des miracles en ce sens qu'ils ne sont pas des événements non naturels, qui supposeraient que les lois de la nature aient été prises en défaut. Un miracle n'est pour lui rien d'autre que quelque chose à laquelle on n'a pas encore trouvé d'explication. Jésus a bien guéri un aveugle, Moïses a bien écarté les flots de la mer morte, seulement tout ne nous ait pas dit sur les circonstances de tels actes. « Il faut donc croire, bien que les circonstances et les causes naturelles des événements miraculeux ne soient ni toujours ni toutes relatées, qu'elles ne firent jamais défaut⁷³. » Nulle revendication surnaturaliste malgré l'existence de Dieu. Les miracles trouvent des explications aussi naturelles chez lui que chez n'importe lequel des scientifiques de notre siècle, à la différence près que Spinoza ne rejette pas la possibilité de choses encore à découvrir.

De plus même parmi les philosophes revendiquant ouvertement l'étiquette surnaturelle pour ces phénomènes, il y en a qui ne les pensent pas en terme d'esprits ou de dieux, on pense par exemple ici à Schopenhauer. Si l'auteur du *Monde* revendique le terme surnaturel, c'est au sens littéral et comme synonyme de métaphysique. Selon lui, la télépathie n'est nullement un phénomène hors du monde, mais seulement hors du monde de la représentation⁷⁴. Il s'oppose

⁷² Cicéron, *De la divination*, Paris, GF Flammarion, 2004, II, § 129, p. 305.

⁷³ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 125.

⁷⁴ Nous renvoyons ici à nos analyses des pages 15 à 18.

d'ailleurs ouvertement à Kant dont il reproche l'interprétation spiritualiste⁷⁵ se réclamant pour sa part d'une interprétation intellectualiste. Ce dont il est question ici est l'idée suivante, Kant n'envisage les phénomènes qu'il étudie que du point de vue de l'esprit, il bâtit une théorie sur les esprits et sur la communication entre les esprits et conclut son enquête sur eux en disant : « la nature spirituelle, que l'on ne connaît pas, que l'on conjecture seulement, ne pourra jamais être positivement conçu, parce que la somme de nos sensations ne présente pas de données pour cela⁷⁶. »

Schopenhauer quant à lui ne se place pas du tout du même point de vue. Il accorde deux sources à notre connaissance, une première empirique, par le biais des sens et une seconde intellectuelle⁷⁷ sans pour autant parler de monde des esprits.

Ces deux auteurs s'opposent quoi qu'il en soit à l'atomisme de Démocrite. Le philosophe grec propose en effet une théorie de la divination dans le sommeil qui préfigure certains modèles théoriques du début du siècle utilisant la radio comme métaphore. La description qu'en fait Aristote⁷⁸ et ce qu'on sait de la philosophie de Démocrite ne laissent aucun doute sur l'absolu naturalisme de son interprétation.

La dichotomie naturel – surnaturel est une des plus floues qui soit dans le domaine qui nous intéresse. Il semble en effet que très souvent n'est surnaturel que ce qui semble absurde à celui qui émet le jugement. La divination, la télépathie, sont rejetées comme surnaturel à notre époque malgré des théories comme celle de la mémoire de Bergson, dont nous avons déjà dit que pour certains elle permettait de penser au moins la perception extrasensorielle, et qui très sûrement aux yeux de son auteur était tout sauf surnaturelle.

Les sources de Bergson sont elles, en revanche, baignées de surnaturalisme. On sait l'importance que Plotin a eue sur lui, et son mysticisme permet tout à fait de penser la divination comme exemple de sympathie universelle. « La doctrine de Plotin sur la divination (...) ne diffère pas sensiblement de celle des stoïciens. Elle est fondée, comme celle-ci, sur la

⁷⁵ A. Schopenhauer, « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912.

⁷⁶ E. Kant, Paris, *Rêves d'un visionnaire*, Vrin, 1989, p. 91.

⁷⁷ ⁷⁷ A. Schopenhauer, « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912, p. 115.

⁷⁸ Dans *De la divination dans le sommeil*, Aristote nous dit que Démocrite attribue la cause de la divination à « des simulacre et des effluves » et plus loin il ajoute « rien n'empêche qu'un mouvement et une sensation ne parviennent jusqu'aux âmes qui rêvent (à partir des objets dont Démocrite fait sortir ses simulacres et ses effluves. ». *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 158, 464a. Sur Démocrite on peut aussi consulter : Cicéron, *De la divination*, Paris, GF Flammarion, 2004, II, § 119, p. 296 et E.R. Dodds, « Supernormal phenomena in classical antiquity » *Proceedings of the society for psychical research*, Vol. 55, part 203, march 1971, p. 194.

sympathie ou cofatalité universelle⁷⁹ », nous explique A. Bouché-Leclercq. On ne voit guère ce qu'il y a ici de particulièrement surnaturel, mais cette sympathie universelle est la matrice d'une pensée du mystique qui elle semble bien surnaturelle. Si l'on regarde du côté des héritiers de Plotin, on ne s'y trompe pas. Jamblique par exemple est très clair sur le sujet : « Mais la mantique n'est (...) aucunement œuvre humaine ; elle est divine, surnaturelle, envoyée d'en haut du ciel⁸⁰. » La philosophie de Bergson baigne dans une influence mystique qui la rend suspecte aux chantres du naturalisme et si l'on y ajoute la possibilité de penser la télépathie, on finit de la faire basculer dans la catégorie surnaturelle.

Il faudrait sûrement de longues analyses sur les liens entre surnaturel et irrationnel et pour mieux comprendre la dichotomie dont nous venons de parler trop brièvement. Nous nous enliserions à continuer à réfléchir à la question. Il n'est pas faux en revanche de dire que du point de vue moderne l'opposition au surnaturel revient souvent à une opposition au spirituel. Le monde de l'esprit est opposé à celui de la matière et la reine des sciences restant la physique, l'esprit en tant que réalité immatérielle est considéré comme une absurdité héritée d'un autre âge. Cette manière de voir les choses est par exemple évidente chez Hobbes pour qui l'idée d'un esprit incorporel est absurde⁸¹ et pour qui les miracles qui semblent faire intervenir ce type d'entité ne sont en fait « [qu']une imposture, une illusion produite par des moyens ordinaires.⁸² »

Substituons donc à la dichotomie naturel – surnaturel une dichotomie plus « parlante » à savoir celle qui oppose le matériel au spirituel. Nous avons déjà pu évoquer la figure de Démocrite qui propose une théorie tout à fait matérialiste de la divination. En bon atomiste la divination se réduit pour lui à la réception en rêve, ou lors de transe, d'effluves émis par les objets et les êtres. Aristote dans son traité sur la divination dans le sommeil s'oppose à cette théorie. La théorie que propose le stagirite n'est pas claire. Par moment il semble mettre en doute la possibilité de la divination autrement que par coïncidence, mais à d'autres moments, il semble accepter qu'il existe une capacité de l'âme à déchiffrer certains signes qui ne se donnent à voir que dans ce qu'on appellera aujourd'hui des états modifiés de conscience⁸³.

⁷⁹ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Jérôme Million, 2003, p. 78.

⁸⁰ Jamblique, *De mysteriis*, livre III, cité dans J. Carlier, « Science divine et raison humaine », *Divination et rationalité*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 258.

⁸¹ T. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 203.

⁸² Ibid, p. 620

⁸³ Marcel Proust réfléchissant sur des faits de précognitions dont il fut témoin les expliquait d'une manière assez similaire à Aristote : « Mais ce n'est nullement à la télépathie et à la théorie de Bergson que j'attribue cette description des faits que je ne pouvais connaître. Je crois qu'elle est une conséquence logique de prémisses vraies. Est-ce qu'il n'y a pas un théorème qui dit : quand deux triangles semblable, etc., eh bien je crois que cette géométrie est vrai aussi pour l'humanité, et qu'en ne s'écartant pas d'un raisonnement juste on trouve naturellement avec la précision la plus subtile ce que la vie contrôle ensuite, à l'étonnement irréfléchi du lecteur

Ces signes ne seraient pas à la manière de Démocrite des particules spéciales, mais plutôt des mouvements ordinaires des choses qui permettraient à l'âme de faire des déductions justes.

De même en effet que, lorsque quelque chose a mis en mouvement l'eau ou l'air, cela met en mouvement une autre chose et que, cette chose-là ayant cessé <de mouvoir>, il arrive que ce mouvement se prolonge jusqu'à un certain point en l'absence du moteur, de même rien n'empêche qu'un mouvement et une sensation ne parviennent jusqu'aux âmes qui rêvent. (...) Ce sont ces mouvements qui produisent des images, à partir desquelles on prévoit les événements à venir, et même des événements de ce type-là (...) ⁸⁴

On rejoint ici une idée que les critiques des psychistes de la fin du XIXe siècle utiliseront abondamment. Pour eux en effet, les performances surprenantes des somnambules et des médiums pourraient s'expliquer par des hyperesthésies parfois tout aussi surprenantes que leurs pouvoirs supposés, mais ayant l'avantage de paraître plus économique. Méheust rapporte à ce propos une anecdote qui fait sourire :

(...) lors d'une réunion de la Société de psychologie physiologique, le philosophe Ruault, pour expliquer les accès de somnambulisme obtenu à distance sur Léonie Leboulanger par le docteur Gibert, a très sérieusement fait l'hypothèse que le magnétiseur, en concentrant sa volonté pour envoyer son ordre mental, avait fait monter sa pression sanguine, et qu'à plus d'un kilomètre de distance, l'ouïe exacerbée de la somnambule avait pu capter ce signal subliminal. ⁸⁵

Un modèle matériel de la divination et des phénomènes qu'étudient les sciences psychiques n'a jamais vraiment existé hors de l'antiquité. On retrouve toutefois chez un philosophe improbable ce genre d'explication. En effet, c'est chez Descartes que l'on en retrouve la trace. Ainsi au chapitre 187 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie* on peut lire ce curieux passage :

informé. » M. Proust, *Correspondances*, tome XX, (1921), Plon, 1992, pp. 348-349, cité dans P. Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 101. Pour Aristote ce type de « divination » à lieu dans les rêves, pour Proust il a lieu dans l'écriture. On est de plus, très près de l'explication que donnera Cicéron de certain type de divination.

⁸⁴ Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, GF Flammarion, 2000, pp. 158-159. 464a 5-20.

⁸⁵ B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 365.

Et d'autant qu'elles [les particules de la matière subtile] se meuvent sans cesse fort vite suivant la nature du premier élément duquel elles sont des parties (...) et que rencontrant là une matière disposée à recevoir leur action, elles y produisent des effets entièrement rares et merveilleux : comme peuvent être de faire saigner les plaies du mort lorsque les meurtriers s'en approchent, d'émouvoir l'imagination de ceux qui dorment ou aussi de ceux qui sont éveillés et leur donner des pensées qui les avertissent des choses qui arrivent loin d'eux en leur faisant ressentir les joies ou les afflictions d'un ami, les mauvais desseins d'un assassin, etc.⁸⁶

Ce genre d'idée ne peut que surprendre les cartésiens autoproclamés qui se veulent ainsi bien loin de toutes les superstitions de la parapsychologie. On peut aussi trouver dans la correspondance que l'auteur des Méditations métaphysiques entretient avec la princesse Palatine des traces de ces idées qui en surprendraient plus d'un. Il s'y explique d'ailleurs sur les raisons qui l'ont poussé à ne pas en dire plus sur ces phénomènes dans son œuvre :

Et même, j'ose croire que la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la fortune plus favorable. Je ne voudrais pas écrire ceci à des personnes qui auraient l'esprit faible de peur de les induire à quelques superstitions (...) Les expériences sont que j'ai souvent remarqué que les choses que j'ai faites avec un cœur gai, et sans aucune répugnance intérieure, ont coutume de me succéder heureusement, jusques là même que, dans es jeux de hasard, où il n'y a que la fortune seule qui règne (...)⁸⁷

Descartes est le dernier donc à proposer une théorie matérialiste des phénomènes de la divination. Les seuls qui utiliseront ce genre d'explication seront des critiques qui n'iront que très rarement aussi loin que Démocrite ou Descartes. À moins de postuler un nouveau type d'onde permettant de faire du cerveau une sorte de récepteur radio ainsi que certains théoriciens comme Oliver Lodge, l'ont proposé, une théorie matérialiste de la divination devient tout aussi extraordinaire voire plus, on l'a vu, que n'importe quelle autre théorie.

Pour cette raison les théories les plus courantes furent surtout des théories accordant à l'esprit un pouvoir plus grand que celui qu'on lui accordait traditionnellement. Nous avons

⁸⁶ R. Descartes, *Principes de la philosophie*, § 187, IV, in *Œuvres complètes*, Paris, Joseph Gibert, 1950, p. 390.

⁸⁷ R. Descartes, lettre de novembre 1646, *Correspondances avec Elizabeth et autres lettres*, Paris, GF Flammarion, 1989.

déjà eu l'occasion de présenter nombres des philosophes s'étant intéressés aux phénomènes psi. Ajoutons en deux à notre longue liste qui ont eu le mérite de se confronter directement avec les questions que posaient les sciences psychiques.

Le premier, Maine de Biran, a eu semble-t-il à propos du magnétisme deux positions distinctes. Alors qu'il considère tout d'abord les somnambules comme des automates sans activité consciente ni volontaire, il en vient vers la fin de sa vie à voir dans le somnambulisme en général l'expression « par excellence de la subjectivité immanente »⁸⁸. Sa première position reflète une volonté de faire disparaître du magnétisme toute trace du merveilleux, toutefois ce qu'il sait du magnétisme à l'époque n'est que fragmentaire. Cependant sous l'influence du magnétiseur Deleuze, qui n'est soit dit en passant pas n'importe qui puisqu'il compte parmi les pères fondateurs du mouvement⁸⁹, le philosophe de Bergerac va assister à plusieurs séances qui feront évoluer son opinion⁹⁰. Il va alors non plus chercher à réduire le somnambulisme à de l'automatisme mais cherchera à intégrer certains phénomènes dans sa réflexion. Par la suite ceux qui se réclameront de lui oublieront ce revirement qui fit écrire au philosophe :

Les effets du magnétisme bien constatés, la communication des pensées du magnétiseur avec l'esprit du magnétisé qui agit, en ces cas volontairement, d'après les idées qui lui sont suggérées par un autre esprit, et sans que la personnalité de son moi soit absorbée, nous feraient concevoir jusqu'à un certain point l'influence surnaturelle de la grâce ou de l'esprit de Dieu sur nos âmes.⁹¹

Il n'est pas improbable selon l'historien du magnétisme Bertrand Méheust, que les faits de lucidité magnétique et donc ceux qui seront étudiés ultérieurement par les sciences psychiques ont contribué à l'évolution de la philosophie de Maine de Biran vers la fin de sa vie. Sa théorie des « trois vies » à savoir la vie animale, la vie humaine et la vie de l'esprit, permet de penser, à l'instar du magnétisme, qu'il existe des puissances de l'esprit dépassant celles que l'on accepte traditionnellement. Si cette hypothèse se trouve justifiée, on aurait une fois de plus un bon exemple de philosophe dont l'intérêt les phénomènes qu'étudient les

⁸⁸ B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 2 : le choc des sciences psychiques*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 235.

⁸⁹ B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

⁹⁰ B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 2 : le choc des sciences psychiques*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 238.

⁹¹ Maine de Biran, *Journal intime*, cité par Henri Gouhier, *Les conversations de Maine de Biran*, Paris, 1947, p. 413.

sciences psychiques lui a permis d'approfondir certaines questions et de transformer sa réflexion.

Le deuxième philosophe que nous allons évoquer, William James, a poussé encore plus loin l'utilisation des sciences psychiques, puisqu'elles forment le nœud qui relie tous les fils de sa réflexion. James est la plupart du temps associé en premier lieu à la psychologie, son ouvrage majeur *Principe de psychologie* contient l'une des idées qui est au cœur des recherches psychiques à savoir que la conscience ne se limite pas à ce qu'elle nous donne à voir dans notre expérience quotidienne, mais qu'elle s'étend bien au-delà. Cette idée va le pousser à s'intéresser aux recherches psychiques entreprise à Cambridge par Myers, Sidgwick et la S.P.R.. Très vite il sera convaincu de la légitimité de ce champ de recherche. Il va d'ailleurs suivre avec beaucoup d'attention le développement des théories de Myers sur le moi subliminal et écrira dans sa revue critique du livre :

Quiconque ayant un esprit sain tourné vers la preuve, un esprit n'ayant pas été méthodiquement émoussé par le sectarisme de la « Science », doit maintenant, il me semble, sentir que les hyperesthésies et hypermnésies, les hallucinations véridiques, les maisons hantées, les transes accompagnées de facultés surnaturels et même le transfert de pensée expérimental, sont des phénomènes de type naturels, qui doivent être, au même titre que tous les événements naturels, examinés par la curiosité scientifique.⁹²

On le sait, la philosophie de James, le pragmatisme, a pour centre une conception particulière de la vérité. Elle n'est qu'un outil qui nous permet de mieux utiliser le réel, d'augmenter notre pouvoir dessus. De ce point de vue, les sciences psychiques représentent un terrain d'expérimentation passionnant. Si la théorie de Myers s'accorde plus au fait alors même si elle choque, surprend le scientisme vulgaire, elle doit être préférée aux autres.

La philosophie et la psychologie de James, l'entraînent inmanquablement à s'intéresser à ces sciences qui sont aux marges de ce que la Science est prête à accepter. Sa théorie de la vérité ne peut que le pousser à un travail d'expérimentation intense, qu'il mènera d'ailleurs avec beaucoup d'attention dans plusieurs domaines et notamment dans celui des recherches psychiques. Son intérêt pour la psychologie le mènera naturellement vers les zones

⁹² W. James, « Review of Human personality and its survival of bodily death, by F. W. H. Myers », Proceedings of S.P.R., vol. XVIII, 1903, p. 23. Traduit par nous. Nous avons choisi de rendre l'expression « exalted sensibilities and memories » par hyperesthésie et hypermnésie pour garder l'idée véhiculer par le premier terme de quelque chose de très développé.

frontières des réflexions que développent les sciences psychiques. Ainsi, c'est bien toute l'œuvre de l'inventeur du pragmatisme qui est teintée d'un reflet de parapsychologie. On n'aura d'ailleurs de cesse par la suite de chercher à distinguer le bon James du mauvais James c'est-à-dire celui qui s'intéressa à ce qu'on considère comme occulte, irrationnel.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur lui et sur tous les autres philosophes que nous n'avons pu faire qu'évoquer trop brièvement ici. Maine de Biran et James ont développé à la suite de leurs rencontres avec le magnétisme et les sciences psychiques des théories du psychisme humain dont la fécondité est encore d'actualité. Les autres philosophes que nous avons évoqués ont eux aussi laissé leurs traces et lorsqu'ils ont croisé la route des sciences psychiques, ils ont dû la plupart du temps développer une réflexion riche qui garde encore aujourd'hui toute sa saveur, pour intégrer des phénomènes qui continuent encore aujourd'hui de surprendre.

1.3 Vers une généalogie

Il serait possible de tracer entre les auteurs que nous avons évoqués et d'autres dont nous n'avons pas parlé des lignes généalogiques qui permettraient de mieux rendre compte de l'influence qu'une réflexion sur les phénomènes psi a pu avoir sur la philosophie. Nous ne prétendons pas arriver à quelque chose de nouveau, mais nous souhaitons simplement ainsi mettre en lumière des liens éclairant notre idée avec plus de force.

Ainsi par exemple si nous partons de Platon et de sa réflexion sur la folie mantique, nous pouvons rejoindre les néoplatoniciens qui s'inspirèrent des passages que nous avons cités du *Timée* pour développer une partie de leur réflexion. Eux même développant parallèlement une analyse de la divination et du rapport à Dieu. À Plotin nous pouvons joindre Bergson. Nous avons eu l'occasion de nous étendre sur ses liens avec les sciences psychiques, et nous pourrions évoquer ses liens avec William James.

De Platon à James, les auteurs que nous citons s'inspirent de leurs prédécesseurs et développent aussi à leur manière une réflexion sur la divination, sur les sciences psychiques. Ainsi, Platon développe une réflexion sur la divination qui inspirera Plotin et sa mystique dont Bergson s'inspirera et qui lui permettra de développer une certaine réflexion sur les sciences psychiques.

À partir de Kant qui rejette, nous le verrons lors du prochain chapitre, les phénomènes psi, Schopenhauer, va lui, en revanche développer une conception du monde qui place les phénomènes du magnétisme au cœur de son système. Nietzsche héritera en partie de ces

réflexions ainsi que d'une partie d'ailleurs de la réflexion sur l'idéoplastie qui lui vient sans qu'il le sache, du magnétisme et des sciences psychiques⁹³. Au sommet des deux chaînes que nous venons d'esquisser se trouve Gilles Deleuze dont la réflexion tient à la fois de Bergson et de Nietzsche.

Il serait aussi possible de partir d'une époque récente et de remonter dans le temps. Ainsi Merleau-Ponty s'inspire-t-il dans sa réflexion sur ce qui unit l'âme et le corps, de Bergson et de Maine de Biran dont nous avons évoqué l'intérêt et l'influence que les phénomènes psi ont eu sur leurs philosophies. Nous n'irions pas jusqu'à dire que la philosophie de Merleau-Ponty laisse une place pour penser le psi, mais il est certain en revanche que la réflexion sur les sciences psychiques qu'ont eue les philosophes auxquels il se réfère, a laissé des marques dans sa philosophie. Certains parapsychologues s'inspirent d'ailleurs de sa philosophie pour penser le psi⁹⁴.

Nous pourrions aussi évoquer Michel Henry dont l'intérêt pour la psychanalyse est bien connu, mais qui c'est aussi beaucoup intéressé à Maine de Biran. Si l'on doit suivre le fil de la psychanalyse on doit partir de Freud pour remonter vers Charcot dont les travaux sur l'hypnose sont bien connus et qui n'a pas hésité à avoir recours à des magnétiseurs. Il faut aussi évoquer Schopenhauer dont *l'Essai sur les apparitions* dont nous nous sommes servi a beaucoup influencé Freud. Nous ne pouvons pas ne pas parler de l'intérêt de Freud pour les sciences psychiques. Il fut membre de la S.P.R. à partir de 1913, et ce jusqu'à sa mort. Il nous faut aussi évoquer les conférences qu'il fit sur la télépathie.

L'intérêt de la psychanalyse pour les sciences psychiques n'est pas à chercher uniquement en amont, mais aussi en aval puisque certains des membres fondateurs du mouvement s'y sont beaucoup intéressés. Ainsi de Jung, par exemple, à qui l'on doit une théorie de la synchronicité permettant de penser un certain nombre de phénomènes psi, ou Ferenczi qui, très enthousiaste après sa thèse sur le spiritisme, accompagna son maître vers l'étude de la télépathie.

Nous pourrions continuer à évoquer ces liens pendant encore très longtemps, mais cela suffit simplement à montrer les traces des sciences psychiques sur la pensée moderne, et l'empreinte encore perceptible qu'elles ont laissée dans les grandes philosophies du siècle.

⁹³ Sur ce point voir B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 2 : le choc des sciences psychiques*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999 p. 356 sq.

⁹⁴ Sur ce point on se référera à l'article C. M. Aanstoos, « Phenomenology of embodiment », *Proceedings of presented papers : The Parapsychological Association convention*, 2005, pp. 12-22.

1.4 Conclusion

L'étude que nous avons entreprise de ce chapitre demanderait une somme d'effort colossale pour être exhaustive. Nous ne prétendons pas à cela ni même à donner une idée générale de ce qu'à pu être l'influence réelle des sciences psychiques sur les auteurs dont nous avons parlé. Notre unique but était de montrer que lorsqu'elle a été prise au sérieux, l'hypothèse des sciences psychiques a été suivie de développement fécond et qu'une telle attitude influence encore de manière indirecte notre manière de penser. Ainsi par exemple la psychanalyse dont Ellenberger a bien montré les liens avec le magnétisme, continue de façonner notre manière de penser.

Nous souhaitons montrer dans ce chapitre tout l'intérêt que les sciences psychiques ont pu avoir pour la philosophie. Nous espérons aussi avoir pu suggérer qu'au-delà du simple intérêt réflexif, les sciences psychiques ont au cours de l'histoire qui les unit à la philosophie permis des développements féconds qui continuent d'être explorés aujourd'hui. Il nous semble en effet que les réflexions d'un Gabriel Marcel ou d'un Derrida sur les phénomènes psi que nous évoquerons dans les prochains chapitres nous ouvrent des horizons qu'il serait dommage de laisser de côté par peur ou par dogmatisme.

Parce que le dogmatisme a toujours été opposé aux sciences psychiques, nous essayerons dans le prochain chapitre de justifier, contre celui-ci, qu'il est toujours possible de s'intéresser aux sciences psychiques car rien ne les interdit, du moins empiriquement parlant.

2 Par delà kantisme et positivisme

Le silence gêné de la philosophie à propos des phénomènes psychiques dans la seconde moitié du XXe siècle nous semble venir de préjugés tenaces hérités d'une certaine conception des Lumières et du scientisme du XIXe siècle. Il y aurait selon nous, quelque chose d'infamant à oser imaginer que ce que l'Antiquité appelle avec les peuplades primitives, la magie puisse posséder la moindre réalité. Et cela simplement parce que pour une raison inconnue il semble que notre raison moderne vaille mieux que ça.

Dans le domaine de l'enquête anthropologique ou ethnologique, des voix s'élèvent devant une telle manière de faire, non pour qu'on pose la réalité des phénomènes magiques, mais plutôt pour qu'on évite au moins d'émettre un jugement défavorable qui pourrait fausser la neutralité relative de l'enquête, et encore ces voix restent marginales⁹⁵.

Pour le type de travail que nous nous proposons de faire, à savoir analyser des phénomènes rapportés comme psychiques pour eux-mêmes, il nous semble essentiel de maintenir une attitude ouverte et libre de tout préjugé. Il nous faut pouvoir envisager certains types d'expériences tels qu'ils se présentent à nous, c'est-à-dire sans chercher à proposer une théorie d'arrière-plan qui mettrait en doute le bien-fondé du témoignage.

L'idéal serait de créer une situation où l'abstention de jugement serait naturelle. Il faudrait donc interroger certains préjugés courants qui nous poussent naturellement à rejeter les phénomènes psychiques comme des absurdités, comme résidus de vieilles croyances qui n'ont plus lieu d'être. Soyons tout de même clairs, une telle tentative ne nous permettra nullement de justifier l'existence des phénomènes psychiques. Elle nous permettra simplement de garder la porte ouverte à toutes les possibilités.

Comment alors identifier les préjugés qui sont derrière le rejet courant des phénomènes psychiques ? Il n'est pas certain qu'il soit possible de le faire, en revanche ce qui reste faisable, c'est de trouver dans le discours philosophique des attitudes de rejet classique et paradigmatique que l'on pourra alors étudier et peut-être critiquer comme participant d'un préjugé. S'il n'est pas sûr que cette manière de procéder nous permette, une fois arrivés à la fin de l'examen, de prétendre que rien n'interdit dans l'absolu de rejeter les phénomènes

⁹⁵ A notre connaissance le seul anthropologue qui pose ouvertement la question de la réalité des pouvoirs magiques est E. De Martino, dans son livre *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999. En revanche on peut consulter les ouvrages de T. Nathan pour une approche ouverte des croyances magiques chez les peuplades primitives.

psychiques, au moins pourra-t-elle peut-être nous donner le confort d'une situation où le poids de la preuve de la possibilité ou de l'impossibilité de ceux-ci ne repose plus sur nos épaules. Nous nous trouverons alors dans la situation d'abstention de jugement que nous souhaitions.

Il nous faut donc rechercher les rejets qui nous permettront d'atteindre le but que nous nous sommes fixés. S'il est vrai que comme nous l'avons dit ces préjugés prennent leurs sources dans le XIXe siècle et les Lumières, c'est avec eux et donc aussi avec le début de la recherche sur les phénomènes psychiques qu'il nous faut commencer à chercher.

Si l'on en croit l'historien du magnétisme Bertrand Méheust⁹⁶, ce qui deviendra plus tard la parapsychologie est né à la fin du XVIIIe siècle, lorsque le Marquis de Puységur plongeant dans un sommeil magnétique inconnu alors l'un des paysans vivant sur son domaine observa que celui-ci semblait capter ses pensées. C'était en mai 1784 à l'aube d'un bouleversement tel que l'on en ressent encore aujourd'hui les résonances notamment dans ce que l'on pourrait appeler à la suite d'un livre récent « la guerre des psys ».

Ce qu'il y a d'intéressant dans la date de cet événement c'est qu'il correspond, à trois années près, à un autre bouleversement qui permettrait de justifier en partie le rejet des phénomènes observés par Puységur, à savoir la parution de la *Critique de la raison pure* de Kant. Dans ce livre Kant cherche à dépasser le dogmatisme et le scepticisme en posant les bases saines d'une philosophie de la connaissance.

La solution qu'il propose porte le nom d'idéalisme transcendantal et permet de distinguer ce qui est connaissable de ce qui ne l'est pas. Kant cherche à poser les fondements de toute entreprise de connaissance et il est très clair que selon lui les phénomènes psi sont impossibles ; nous reviendrons plus loin, là-dessus.

La période qui voit émerger ces deux œuvres qui auront une telle influence, Puységur est le père de la psychologie des profondeurs et Kant le père de la philosophie occidentale, voit aussi émerger comme force en puissance le positivisme et sa forme la plus exacerbée, le scientisme. Ce mouvement présentera l'alternative la plus crédible aux yeux de ses contemporains, à l'obscurantisme magnétique, puis psychique, puis parapsychologique.

Que les lumières se soient bâti en opposition aux excès de la religion, cela est évident, mais que cela implique un rejet a priori de tout ce en quoi la religion croit, voilà qui est plus difficile à justifier. Et pourtant, l'attitude scientiste tout autant que kantienne participe de cette idée. Le domaine de l'esprit est chez Kant inconnaissable ; il est, pour les scientifiques, un ramassis de croyances superstitieuses héritées de l'obscurité religieuse.

⁹⁶ B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 1 : le défi du magnétisme*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

Nous voilà donc devant deux attitudes de rejet paradigmatique des phénomènes psychiques. Chez Kant ce rejet procède d'une critique argumentée et raisonnée qu'il sera possible d'interroger, chez les scientifiques il est clairement le fait d'un préjugé qui sera justifié a posteriori par un certain nombre d'affirmations souvent erronées⁹⁷ qu'on ne peut critiquer aisément. Afin de parvenir à une critique des deux positions, nous suivons le raisonnement suivant. Nous analyserons tout d'abord la position de Kant qui est plus complexe qu'il n'y paraît, celui-ci ayant oscillé entre l'acceptation et le rejet des phénomènes psychiques. Puis nous suivons le développement du positivisme jusqu'à sa critique par Quine, critique radicale dont les conséquences touchent directement notre enquête.

Le but d'une telle démarche n'est pas de chercher à justifier tout et n'importe quoi, nous avons bien conscience qu'il faudrait ajouter un volet positif à notre enquête qui se chargerait de faire la lumière sur les phénomènes psi, sans cela nous légitimerions tous les excès. Ce que nous cherchons à faire c'est à tout le moins accorder le bénéfice du doute aux sciences psychiques et leur permettre de se défendre elles-mêmes sur le terrain de la recherche empirique libre de tout préjugé. Mais comme nous l'avons dit, le poids de la preuve, si notre étude se révèle concluante, ne reposera plus sur nos épaules, puisqu'il ne s'agit nullement pour nous de prouver quoi que ce soit si ce n'est qu'il faut garder un esprit ouvert.

Il s'agira donc en quelque sorte d'interroger la croyance selon laquelle les phénomènes psi seraient impossibles et de montrer que rien ne semble empêcher, d'un point de vue philosophique, au moins, que quelque chose comme la télépathie existe. Kantisme et positivisme sont deux attitudes qui servent à justifier un rejet de ces phénomènes et qui nous semblent le plus à même de réussir cette justification, c'est pour cela que nous nous y intéresserons.

Au cœur du projet philosophique kantien se trouve, nous l'avons déjà dit, l'idée d'une fondation de la connaissance. C'est grâce à ce fondement que Kant se permet de rejeter la possibilité même des phénomènes psi, ce que nous chercherons à faire c'est à montrer que malgré tout il est pourrait être possible de sauver au moins certains de ces phénomènes.

Nous exposerons ensuite brièvement la position positiviste et le cheminement fondationnaliste du Cercle de Vienne qui nous mènera directement à la critique de la dichotomie analytique - synthétique de Quine qui selon nous porte le coup de grâce à tout

⁹⁷ Pour une étude détaillée des argumentations scientifiques du XIX^e siècle voir B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 1 : le défi du magnétisme*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, Deuxième section, p. 351 sq.

rejet a priori des phénomènes psi. Il va malheureusement de soi que notre propos ne peut être ici que très général et passe au dessus de beaucoup de subtilités d'interprétation.

2.1 Critique de la raison kantienne⁹⁸

Il semble à première vue que la position de Kant soit claire, la *Critique de la raison pure* est en effet explicite sur la télépathie ou la précognition, elles sont tout simplement impossibles, en témoigne ce passage :

(...) une faculté particulière inscrite au fond de notre esprit pour *intuitionner* à l'avance l'avenir (et non pas simplement le conclure), ou enfin un pouvoir que cet esprit aurait d'être en communauté de pensée avec d'autres hommes (si éloignés qu'ils puissent être) : ce sont là des concepts dont la possibilité est dénuée de tout fondement (...)⁹⁹

Il y a toutefois plus qu'il n'y paraît, puisque Kant a émis ailleurs un avis bien différent. Il existe deux autres textes qui permettent de faire le point sur la position de Kant face à de tels phénomènes. Les *Rêves d'un visionnaire*, consacré à Swedenborg qui date de 1766 et une lettre adressée à Charlotte von Knobloch dont la datation est plus que floue¹⁰⁰ mais qui est antérieure aux *Rêves* et relatant trois histoires paranormales dont Swedenborg est le sujet.

La position de Kant dans la lettre semble plutôt favorable aux phénomènes psychiques. Après avoir prévenu qu'il ne pouvait prendre de telles histoires à la légère, il relate les diverses tentatives d'enquêtes qu'il a menées à propos de ces trois histoires. Sa conclusion est que celles-ci semblent bien avérées¹⁰¹.

Toute différente est sa position quelques années plus tard dans les *Rêves*, puisqu'il dit, sans pourtant mentionner sa propre enquête, que ces histoires ne sont que des « on-dit vulgaires, bien hasardeux en fait de preuves¹⁰². » Toutefois, la première partie de cet ouvrage est plus nuancée quant à la possibilité de tels phénomènes et Kant nous avoue que son ignorance « fait aussi qu'il ne se risquerait pas à refuser absolument toute espèce de vérité aux diverses histoires d'esprits ; mais qu'il y mettrait de la réserve (...) consistant à douter de

⁹⁸ Cette partie s'inspire en partie de l'article de J. Gerding « Was Kant a sceptic », *Proceedings of presented papers : The Parapsychological Association 37th annual convention*, 1994, pp. 139-146.

⁹⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 2001, A 222-223, B 270, p. 279.

¹⁰⁰ Voir à ce sujet Broad, W. Religion, *Philosophy and Psychical Research*, New York, Humanities press, 1969, pp. 116-117.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 1989, p. 95.

chacune prise à part, tout en leur accordant une certaine créance à les prendre dans leur ensemble¹⁰³. » Ce passage qui semble émettre un avis finalement très agnostique, vient conclure une enquête métaphysique, qui a vu Kant développer une théorie sur le monde des esprits tout en émettant des doutes sur le fait qu'on puisse un jour prouver ces dires.

Il ne s'arrête cependant pas là et tire de son enquête métaphysique une conclusion plus radicale que ne le laisse supposer l'avis nuancé que l'on vient de donner. Il annonce en effet qu'il « se peut bien qu'on ait encore sur eux [les esprits] toutes sortes d'*opinions*, mais non que l'on *ne sache* jamais davantage¹⁰⁴. » Il justifie cela par l'impossibilité de nos sens à rendre compte de la « nature spirituelle », puisqu'elle est si « différente de tout ce qui est sensible¹⁰⁵. »

Par là Kant n'entend pas interdire qu'il existe des facultés qui nous sont pour l'instant cachées, mais plutôt que si elles existent nous n'avons, dans ce monde, aucunement les moyens de le découvrir¹⁰⁶. Reprenant l'un des arguments de Hume contre les miracles, il nous explique pourtant que si nous sommes confrontés à ce qui semble être un témoignage d'une faculté « qui n'entre dans aucune loi de la sensation sur laquelle se fasse l'accord de la plupart des hommes¹⁰⁷ » il nous faut le rejeter comme un simple mensonge.

On peut voir dans un tel jugement, une préfiguration de la philosophie critique de Kant, qui ira, comme on le sait, un cran plus loin, en affirmant que non seulement de tels phénomènes sont invérifiables et à rejeter, mais qu'en plus ils sont dénués de tout fondement.

Que faut-il donc penser de tout cela ? On est en effet un peu décontenancé devant un tel revirement. De la lettre à Charlotte von Knobloch à la *Critique*, l'attitude de Kant a été transformée et la conclusion des *Rêves* nous permet d'imaginer que c'est sa propre enquête métaphysique qui lui permet de rejeter les témoignages qu'il avait pu engranger en faveur des phénomènes qui sont au centre de la lettre.

Il ne faut pas non plus oublier que les *Rêves* restent un écrit pré-critique et que c'est toute la philosophie de Kant qui subira un changement à partir de 1770. Bien que la tonalité générale du livre possède des relents de criticisme, comme nous l'avons dit, Kant ira un cran plus loin dans sa première *Critique*. Alors qu'en est-il de sa position dans la *Critique de la raison pure* ?

¹⁰³ *Ibid.* p. 90.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 90.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 91.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 116.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 116.

L'ouvrage de 1781, cherche, comme nous l'avons déjà dit, à poser les bases saines de la connaissance, pour sortir enfin de ce que Kant appelle dans la seconde préface, l'arène de la métaphysique. Ces bases sont à chercher dans l'expérience sensible, mais celle-ci n'est pas suffisante pour nous faire percevoir le monde. En effet, ce que nous percevons est toujours l'objet d'une synthèse, synthèse entre l'expérience de nos sens et de formes a priori. C'est ce que Kant veut dire dans ce passage célèbre « des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles¹⁰⁸. »

L'objet de la *Critique de la raison pure* est en partie de trouver quelles sont ces formes a priori, qui sont ce qui permet la possibilité même de l'expérience humaine. Kant identifie deux formes a priori de la sensibilité à savoir l'espace et le temps et douze formes a priori de l'entendement. Mais l'analyse kantienne ne s'arrête pas là, en effet l'idéalisme transcendantal permet à Kant de déterminer les phénomènes qu'il sera possible de découvrir dans le monde phénoménal.

C'est donc ici que l'on rejoint ce que nous disions au début, l'espace et le temps étant des formes a priori de la sensibilité, rien de ce qui ne semble pas soumis à ces deux formes n'est possible et donc réel. C'est ce que Kant affirme dans ce passage :

(...) les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps les conditions de la *possibilité des objets de l'expérience*, et elles ont pour cette raison une validité objective dans un jugement synthétique a priori¹⁰⁹.

Le temps et l'espace sont alors « conditions de la possibilité des objets de l'expérience » et rien ne peut exister hors d'eux. Autant pour la télépathie ou la précognition.

De prime abord, il semble évident que le rejet kantien des phénomènes psi, est fondé. Toutefois, le raisonnement de Kant souffre d'un postulat non dévoilé qui fait chanceler cet édifice de certitude, celui-ci se place en effet d'un point de vue strictement spirituel. Ce préjugé « spirituel » kantien bien qu'implicite dans la *Critique* se trouve clairement exprimé dans les *Rêves* comme le montre un extrait que nous avons déjà cité où il est question de la « nature spirituelle¹¹⁰ ».

Kant en effet n'imagine ce genre phénomène que comme étant le fait d'un esprit ce qui laisse complètement de côté toute théorie où ceux-ci sont le fait de signaux, comme la

¹⁰⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 2001, A 51, B 75, p. 144.

¹⁰⁹ *Ibid.* A 158, B 197, p. 236.

¹¹⁰ E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 1989, p. 90.

théorie de Démocrite par exemple, puisque rien dans le fait d'imaginer la télépathie non comme une communauté d'esprit, mais comme l'émission et la réception d'un signal par le cerveau humain n'est interdit par l'idéalisme transcendantal de Kant.

Ce qui pose problème à Kant dans la télépathie par exemple c'est que l'esprit semble alors être présent hors de l'espace ; envisager la télépathie non comme une communauté d'esprit, mais comme un échange de signal fait tomber le problème. Il en va de même pour la clairvoyance et la plupart des perceptions extrasensorielles que Kant critique comme impossible dans sa *Critique*¹¹¹.

L'exposé plus que succinct que nous venons de mener nous a permis de comprendre le rejet kantien des phénomènes psi mais aussi de formuler une objection rendant ceux-ci possible au sein d'une telle philosophie. Si l'on reste dans le cadre d'une philosophie kantienne il n'est donc plus impossible qu'au moins une partie des phénomènes psi soit connaissable et possible, insistons sur l'idée que dans le cadre de l'alternative que nous avons proposée seuls quelques phénomènes sont possibles. Il n'est en effet pas certain qu'un modèle théorique de la précognition comme signal remontant le temps soit possible dans un cadre kantien.

Qu'en est-il alors des prophéties, des témoignages de prémonitions et de tout le reste ? On l'a déjà dit, Kant, à l'instar de Hume, rejette simplement ces « on-dit vulgaires » comme infondés, puisqu'ils entrent en désaccord avec les « lois de la sensation » ils sont « impropre à servir de fondement à quelque loi d'expérience sur quoi l'entendement puisse juger¹¹² ». Cela dispense Kant de la moindre enquête empirique et l'on se demande alors, avec B. Méheust, qu'elle aurait été sa réaction à la lecture de la conclusion de l'enquête historique sur le somnambule Alexis Didier¹¹³. On peut toutefois imaginer qu'il n'y aurait guère prêté attention se joignant à l'avis embarrassé que Hume donne lorsqu'il évoque l'épisode des convulsionnaires de Saint-Médard :

Qu'avons-nous à opposer à une telle nuée de témoins, sinon l'impossibilité absolue ou la nature miraculeuse des événements qu'ils rapportent ? Et ce

¹¹¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 2001, A 770, B 798, p. 638.

¹¹² E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 1989, p. 117.

¹¹³ À la fin de sa longue enquête sur le fameux somnambule du XIXe siècle, Méheust rend un jugement assez nuancé mais néanmoins positif : « S'il y a une explication, elle ne peut revêtir ces formes spectaculaires, elle doit se loger dans une zone grise, faite de petits coups de pouce (...) Et de la zone grise, peut-on faire sortir autre chose que de la voyance gris ? *Tout bien pesé, je me range donc à la conclusion de Dingwall : il est très probable qu'Alexis avait bien, au moins en partie, à certains moments, les pouvoirs qu'on lui prêtait.* » Les italiques sont de l'auteur. B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier, 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 418.

caractère, assurément, aux yeux de tous les gens raisonnables, sera, à lui seul, regardé comme une réfutation suffisante¹¹⁴.

Un tel jugement, rappelle celui de Kant dans les *Rêves* que nous venons de citer et n'entre nullement en contradiction avec sa philosophie « critique ». Une volonté aussi peu critique d'elle-même qu'elle refuserait de se remettre en cause si on venait à lui attester des faits qui lui semblent impossibles est la marque d'un dogmatisme certain. Kant de ce point de vue reste encore dogmatique, et il faudra attendre la critique de Quine pour qu'un tel dogmatisme soit définitivement écarté pour ce qu'il est, c'est-à-dire un préjugé sans fondement¹¹⁵.

2.2 *Le positivisme sans les dogmes*

On le sait, le positivisme est une philosophie qui s'est développée au XIXe siècle surtout sous l'impulsion d'Auguste Comte, qui en héritait entre autres de Condorcet et des Lumières en générale. Elle est devenue au XXe siècle synonyme de scientisme et comporte maintenant une composante assez méprisante.

Ce que nous entendons par positivisme c'est cette nébuleuse plus que floue qui lors des deux siècles derniers s'est battue avec beaucoup de férocité contre tout ce qu'elle pensait représenter une résurgence de croyances irrationnelles. On peut résumer grossièrement l'arrière-plan philosophique d'une telle entreprise par un matérialisme physicaliste et par un mécanisme causaliste.

On le voit bien, de telles prémisses ne pouvaient qu'entrer en conflit direct avec les sciences psychiques ; elles entraient aussi pleinement en conflit avec la philosophie idéaliste héritée de Kant. Non content de vouloir à l'instar de Voltaire « écraser l'infâme » les scientistes voulaient en finir avec la métaphysique.

¹¹⁴ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF Flammarion, 1983, p. 199. Hume va même plus loin en disant que le « miracle détruit le crédit du témoignage ». *Ibid* p. 195. Il se ménage toutefois une porte de sortie en accordant qu'un « miracle » puisse être attesté si la fausseté du témoignage est encore plus extraordinaire que le miracle lui-même. Kant ne s'accorde même pas cette opportunité et rejette purement et simplement la possibilité même des phénomènes qui nous intéresse.

¹¹⁵ Si l'on regarde bien où se situe le refus des phénomènes psi dans la philosophie de Kant, on se rend compte qu'il est intimement lié au cœur de celle-ci. La moindre preuve en faveur de la télépathie qui montrerait un mécanisme autre que celui de l'échange d'information du type radio serait ravageur. En effet si comme le pense Kant la télépathie est bien une communication d'esprit à esprit et comme semble le montrer les recherches actuelles en parapsychologie, alors ce qu'il nomme « la condition de possibilité des objets de l'expérience » est faux et il en irait très sûrement de même pour « les conditions de la possibilité de l'expérience » qui sont identique.

Le début du XXe siècle a vu cette attente au cœur de nombreux projet philosophique notamment celui du Cercle de Vienne qui fut sûrement celui qui arriva le plus près de réussir. Il y a de ce point de vue une certaine proximité entre ce projet philosophique et celui de Kant. Chacun d'eux cherchait à fonder la connaissance et à le faire à partir de la philosophie.

La question, qui motiva et Kant et le Cercle de Vienne, était liée au statut à attribuer à la conviction empirique qui voudrait que toutes nos connaissances viennent de l'expérience sensible. On connaît la réponse de Kant à ce problème, qu'en est-il du Cercle de Vienne ?

Une fois encore nous ne pouvons rentrer dans les détails des argumentations, mais il semble que la position globale ait été, au début, de dire que l'observation par le truchement des énoncés d'observation était le fondement ultime de la science¹¹⁶. Les différents membres du Cercle ne s'entendaient d'ailleurs pas forcément sur le sens à accorder à cette phrase.

Les recherches du Cercle ont eu deux conséquences. La première, l'énoncé de deux exigences auxquelles un fondement de la science doit satisfaire ; ces deux exigences sont les suivantes, un tel fondement doit exprimer l'expérience sensible immédiate d'un sujet et ce doit d'être objectivement vrai. La seconde conséquence est le constat que ces deux exigences sont incompatibles. C'est donc toute l'idée de fondement qui s'écroule.

Il existe toutefois deux autres alternatives au problème du fondement de la science qu'avait vues le philosophe allemand Fries¹¹⁷. Ou bien le dogmatisme qui n'est qu'un argument d'autorité, on voit bien l'absurdité d'une telle position. Ou bien le psychologisme et l'on prête alors le flanc aux critiques de Husserl en passant d'une description à une prescription, tout en tombant aussi sous le coup de l'objection de la régression à l'infini.

C'est au moment où l'idée de fondement est abandonnée que survient Quine. Pour lui il n'existe aucun fondement certain de la science, et il substitue à l'idée d'un sol de certitude l'image d'une arche chancelante :

Dans une arche, un bloc de faîte est supporté immédiatement par d'autres blocs de faîte et finalement par tous les blocs de base collectivement, mais par aucun individuellement (...) Peut-être devrions-nous même concevoir l'arche comme chancelante pendant un tremblement de terre ; on comprendra alors que même un bloc de la base pourra n'être soutenu, à certains moments, que par les autres blocs de base par l'intermédiaire de l'arche¹¹⁸.

¹¹⁶ Sur la question du fondement empirique de la science on se référera utilement au livre de A. Barberousse, M. Kistler et P. Ludwig, *La philosophie des sciences au XXe siècle*, Paris, Flammarion, 2000, Ch. 1.

¹¹⁷ J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 1807, cité dans A. Barberousse, M. Kistler et P. Ludwig, *La philosophie des sciences au XXe siècle*, Paris, Flammarion, 2000, Ch. 1.

¹¹⁸ W. V. O. Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 38-39.

Une telle conviction est, chez Quine, justifiée par sa critique de l'épistémologie empiriste traditionnelle. Dans son article fameux sur les deux dogmes de l'empirisme, le philosophe de Harvard s'attaque à ce qu'il considère comme deux erreurs qui minent l'empirisme, à savoir la dichotomie analytique - synthétique et le réductionnisme. Une fois de plus il ne sera pas question pour nous de développer en détails l'argumentation de Quine à l'encontre de ces deux dogmes ce qui nous intéresse plus ce sont les conséquences d'une telle critique.

Il n'existe pour Quine aucune définition claire de ce que peut être un énoncé analytique, celle-ci reposant sur la notion de synonymie qui repose elle-même sur la notion de nécessité, cette dernière n'étant définie à son tour que grâce à l'analyticité. La conséquence directe est qu'il n'existe pas de séparation nette entre analytique et synthétique, ce qui veut dire en langage concret qu'il n'existe pas d'énoncé non révisable et vrai de manière a priori.

La critique du second dogme, le réductionnisme, vient renforcer encore cette conclusion. Pour Quine en effet, qui développe une idée du philosophe des sciences P. Duhem, la science est une entreprise holiste, c'est-à-dire que ses énoncés ne font face au tribunal de l'expérience que collectivement. En clair, on ne peut pas savoir quelle hypothèse est à rejeter lorsqu'une expérience ne produit pas le résultat attendu. Il est donc encore plus difficile de désigner si un énoncé est analytique ou synthétique.

La conclusion de Quine à tout cela est qu'il n'est pas possible de fonder la connaissance et que tous les énoncés théoriques, même s'ils sont mathématiques ou logiques, font face au tribunal de l'expérience. Il se pourrait donc, par exemple, que le principe de non contradiction puisse être rejeté à la suite d'expériences l'invalidant. « Aucun énoncé n'est à tout jamais à l'abri de la révision¹¹⁹ » nous dit-il.

La critique de Quine a pour conséquence que seule une enquête empirique adéquate peut justifier le rejet ou l'acceptation d'un phénomène, bien que son holisme radical rende difficile de confirmer ou réfuter facilement quoi que ce soit. Il n'en reste pas moins que le tribunal de l'expérience devient le seul juge.

La conséquence directe d'une telle affirmation pour notre propos est que rien ne s'oppose a priori à l'existence de phénomènes psi, si ce n'est un préjugé puissant que nous ne chercherons pas à élucider. Rien ne semble donc interdire que la télépathie, par exemple, soit un phénomène tout à fait naturel. Cela n'empêche toutefois pas Quine de croire que cela

¹¹⁹ W. V. O. Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », *Du point de vue logique*, Paris, Vrin, 2004, p. 77.

manque de plausibilité¹²⁰. Il nous faut de toute façon nous en remettre donc aux sciences en général et aux sciences psychiques en particulier pour le versant positif d'un travail de justification des phénomènes psi.

Mais il serait possible de tirer une autre conséquence de l'analyse de Quine, conséquence plus générale et plus polémique. Il nous semble en effet qu'à la suite de cette critique de la dichotomie analytique – synthétique, c'est la tentative kantienne de dériver des principes a priori de la connaissance et de l'expérience qui s'écroule. En effet la critique de Quine rend impossible tout principe qui serait nécessairement vrai, puisque tout doit être soumis à l'expérience et surtout rien n'est « à l'abri de la révision », la nécessité devient la marque du préjugé.

On peut toutefois objecter, et l'on aura raison de le faire, que l'originalité de Kant et le fait que sa philosophie résiste à une telle critique, tient à ce qu'elle rend possible des jugements synthétiques a priori¹²¹, or Quine n'envisage de jugement a priori qu'analytique, il n'existe pas pour lui de tels jugements synthétiques. Tout d'abord, il n'est pas certain que cela neutralise la critique quinienne, mais surtout pour Quine et toute la tradition analytique de tels jugements n'existent pas.

Frege avait déjà commencé à critiquer en partie la position kantienne en distinguant nettement entre jugements arithmétiques et jugements géométriques. « J'espère avoir dans cet écrit rendu vraisemblable l'idée que les lois de l'arithmétique sont des jugements analytiques (...)»¹²². Il n'avait cependant pas poussé plus loin sa critique en accordant qu'il existait des énoncés synthétiques a priori : « Il [Kant] lui importait de montrer qu'il y a des jugements synthétiques a priori. Qu'ils appartiennent à la seule géométrie ou qu'ils appartiennent également à l'arithmétique, cela est bien moins important¹²³. » C'est Russel qui dans ses *Principia* achèvera l'œuvre de Frege en réduisant toutes les mathématiques à la logique soudant donc l'a priori à l'analytique et l'a posteriori au synthétique.

Pas de jugement synthétique a priori donc. La critique de Quine est alors d'autant plus ravageuse, en effet si l'analyticité est un concept flou, il en va de même de ce qui est censé le définir, à savoir la nécessité et donc l'a priori. Qu'est-ce alors qu'une forme a priori de la sensibilité si ce n'est une sorte de phlogistique hérité d'un autre âge ? Il semble que c'est toute la philosophie kantienne qui s'en trouve chamboulée. Le débat reste cependant ouvert sur les

¹²⁰ W. V. O. Quine, *La poursuite de la vérité*, p. 45-46, cité par J. Vidal-Rosset, « Pour introduire à la lecture de Quine » in J.-M. Monnoyer (dir.), *Lire Quine*, Paris, Édition de l'éclat, 2006, p. 37.

¹²¹ Sur ce point voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 2001, Introduction section V, VI, VII, pp. 103-114.

¹²² G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 211.

¹²³ *Ibid*, p. 213.

conséquences de la critique de Quine sur la philosophie de Kant. Il nous semble quant à nous que celle-ci fait s'effondrer toute possibilité de faire dériver d'une enquête philosophique les conditions d'un fondement de la connaissance et encore plus les conditions de possibilité d'existence de la réalité ainsi que Kant le fait¹²⁴.

Il nous semble alors que la conclusion de Quine selon laquelle, tout jugement, tout énoncé doit passer devant le tribunal de l'expérience, et donc est de ce fait toujours révisable, se trouve avalisée. Il semble donc comme nous l'avons déjà dit, que le rejet de principe des phénomènes psi n'est pas fondé.

La position de Quine est celle d'un empirisme non-dogmatique, ainsi qu'il l'appelle lui-même. Non dogmatique, elle l'est puisque il serait possible selon lui, si les phénomènes psi étaient prouvés, de se débarrasser de l'empirisme lui-même, celui-ci semblant alors pris en défaut par les données de l'expérience¹²⁵. On ne se prononcera pas sur un tel jugement qui dépasserait de beaucoup le cadre de ce travail.

2.3 Conclusion

Où une telle discussion nous a-t-elle menés ? Quel fut l'intérêt de justifier l'impossibilité de rejet a priori des phénomènes psi ? Pourquoi conclure sur l'idée sous-entendue que l'enquête scientifique seule peut permettre de se faire une idée de ce que sont ces phénomènes, cela n'est-il pas anti-philosophique ?

C'est un contre sens courant, que de croire que la philosophie telle que Quine l'envisage, ne laisse place à aucune enquête philosophique tout devenant affaire de science. Bien au contraire, un empirisme non-dogmatique tel que le sien permet à la philosophie « d'employer les ressources des sciences de la nature¹²⁶ » et c'est justement l'intérêt d'un examen comme celui que nous venons de proposer que de nous permettre d'utiliser les ressources mises à notre disposition par les sciences psychiques.

L'impossibilité de rejeter de manière a priori les phénomènes psi ne nous permet nullement de conclure à leur existence, mais permet en revanche de poser l'idée qu'ils pourraient exister. La tâche de dévoiler leur existence devra faire l'objet d'une enquête de

¹²⁴ Pour un résumé de plusieurs autres critiques faites à l'entreprise kantienne on pourra se référer à F. Nef, *Qu'est ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004, ch. IV, pp. 81-139.

¹²⁵ W. V. O. Quine, *La poursuite de la vérité*, p. 45-46, cité par J. Vidal-Rosset, « Pour introduire à la lecture de Quine » in J.-M. Monnoyer (dir.), *Lire Quine*, Paris, Édition de l'éclat, 2006, p. 37.

¹²⁶ W. V. O. Quine, « L'épistémologie naturalisée », in S. Laugier et P. Wagner (dir.) *Philosophie des sciences : naturalismes et réalismes*, Paris, Vrin, 2004, p. 60.

type empirique. On se retrouve alors dans une situation unique, à savoir qu'il nous est impossible de nous prononcer sur ces phénomènes pour l'instant.

En quoi cette situation est-elle unique ? Ne nous retrouvons-nous pas plutôt devant un vide complet ? Ne pouvoir se prononcer sur quelque chose comme la télépathie, et devoir attendre les résultats d'une enquête empirique n'est ce pas plutôt une simple attente comme le serait celle d'une confirmation de l'astrologie ? Au contraire, alors que l'astrologie ne relève que du factuel et n'est donc du ressort que de la science, un phénomène comme la télépathie relève aussi du vécu.

Vouloir confirmer l'astrologie c'est chercher à confirmer le coté factuel de la chose, c'est-à-dire s'intéresser à la totalité de ce qu'est l'astrologie. Devoir confirmer la télépathie c'est laisser complètement de côté le vécu de celle-ci. Lorsque quelqu'un dit capter les pensées des gens autour de lui, que la télépathie soit avérée ou non ne change rien au fait qu'il se passe de toute façon quelque chose. Ce quelque chose sera déterminé par une enquête empirique, dont la conclusion peut être : folie, télépathie, ou autre.

Qu'en est-il alors de l'enquête philosophique ? C'est ici que se dévoile tout l'intérêt de la situation particulière que nous venons de mentionner. Nous nous trouvons alors en effet dans une situation d'épochè husserlienne, non de manière artificielle comme cherche à le faire la phénoménologie, mais naturellement, car nous ne pouvons effectivement nous prononcer sur l'existence ou non de ces phénomènes. Ceux-ci sont en effet rapportés par un certain nombre de personnes, mais il ne nous appartient pas de nous prononcer sur ce qu'ils sont.

Voici comme Husserl définit l'épochè : « je ne nie donc pas ce « monde », comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'épochè, « phénoménologique » qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle¹²⁷. » Il ne s'agit pas pour Husserl de détruire le monde, mais plutôt de s'abstenir de jugement, ce qui ne nous place donc pas devant un vide qu'il nous faudrait combler par une analyse quelconque, mais plutôt devant des phénomènes qu'il va nous falloir analyser pour eux-mêmes¹²⁸.

Cette situation, comme nous l'avons déjà dit, est exactement celle dans laquelle nous nous trouvons. En effet, il nous est impossible d'émettre le moindre jugement quant à l'existence des phénomènes psi, et cela nous laisse en face d'une quantité d'expériences, rapportées, non par nous, mais par ceux les ayant vécu et que nous allons analyser.

¹²⁷ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, t. I, Paris, Gallimard, 1950, § 32, p. 102.

¹²⁸ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, P.U.F, 1994, § 8, pp. 63-64.

Qu'importe dans une telle situation que le sujet soit au centre des phénomènes de son enquête, il suffit qu'il soit placé devant ceux-ci pour qu'il puisse en tenter une analyse de type phénoménologique, c'est-à-dire une analyse qui ne se préoccuperait guère de leur existence, mais les étudierait, en eux-mêmes, pour eux-mêmes. Ce qui nous est donc possible c'est d'analyser les phénomènes qui nous intéressent, chez ceux qui le perçoivent comme tels, et de les analyser tels qu'ils se donnent à voir avec les conséquences qu'ils peuvent avoir.

Voici ce qu'il en est de l'analyse philosophique que nous souhaitons mener. Une telle entreprise ne saurait mener à l'objectivation des phénomènes psi, seule. Il faudrait en effet lui adjoindre l'enquête empirique appropriée, mais ce n'est pas le lieu pour le faire, nous n'en avons pour l'instant pas les moyens, même s'ils existent.

3 *Considérations terminales*

Nous sommes bien conscients qu'à la fin de l'enquête que nous venons de mener, une question continue de se poser. Qu'en est-il de la réalité des phénomènes dont nous avons cherché à justifier qu'ils pourraient présenter un intérêt pour la philosophie ? La question est d'autant plus justifiée que nous allons chercher au cours de la prochaine partie à tirer des conclusions philosophiques de l'analyse de ceux-ci.

Revenons en arrière pour clarifier notre démarche et amener notre réponse à cette question. Nous avons cherché dans un premier temps à montrer qu'au cours de la longue histoire de la philosophie, les phénomènes psychiques, sous les formes différentes qu'ils ont pu prendre au cours des siècles, que ce soit la divination, l'expérience mystique, ou le magnétisme, ont apporté à la philosophie matière à réflexion.

On peut répondre à cela que c'est le propre de toute expérience, mais il nous semble que le cas des phénomènes psychiques, est trop souvent mis de côté au nom d'une pseudo-croyance rationaliste non fondée qui verrait en eux « une fiction où vient chercher asile une raison à bout de ressource.¹²⁹ » Un examen philosophique plus approfondi que le notre verrait sûrement, ainsi que nous avons cherché à l'esquisser, que loin d'être la trace de ce que Kant veut bien y voir avec beaucoup de dédain, il a fallu aux philosophes qui ont cherché à penser ces phénomènes beaucoup de force intellectuelle pour essayer de les saisir pleinement tant ils prennent l'expérience courante à contre-pied.

L'entendement ne semble pas suffire pour parvenir à saisir la totalité d'une expérience qui dépasse le cadre ordinaire de ce que l'on perçoit. C'est ce qui pousse Hegel à dire que « puisqu'il [le magnétisme animal¹³⁰] défie, avec toute la brutalité d'un fait accompli, le scepticisme de l'entendement, [il] rend nécessaire le passage de la psychologie habituelle à la connaissance conceptualisante de la philosophie spéculative, la seule pour qui le magnétisme animal n'est pas un prodige insaisissable¹³¹. » Seul donc un réel effort de la raison peut permettre de penser les phénomènes qui nous intéressent. Et c'est, pensons-nous, ce qui ressort de notre bref aperçu des diverses influences de « sciences psychiques » sur la

¹²⁹ E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 1989, p. 91.

¹³⁰ Le « il » de Hegel renvoi en fait à « l'auto-affranchissement de l'esprit (...) des limites de l'espace et du temps » mais il est question plus généralement derrière cela des phénomènes magnétiques et donc du dit magnétisme.

¹³¹ G. W. Hegel, *Le magnétisme animal*, Paris, PUF, 2005, p. 42, ce qui correspond à l'addition au §379 de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*.

philosophie. Tous les philosophes qui se sont confrontés aux phénomènes qui nous intéressent ont dû développer une réflexion philosophique intense pour surmonter les difficultés qu'ils posaient. À tel point d'ailleurs que souvent, la réflexion les entourant, fut rejetée par eux-mêmes ou par d'autres comme relevant du domaine de la foi, du préjugé invérifiable.

C'est pour réagir à une telle façon de voir les choses que nous avons proposé une réflexion autour de deux tentatives de justifier ce rejet qui à nos yeux étaient arrivées le plus près de réussir, à savoir le kantisme et le positivisme.

Prise en elle-même, la philosophie de Kant semble tout à fait à même de repousser les phénomènes psychiques dans le domaine de la croyance porteuse d'espérance mais n'ayant aucun fondement. Son refus d'engager une enquête empirique appropriée est néanmoins le signe d'un dogmatisme qui s'ignore et qu'il faudra interroger. C'est ce que fera la critique de Quine des dogmes de l'empirisme qui posera la nécessité d'une enquête empirique pour vérifier toute proposition. La conclusion étant que concernant les phénomènes psi, comme tout le reste, seule une enquête empirique pourra faire la lumière et qu'ainsi rien n'empêchait dans l'absolu que ceux-ci puissent exister.

Nous en revenons alors à la question qui ouvrait ce chapitre. Quid de la réalité de la télépathie, par exemple ? La réponse que nous proposons est en accord avec la conclusion du chapitre précédent, seule une enquête empirique pourra se prononcer sur ce qu'il en est réellement. Notre propos n'est agnostique qu'en apparence, il est vrai que nous pensons que l'enquête empirique appropriée a déjà eu lieu et que des conclusions en faveur du psi ont déjà été rendues¹³², elles nous apparaissent convaincantes, mais ce n'est pas le lieu de les discuter et d'autres l'ont de toute façon fait mieux que nous¹³³.

Le biais évident qui est le nôtre ne peut-il pas nuire à l'examen que nous souhaitons mener ? Surtout si l'on se place dans la perspective d'une *époque* ainsi que nous le disions au chapitre précédent. Il ne nous semble pas qu'il y ait dans notre démarche une incohérence telle, qu'elle nous interdise de continuer l'analyse. En effet concernant les phénomènes que nous souhaitons étudier dans la partie suivante, il n'est nullement question pour nous d'affirmer qu'il s'agit bien pour l'un de télépathie, pour l'autre de précognition, mais de nous

¹³² Plusieurs ouvrages font le point sur cette question, nous n'en citerons que quatre qui nous semblent les plus complets. D. Radin, *The conscious universe*, New York, HarperSanfrancisco, 1997, S. Braude, *ESP and psychokinesis a philosophical examination*, Parkland, Brown walker press, 2002, R. G. Jahn et B. J. Dunne, *Margins of Reality*, New York, Harcourt, 1987 et D. Radin, *Entangled minds*, New York, Paraview pocket books, 2006.

¹³³ Pour une critique des conclusions en faveur du psi, on peut consulter les ouvrages suivants qui commencent malheureusement à dater et ne tiennent donc pas compte des dernières recherches : R. Hyman, *The elusive quarry*, Buffalo, Prometheus books, 1989 et J. E. Alcock, *Parapsychologie : science ou magie ?*, Paris, Flammarion, 1989.

placer au contraire dans la position d'une suspension de jugement où nous ne nous prononçons pas sur ce qu'ils sont réellement, mais les prenons tels qu'ils se présentent à nous. Il n'est pas rare que l'on rapporte des histoires de pressentiment, de télépathie, etc. Acceptons-les comme telles.

Sans préjuger de la santé mentale de ceux qui nous rapportent ces expériences et en gardant l'esprit ouvert à toutes les possibilités, il nous semble intéressant d'étudier ces expériences pour elles-mêmes. C'est-à-dire telles qu'elles se présentent à ceux qui les vivent et avec les conséquences que cela peut avoir pour les concepts courants de la philosophie. Quoi qu'il en soit, rien n'indique que les sujets rapportant des cas de psi soient fous. Diverses études insistent au contraire sur la stabilité psychologique de ceux-ci. Et quand bien même ils seraient fous, cela ne changerait rien. De la même manière qu'il y a irréductibilité du mystique à la folie, il y a irréductibilité d'une expérience psi à la folie.

J.-C. Goddard dans son livre *Mysticisme et folie*, insiste bien sur cette différence essentielle entre les deux et sur les problèmes qui peuvent apparaître si l'on confond les deux. Un mystique n'est pas forcément schizophrène et quelqu'un rapportant une expérience de télépathie non plus. Tous deux, le mystique et le télépathe, sont confrontés à un phénomène qui dépasse notre sphère d'expérience ordinaire, dans lequel nos catégories de pensées traditionnelles sont mises à mal.

Parce que ces deux phénomènes sont contre intuitifs, il en va du devoir du philosophe de les étudier. Toutefois malgré un intérêt flagrant de la philosophie pour le mystique, les sciences psychiques ont toujours été mises de côté. On se souvient de la remarque de Freud sur la nécessité de défendre la psychanalyse contre *les flots noirs de l'occultisme*. Cette position prévaut toujours en philosophie.

Peut-être que les liens historiques entre théologie et philosophie rendent le mysticisme acceptable pour nombre de philosophes même au XXe siècle. La dimension religieuse du phénomène lui permet d'obtenir les bonnes grâces d'une communauté d'intellectuels qui autrement s'intéresseraient sûrement à autre chose. Une telle attitude est loin d'être courageuse, mais comment comprendre autrement le silence qui plane sur les phénomènes qu'étudient les sciences psychiques ? Comment comprendre que même lorsqu'ils sont le fait de mystiques, rien ne soit dit de ces phénomènes ?

Ce silence, s'il n'est pas gêné, doit au moins être gênant. La philosophie se doit de s'intéresser à ces phénomènes frontières, ne serait-ce que pour s'intéresser à un phénomène qui fait le quotidien de nombreux peuples traditionnels, ou au moins pour y développer des analyses et des concepts pouvant être fructueux. Le rôle de la philosophie n'est-il pas, entre

autres, comme le dit Deleuze, de créer des concepts ? La philosophie ne commence-t-elle pas avec l'étonnement, et n'y a-t-il rien de plus étonnant que ces phénomènes ? Qu'importe que plus tard tout cela s'avère erroné, si les analyses ont leurs intérêts ? A-t-on oublié que pratiquement plus rien de la vision du monde sur laquelle des générations de philosophes ont bâti leurs réflexions, n'est aujourd'hui valable ?

On pourrait certes répondre que lorsque l'on sait dès le début que quelque chose est faux, il n'est pas la peine de chercher à l'analyser. Cependant, les nombreuses recherches universitaires en parapsychologie, entreprise ces dernières années à Édimbourg, à Amsterdam ou à Freiburg ces dernières années devraient suffire à faire prendre conscience, que rien n'est encore joué.

Pour tout cela, nous sommes de l'avis de B. Méheust à propos du travail du philosophe :

Sa tâche, du moins l'une de ses tâches, n'est pas de délivrer des preuves formelles, mais, en prenant appui sur le possible ou le vraisemblable, d'anticiper, d'explorer le réel sur un plan plus vaste que celui de l'expérience factuelle, afin d'éclairer, d'agrandir ou de contester nos certitudes.¹³⁴

Nous rejoignons alors sa conclusion sans appel :

(...) le tabou de la métapsychique, dans le domaine de la connaissance, est un des plus puissants des temps modernes ; il a résisté à la chasse aux tabous qui fut de rigueur dans la seconde moitié du XXe siècle, et il est aujourd'hui plus fort que jamais. Les matériaux accumulés par la métapsychique, comme les questions qu'ils soulèvent ne sont plus discutés ou réfutés : ils sont purement et simplement ignorés. *Se pliant à ce tabou au lieu de le questionner, les philosophes contemporains ont collectivement manqué à leur tâche.*¹³⁵

En passant sous silence ce qu'étudient les sciences psychiques, la philosophie se coupe d'une matière à pensée qui s'est avérée par le passé particulièrement féconde, ainsi qu'on a pu le voir dans notre premier chapitre. Mais il y a plus, et peut être plus grave. Elle se coupe aussi d'une somme de phénomènes qui fait partie, nous l'avons déjà dit, de l'expérience quotidienne de nombreux peuples.

¹³⁴ B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 456.

¹³⁵ *Ibid*, p. 460

L'expérience du magique dans les sociétés traditionnelles ne peut pas se réduire, ni s'expliquer par l'idée naïve du sauvage-enfant. Il y a toute une dimension importante de la vie de ces sociétés qui dépend de ces phénomènes. La quotidienneté avec laquelle de nombreux peuples et de nombreuses époques, les côtoient et les ont côtoyés rend indispensable de s'y arrêter le temps qu'il faut. Une attitude dédaigneuse qui verrait dans l'étude du psi et des phénomènes magiques une perte de temps et un gaspillage d'énergie intellectuelle passerait très sûrement à côté de beaucoup de subtilités. L'étude de E. De Martino sur le monde magique¹³⁶ est un bon exemple de ce genre de compréhension renouvelée d'un phénomène que peut apporter le regard des sciences psychiques, ou tout au moins une attitude non méprisante.

On pourrait cependant se dire qu'une analyse même intéressante, si elle ne se base sur rien de concret, de prouvé, n'est finalement d'aucune valeur. Seul aurait alors grâce à nos yeux, des analyses se servant du matériel mis à disposition par les différentes sciences. Cela supposerait qu'il puisse être possible de prouver définitivement un phénomène. Or on sait bien que la preuve n'est pas un concept simple, et qu'il est aujourd'hui abandonné en philosophie des sciences. De plus comment réagir face aux analyses qui se basaient sur d'anciens systèmes scientifiques qui semblaient prouvés à d'autres époques ? Les analyses d'Aristote sur le ciel n'ont-elles plus aucun intérêt ?

Rien ne nous permet non plus d'affirmer que des phénomènes prouvés aujourd'hui continuent de l'être demain. Ainsi que nous concluons au chapitre précédent, laissons les sciences expérimentales décider de la preuve ou du rejet des phénomènes psi. Occupons-nous pour notre part de les analyser en essayant ainsi de montrer qu'ils peuvent présenter un intérêt pour la philosophie.

Ainsi que le dit D. Dennett à propos des expériences de Libet, et rejoignant par là les conclusions de B. Méheust, dans une pirouette dont ceux qui connaissent le dédain du philosophe pour la parapsychologie goûteront l'ironie, ainsi dit-il : « La thèse sceptique, par conséquent, est que ces phénomènes n'existent tout simplement pas. *Mais que devrait-on dire s'ils existaient effectivement ?* C'est précisément le genre de question qu'un philosophe se poserait.¹³⁷ » Agissons donc en philosophe et analysons ces phénomènes tels qu'ils se donnent, sans préjuger de quoi que ce soit.

¹³⁶ E. De Martino, *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

¹³⁷ D. Dennett, *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 198.

Prolégomènes
à une philosophie du psi

1. Phénoménologie du psi

L'objet des sciences psychiques est le psi. Nous avons déjà évoqué en introduction l'origine et la signification de ce terme, il est temps d'y revenir maintenant, le but de cette partie de notre travail étant d'étudier ces phénomènes tels qu'ils se présentent à nous. Qu'est-ce alors que ce psi ?

Les phénomènes recouverts par ce terme, nous avons eu plusieurs occasions de le dire, ont selon les époques été nommés différemment. Aujourd'hui, il sert à regrouper deux grandes catégories de phénomènes que l'on nomme ESP, de l'anglais Extra-Sensory Perception, perception extrasensorielle, qui traite plus ou moins des relations de l'esprit avec d'autres esprits. L'autre catégorie est appelée PK ou psychokinèse et qui, elle, traite des relations entre l'esprit et la matière, qu'elle soit inerte ou vivante. Nous nous concentrerons pour les besoins de notre étude, sur les seules ESP ne faisant que de très rare mention des divers types de psychokinèse. Aussi nous utiliserons les termes de psi et d'ESP comme des synonymes.

Nous partageons tous plus ou moins un certain bagage de culture populaire sur ces phénomènes et nous possédons tous certaines idées préconçues sur les réalités qui se cachent derrière les mots de télépathie ou de précognition. Il est important de faire abstraction de ce que l'on croit savoir au sujet de ces phénomènes pour ne garder que la neutralité que leur confèrent les acronymes que nous utilisons. Même si le terme de perception extrasensorielle est chargé de théorie, il nous semble moins plein d'a priori que celui de télépathie par exemple.

À la fin de notre précédente partie, nous étions parvenus à la conclusion que la seule attitude saine était celle d'une certaine époque, où nous décidions de remettre la preuve du psi entre les mains d'une enquête empirique. C'est une telle attitude que nous sommes maintenant conviés à mettre en œuvre pour analyser les phénomènes psi. Par l'époque nous nous trouvons face à un monde de phénomènes qu'on ne peut plus qu'analyser tels qu'ils se présentent à nous, c'est-à-dire en eux-mêmes et pour eux-mêmes.

Nous avons remis l'enquête empirique entre les mains de ceux qui sont les plus aptes à la faire. Devant quoi sommes-nous maintenant placés ? On pourrait croire que si l'existence du psi doit être prouvée rien ne peut nous servir de base de travail. Ce serait oublier que malgré l'absence de preuve, de nombreuses personnes rapportent des expériences de type psi.

Ce que l'épochè nous pousse à faire c'est à s'abstenir de juger sur ce que pourrait être le phénomène et sur sa réalité, elle ne nous empêche nullement d'étudier ce qui se passe lorsque quelqu'un nous rapporte une expérience de perception extrasensorielle. Bien au contraire, il ne nous reste que cela. Et l'analyse husserlienne du monde à la suite de l'épochè n'est en rien différente de celle à laquelle nous allons maintenant procéder.

Qu'importe la réalité des ESP ! Si nous sommes confrontés à des récits qui se présentent comme tels, voire à des expériences personnelles qui y ressemblent, nous voilà bien obligés de par l'épochè auquel nous venons de procéder, d'analyser ces récits comme ils se présentent, pour ce qu'ils se présentent, à savoir des phénomènes d'ESP.

Notre manière de voir les choses diffère ici de celle de Husserl. Malgré sa volonté de se libérer de tout préjugé, ce dernier accepte tacitement les limites traditionnelles accordées à la perception. Il ne remet jamais en cause que les seules informations qui puissent nous parvenir du monde proviennent de nos sens. Pourtant, l'époque des débuts de la phénoménologie correspond à l'apogée des sciences psychiques. Rien ne pouvait, si ce n'est un préjugé, imposer qu'il n'exista de perception que sensorielle.

Lorsque l'on s'impose de penser sans préjugés, il faut accepter, si des cas particuliers se présentent, de les analyser. Rien ne venant justifier, pour l'instant que la perception ne soit possible que sensoriellement, si nous trouvons des exemples de ce que nous avons appelé le psi, il nous faudra donc les analyser. Qu'importe donc la réalité des ESP ! Si nous sommes confrontés à des récits qui se présentent comme tels, voire à des expériences personnelles qui y ressemblent, nous voilà bien obligés par la volonté de s'abstenir de jugement ainsi que par honnêteté intellectuelle, d'analyser ces récits comme ils se présentent, pour ce qu'ils se présentent, à savoir des phénomènes d'ESP.

Où donc chercher ces récits ? N'est-il pas un peu facile de se cacher derrière une épochè pour se permettre d'analyser tout et n'importe quoi ? La nature polémique et très contestée des phénomènes dont nous nous proposons de faire l'analyse, nous impose un certain degré de précaution. Il serait en effet facile de prendre pour une ESP quelque chose qui ne le serait peut-être pas.

Afin donc de nous assurer un minimum de la pureté des exemples dont nous nous servirons lors de notre analyse, nous n'utiliserons que ceux qui nous paraissent avoir été, non pas confirmés, mais étudiés d'une manière qui nous semble suffisante. Pour qu'un témoignage nous paraisse suffisant, il faudra qu'il ait fait l'objet d'une enquête historique appropriée ou d'une étude empirique qui soit reconnue d'une manière ou d'une autre, et donc qu'il soit reconnu comme étant du psi par la communauté des chercheurs. Nous nous

garantirons alors que les phénomènes dont nous nous servons sont ceux qui se réclament être des ESP. Nous n'avons pas en cela une attitude différente de la phénoménologie, qui elle se sert de l'évidence. Une évidence suppose le consensus.

1.1 Les sources de témoignages

La sécurité que nous prônons n'a pas pour but de changer la donne de l'époque et d'essayer de nous mettre face à des faits pleinement identifiés comme étant des ESP, mais plutôt de nous mettre face à des phénomènes qui sont justement ceux qui servent à l'enquête empirique entreprise par les sciences psychiques. Pour cela justement les phénomènes dont nous nous servons, auront été choisis parmi le corpus classique servant de base à l'étude actuelle à laquelle se vouent ces sciences.

Nous avons décidé de nous restreindre volontairement à quelques exemples particulièrement étudiés de « voyants » pour rester dans la sphère des sciences psychiques. Ils font l'objet d'un certain consensus au sein de la communauté de ceux qui étudient le psi et sont donc au plus près de l'objet que nous nous proposons d'étudier. Nous avons aussi décidé d'inclure dans nos témoignages quelques études classiques sur le sujet, non pour leur valeur scientifique, mais pour le nombre de comptes-rendus d'expérience qu'elles rapportent qui justement viennent compléter les dires des « voyants ».

On le voit, nulle envie ici de nous mettre face à des faits objectivés. En procédant de la sorte nous ne souhaitons qu'une chose, coller au corpus de témoignages, d'expériences, qu'utilisent les sciences psychiques dans leur enquête. La conséquence étant que notre analyse sera bien une analyse de ce qui pourrait être considéré comme du psi. Qui sont donc ces voyants et quelles sont donc ces enquêtes dont nous allons nous servir pour notre travail ?

Alexis Didier est peut-être le plus grand « voyant » du XIXe siècle. À proprement parler ce n'est d'ailleurs pas un voyant, puisque le terme n'est utilisé que beaucoup plus tard, mais plutôt un *somnambule magnétique*. L'époque à laquelle Alexis est étudié est en effet celle du magnétisme animal.

D'un point de vue historique, l'Académie de médecine a décidé de se fermer à tout débat sur le magnétisme en 1842 à la suite de l'affaire Pigeaire que nous avons déjà mentionnée en première partie de ce travail. C'est justement cette même année qu'Alexis commence à faire parler de lui, de sorte qu'il n'a jamais été étudié par l'Académie ou des commissions, mais uniquement par des chercheurs indépendants qui le faisaient pour leur propre compte.

Comment alors faire d'Alexis l'une des sources de notre étude ? Il y a là plusieurs raisons. La première est évidente. Alexis fut étudié et il reste de lui de nombreux comptes-rendus de séances. Ce n'est pas parce que l'Académie de médecine n'a jamais créé de commissions officielles qu'il n'y a eu aucune étude sérieuse sur Alexis. La seconde est qu'il a fait l'objet d'une enquête historique approfondie qui fait autorité sur le sujet. Il s'agit du livre de B. Méheust *Un voyant prodigieux*¹³⁸.

Si l'on en croit Méheust, Alexis s'est senti investi de la mission de prouver au monde la réalité du magnétisme et des pouvoirs que la transe magnétique lui procurait. Aussi a-t-il multiplié les occasions de montrer ceux-ci, nous apportant une masse de données incomparable sur la lucidité magnétique et sur ce qui va par la suite devenir le psi. Le livre nous donnant accès à tous ces textes, nous n'hésiterons pas à l'utiliser.

Alexis n'est toutefois pas les seules sources à notre disposition, il nous arrivera parfois de citer d'autres voyants célèbres de manière ponctuelle et il serait donc bien trop fastidieux de tous les présenter. Nous nous référerons aussi à deux études la première est le livre *La connaissance supranormale*¹³⁹ d'Eugène Osty, qui fut le second directeur de l'Institut Métapsychique International.

Dans ce livre, Osty compile un certain nombre de comptes-rendus d'expériences, ce qui en fait une masse de témoignages qu'il serait dommage de délaissier. D'autant que le livre est un classique de la littérature métapsychique.

La seconde étude est celle de S. Schwartz qui est une somme historique sur l'archéologie psychique¹⁴⁰. L'auteur y recense les différents travaux archéologiques qui furent menés grâce à l'aide d'un médium. Sont mentionnés les travaux de F. Bligh Bond à Glastonbury mais aussi les travaux du fondateur de l'archéologie canadienne N. Emerson. Le livre abonde en comptes-rendus d'expérience où les médiums laissent libre cours à leurs perceptions et là encore c'est un témoignage important qui nous est donné.

Mentionnons aussi le second volet¹⁴¹ de l'étude de Schwartz durant laquelle l'auteur grâce au soutien de plusieurs universités, notamment celles d'Alexandrie et Oxford, part avec deux médiums faire des fouilles à Alexandrie et autour de la ville. Le livre fourmille encore une fois d'anecdotes et de perceptions que les médiums rapportent à propos de leurs différentes ESP.

¹³⁸ B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

¹³⁹ E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000. Édition originale 1922.

¹⁴⁰ S. Schwartz, *The secret vaults of time*, Hampton Roads, 2005. Édition originale 1978.

¹⁴¹ S. Schwartz, *The Alexandria project*, New York, Delacorte Press, 1983.

Voici donc le matériel à partir duquel nous allons maintenant bâtir une phénoménologie du psi et plus particulièrement des ESP. Nous avons suffisamment de témoignages pour que notre entreprise ne soit pas vouée à l'échec, et ils sont suffisamment acceptés au sein de la communauté des chercheurs en sciences psychiques pour que ce que nous allons construire ne soit pas complètement absurde. Nous nous permettrons aussi de citer quelques exemples tirés d'études ethnologiques et anthropologiques, pour étayer notre propos de cas hors de la culture occidentale.

Le choix des témoignages, des sources, nous paraît justifier que dans ce qui va suivre c'est bien de psi dont nous parlons. Non pas bien sûr que nous soyons assurés qu'il y a bien effectivement du psi derrière les phénomènes dont nous allons parler. Mais plutôt que la communauté qui s'intéresse au psi reconnaisse dans ce dont nous allons parler de bons exemples de psi.

Notre démarche n'est en cela pas différente de celle de Husserl. Lui mettait entre parenthèses le monde et analysait ce qui se présentait tel quel à la conscience, sans préjugé de l'existence ou non de ce monde. Nous procédons de manière presque identique. La différence étant qu'il nous fallait tout d'abord identifier du psi ou ce que certains considèrent comme tel.

Le psi ne se présentant pas de manière évidente à la conscience, nous nous sommes tournés vers la communauté des chercheurs pour nous permettre de saisir ce qui semble être considéré comme du psi pour pouvoir ensuite l'analyser. Sans préjuger de quoi que ce soit, il nous fallait toutefois identifier ce que nous allions analyser. C'est à cette analyse que nous allons maintenant procéder.

1.2 Phénoménologie du psi

Lorsque l'on parle d'une ESP, d'une perception extrasensorielle, on s'imagine toujours un sens inconnu qui fonctionnerait comme tous les autres. Il y aurait un acte de visée au travers de ce sens qui nous apporterait ensuite une information sur le monde. Toutefois, ce n'est pas exactement comme cela qu'elles se présentent à notre esprit.

On imagine souvent que la télépathie prend la forme d'une communication traditionnelle. Lorsque quelqu'un nous parle on entend sa voix, ainsi lorsqu'il y a de la télépathie, on entendrait, en quelque sorte, les pensées de l'autre. On entendrait une sorte de voix que l'on identifierait aussitôt comme étant celle de la personne qui communique avec nous, et tout serait très clair. Mais cela est en fait bien éloigné de ce que l'on rapporte couramment comme étant de la télépathie. En effet lorsque ce genre d'ESP est rapporté on se

trouve plutôt confronté à une situation dans laquelle deux personnes pensent à la même chose au même moment. Il nous est tous arrivé au cours d'une soirée d'émettre une idée à laquelle quelqu'un d'autre pensait et de se dire alors que c'était de la télépathie. D'ailleurs, les critiques des sciences psychiques ne s'y trompent pas et lorsqu'ils expliquent la télépathie par des coïncidences ou des raisonnements identiques, c'est à ce genre de phénomènes qu'ils font référence. Il en va en fait de même pour tous les phénomènes d'ESP. Dans le cas de la télépathie, il y aurait donc en quelque sorte une pensée qui aurait germé dans l'esprit de l'un et se serait transmise dans l'esprit de l'autre, ou réciproquement.

Eugène Osty rapporte un cas de ce type qui pourrait s'apparenter à la fois à de la télépathie ou à de la clairvoyance. Demandant à l'un de ses sujets de « lire » le titre d'un journal, celui-ci lui répond qu'en fait il ne « lit » rien, mais plutôt qu'il lui « vient tout à coup à l'esprit, sans [qu'il] sache ni comment ni pourquoi, l'idée que ce doit être ceci ou cela¹⁴² ». C'est là un des traits communs des ESP que de n'être pas perçue comme des réceptions d'informations au contraire des perceptions sensorielles. Il semble plutôt que l'information surgisse dans la conscience comme n'importe quelle pensée. Nous rejoignons ici une idée de Schopenhauer dont nous avons déjà parlée lors d'une partie précédente. Pour lui il existait deux modes de saisie de la réalité, un premier sensoriel et l'autre intellectuel ou comme il l'appelle cérébral. C'est ce second mode qu'il associe aux perceptions faites lors des transes magnétiques.

Le surgissement de la pensée qui résulte d'une ESP ne s'accompagne pas forcément de d'une reconnaissance du phénomène. Aussi, on peut classer les ESP en deux catégories, la première où les ESP sont reconnues comme telle, ce sont surtout les médiums qui vivent de telles expériences. Et une seconde dans laquelle les ESP ne sont pas vécues comme telles et donc pas reconnues immédiatement voire non reconnues par celui qui les vit, mais par quelqu'un d'autre. La première catégorie nous servira bien plus que la seconde, et c'est à partir de ce type d'ESP très fort et très clair, que nous développerons nos analyses. Nous ferons une exception lors de notre dernier chapitre sur le temps.

Dans la première catégorie que nous venons de décrire, les ESP sont des actes la plus part du temps volontaires, alors que dans la seconde, elles ne le sont pas du tout. Il est intéressant de noter, bien que le geste soit volontaire, que la manière dont il est accompli reste inconnue. Il n'y a toutefois rien là de très troublant, nous sommes tous capables de lever le bras sans pour autant savoir l'expliquer autrement que par une action de notre volonté.

¹⁴² E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000, p. 51.

Lorsque l'ESP est volontaire, l'information apparaît simplement à l'esprit. Une pensée se fait jour sans que l'on sache trop comment elle est arrivée là, à la manière d'un souvenir que l'on chercherait à se remémorer, voire à la manière de pensées qui nous viennent à l'esprit lorsque l'on laisse son esprit libre de divaguer. Ce genre d'expérience est plus que courant, il suffit en effet de fermer les yeux pour que notre esprit soit soudain plein d'images, de sons, de souvenirs dont on ne sait trop comment ils sont arrivés là. Les pensées semblent avoir leurs propres vies. On pense à Nietzsche pour qui « une pensée vient quand « elle » veut, et non quand « je » veux¹⁴³ ».

Une fois que l'une de ces pensées a surgi à notre esprit, il nous est facile de sauter d'idée en idée à partir d'elle par association, par déduction, par raisonnement. Lorsque celle-ci est un souvenir, on peut, si l'on veut reconstituer peu à peu le souvenir. Il en va exactement de même pour une ESP lorsqu'elle est volontaire. La seule différence c'est qu'alors que la pensée semble ne naître de rien si ce n'est d'elle-même, lors d'une ESP, elle naît de la volonté d'extraire une information du monde, de l'influence de quelque chose d'autre, bref de l'extérieur, comme lors d'une perception.

Il n'est donc nullement question d'un acte de perception au sens strict, mais plutôt d'un travail de la pensée. L'esprit se projette vers ce qu'il cherche à saisir et va ensuite le clarifier lentement. Il semble que l'on associe ESP et perception puisqu'il s'agit de saisir quelque chose d'extérieur, mais la perception n'est pas la seule à pouvoir apporter une information sur quelque chose « d'extérieur », la mémoire le peut tout autant. L'exemple n'est pas anodin, nous le verrons plus loin.

Prenons un exemple pour mieux saisir à quoi peu bien ressembler l'acte volontaire qui permet à un sujet de passer d'une simple pensée qui s'impose à son esprit à une conscience plus générale de ce qu'on, dans le cadre d'une expérience, lui demande de décrire.

« ... C'est un vol, (...), ... je vois un bijou long... 15 centimètres environ... très brillant... comme une barrette... ce bijou n'est pas sorti de la maison... c'est une femme qui l'a pris, qui l'a volé... une femme pas très grande, très jeune, châtain... elle est très troublée... il faudrait vite être dans la maison... il faut que la personne de la fourrure retourne tout de suite chez elle... il faut surtout qu'elle ne dise rien... Si l'on ne dit rien, si l'attitude est naturelle, la femme qui a volé se trouble encore plus... je la vois envelopper le bijou dans un vieux journal... elle le jette au pied d'une table dans une pièce très

¹⁴³ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 64, §17.

longue, comme un hall... Si l'on ne dit rien, pas un mot, ce bijou sera rapporté dans quelques heures... Il faut vite partir... La femme la plus jeune qui est dans la maison est celle qui a volé... pas l'autre... ¹⁴⁴»

La première pensée est très générale, « c'est un vol ». Par une sorte de saut, on saisit aussitôt l'objet du vol « un bijou long ». Petit à petit, lentement, le tableau se précise, on se fait une idée plus claire de ce dont il est question, on saisit mieux la situation. Les suites de légères interruptions que contient le texte, sont autant de saut de la part du sujet. Des sauts qui le font passer d'une pensée à une autre et qui vont rendre clair l'objet de l'ESP.

Dans l'exemple que nous venons de donner, le médium, après avoir « vu » le vol et son objet, va donner un aperçu rapide de la situation qu'on lui demande de clarifier. Chaque nouvelle remarque va éclaircir une situation qui d'abord semble confuse. Cependant, les phrases viennent pêle-mêle. Tout se passe comme si le médium essayait de raconter à la police, lors d'un interrogatoire, une affaire à laquelle il aurait été mêlé quelque temps auparavant. On pense en effet inmanquablement à la lecture de ce passage au récit que quelqu'un ferait de l'un de ses souvenirs. La différence étant bien entendu, qu'ici il n'est nullement question de souvenir pour celui qui raconte, mais bien plutôt d'un acte de clairvoyance.

C'est ici que notre évocation de la mémoire prend tout son sens. Comme nous venons de le voir, en effet, les ESP et les souvenirs ne semblent pas procéder de manière différente. Le souvenir se construit à l'instar de l'ESP, par petite touche, en partant du général pour peu à peu s'imposer avec clarté à l'esprit. Bergson ne décrit pas l'acte du souvenir différemment :

Nous avons conscience d'un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé : travail de tâtonnement, analogue à la mise au point d'un appareil photographique. Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel ; nous nous disposons simplement ainsi à le recevoir en adoptant l'attitude appropriée. Peu à peu il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel il passe à l'état actuel ; et à mesure que ses contours se dessinent et que sa surface se colore, il tend à imiter la perception.¹⁴⁵

¹⁴⁴ E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000, p. 60.

¹⁴⁵ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004, p. 148.

Si l'acte par lequel nous nous détachons du présent est un acte *sui generis* c'est, nous dit Deleuze qu'il est un véritable saut dans le passé¹⁴⁶. Il y a donc d'abord un déplacement de la focalisation de l'esprit qui sera suivi d'un réglage nécessaire à la netteté de l'image-souvenir. Ce saut n'est pas une simple métaphore pour Bergson, la différence de nature entre souvenir et perception sur laquelle il insiste est essentielle, et justifie un tel saut entre deux ontologies différentes.

Il en va de même avec les ESP. Elles semblent s'apparenter à des actes de mémoire plus qu'à des actes de perception. Un acte de mémoire qui ne porte cependant pas sur un souvenir, mais sur un objet extérieur au sujet. Précisons ici quelque chose. Nous avons annoncé plus tôt, qu'il y avait des ESP qui n'étaient pas vécues comme telles par ceux qui les vivaient. Si effectivement, comme nous venons de le voir, elles apparaissent à l'esprit comme n'importe quelle autre pensée, il est évident qu'elles ne sont pas reconnues comme des ESP. Elles sont simplement prises pour des pensées comme les autres dont on ne connaîtrait la source, et qui viennent éclore à l'esprit.

Ces ESP qui ne sont pas volontaires, n'ont alors pas de caractéristiques phénoménologiques propres, plus exactement, elles sont indiscernables tant que ce sur quoi elles portent n'a pas été découvert. Il nous est tous arrivé de penser à quelqu'un quelques minutes avant de recevoir son coup de téléphone. L'idée même que l'on puisse envisager qu'une telle coïncidence soit due à un hasard, à une ESP, ou bien à une situation qui nous permettrait d'imaginer que l'on puisse recevoir un coup de téléphone de cette personne, cela montre bien, lorsqu'une ESP n'est pas volontaire, qu'elle n'est qu'une pensée comme les autres.

Revenons donc maintenant à ce qui se présente clairement comme une ESP, c'est-à-dire à celles qui sont volontaires. Alors qu'un acte de mémoire commence par un saut qui place l'esprit dans le passé, une ESP commence elle, par un saut qui déplace l'esprit vers ce qu'il cherche à « percevoir ». Nous pourrions alors dire en paraphrasant Bergson que lors d'une ESP, l'esprit effectue « un acte *sui generis* par lequel il se détache du lieu où il se trouve pour se replacer d'abord à proximité de sa cible en général. »

Ce saut, ce déplacement de l'esprit vers ce qu'il cherche à atteindre, est essentiel lors de l'ESP. Ce n'est que grâce à cela qu'il peut se mettre en rapport avec sa cible. Il est assez intéressant de noter que très souvent ce saut trouve une sorte d'élan préalable dans une mise en rapport non mental, mais bien physique avec, par exemple quelque chose ou quelqu'un qui

¹⁴⁶ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1998, p. 51.

possède un rapport avec la cible à atteindre. On voit se manifester cet élan chez Alexis Didier par exemple dont B. Méheust nous dit qu'il « prend la main de la personne, car, souvent un contact physique se révèle nécessaire. » et plus loin il nous explique que lors de ce contact un lien s'établit « dont la qualité favorisera ou inhibera l'essor de la voyance.¹⁴⁷ »

Par ce saut, le voyant se met à portée de l'objet de son ESP. Il n'a pas encore accroché sa cible. Comme le dit Bergson, il ne fait que se disposer à la recevoir. Un peu comme si un observateur aux yeux fermés ouvrait les yeux pour se tenir prêt à découvrir quelque chose, comme si pour une raison quelconque il passait d'un stade neutre à un stade à l'affût de quelque chose.

Ce saut est un saut dispositionnel, il change la modalité de notre attente tout en changeant le milieu dans lequel évolue notre esprit. Lorsqu'il s'agit d'un souvenir, on se replace dans le passé, lorsqu'il s'agit d'une ESP on se trouve projeté là où se trouve l'objet de celle-ci, que ce soit le passé, le futur ou le présent. On saisit alors immédiatement en une visée générale ce qu'il nous faudra développer ensuite lentement pour en élaborer une vision plus détaillée.

Bien que mémoire et ESP nécessitent ce saut et que leur processus ensuite semble identique, le milieu dans lequel il les place est différent et va alors modifier le rapport que chacune de ces modalités de l'intentionnalité de l'esprit va avoir avec son objet. La mémoire une fois qu'elle se prépare à se souvenir va placer l'esprit dans un mode de description médiat. L'esprit ne se trouve pas, lorsqu'il se souvient, dans le passé, décrivant une situation de manière directe, immédiate, mais c'est plutôt grâce à la médiation de la mémoire qu'il se souvient. En revanche dans l'ESP l'expérience que le voyant fait est vécue directement et il s'agit bien d'une expérience au sens strict. Le voyant fait l'expérience de ce qu'il ressent. Alexis Didier par exemple lorsqu'il est sollicité revit les situations qu'on lui demande de relater. Il fait lui-même l'expérience des situations et cela se traduit par une impression de mime. Il lui arrive aussi d'avoir peur si la cible est terrifiante. On imagine mal avoir réellement peur en se remémorant un événement passé de notre vie, tout au plus peut-on se rappeler la peur qu'il a provoquée en nous.

Nous reviendrons ensuite plus longuement sur cet aspect essentiel des ESP qui est justement à l'origine des conséquences les plus particulières de ces phénomènes. Continuons donc notre description de la phénoménologie des ESP en nous tournant maintenant vers la mise au point dont parle Bergson dans la mémoire et qui est aussi, nous avons pu le constater,

¹⁴⁷ B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 419.

de mise lors des ESP. Ce n'est qu'une fois le saut effectué qu'elle peut alors commencer. Elle permettra de saisir alors pleinement l'objet qui est visé. Ces réglages focaux ne sont rien d'autre que de petites touches faites de-ci de-là qui apporteraient lentement une certaine clarté à quelque chose qui serait plus que flou au premier abord, à l'image d'un tableau impressionniste ou pointilliste dont on ne saisit la totalité qu'une fois celui-ci finit.

Dans l'exemple que nous avons donné tout à l'heure, ce réglage est évident. Le voyant ajoute à chaque phrase de nouvelles informations, de nouveaux angles de compréhension de la situation. Le processus est encore plus clair, une fois de plus, chez Alexis Didier.

Lors d'une séance durant laquelle une dame vient le consulter sans lui donner la raison de cette consultation, Alexis, découvre tout d'abord que cette dame a perdu une montre et qu'elle désire la retrouver. Voici ensuite ce qu'il annonce quand on lui demande de retrouver la montre :

C'est... c'est un soldat (...) La ligne... je vois son shako... un numéro 7 ... puis un autre... 5 ... cela fait 75... non, attendez, ... c'est 57... oui, 57... ne dites rien, j'entends qu'on l'appelle... Vin... Vin... cent. Oui c'est bien Vincent¹⁴⁸.

Le travail de réglage est plus qu'évident et tout le passage ressemble très clairement à un travail de mémoire. La conclusion retentit comme la fin difficile d'un acte de souvenir. Chaque nouvelle information vient compléter un tableau qui s'impose lentement à l'esprit.

Chercher à se souvenir est effectivement identique. A-t-on oublié un numéro de téléphone, ou cherche-t-on à se souvenir du sujet d'un film que l'on a vu récemment, on ne procède pas différemment. On cherche d'abord par un saut, comme le dit Bergson, à se replacer dans le passé puis on laisse venir les souvenirs qui se règlent, qui s'ajustent un à un. En premier lieu un chiffre ou une suite de chiffre, un titre, un nom, un mot, et puis tout s'enchaîne. Parfois difficilement.

Un tel cheminement est fait d'hésitations, de corrections, tout cela qu'on retrouve dans les comptes-rendus de voyance que nous citons. Alexis Didier n'hésite pas à revenir sur quelque chose qu'il avait déjà dit, soit pour se corriger, soit pour préciser. Les rapports que nous donne Osty dans son livre font de même. Tout cela n'a finalement rien de bien surprenant puisqu'une ESP procède de la même manière que la pensée.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 142.

Au niveau phénoménologique, rien en effet ne semble différencier, nous l'avons fait remarquer plusieurs fois, une ESP d'une pensée qui surgirait à l'esprit de quelqu'un et qui se clarifierait lentement, qui se préciserait grâce entre autres à un travail de type mémoriel.

La correspondance exacte s'arrête cependant là. En effet, alors que la mémoire est toujours pleine de sens et ne nous laisse jamais devant un souvenir que l'on ne « comprendrait » pas, c'est-à-dire qui posséderait un élément nous étant si étranger que l'on ne pourrait le nommer. Alors que la mémoire est telle, il arrive très fréquemment qu'une clairvoyance, par exemple, reste muette au voyant alors qu'elle semble évidente à ceux qui sont autour de lui.

Platon avait déjà noté ce point lorsqu'il disait dans le *Timée* en parlant de la divination, que « tant l'homme pris de folie reste dans cet état, il n'arrive pas à porter un jugement sur ce qu'il a lui-même vu et entendu (...) Voilà justement pourquoi la loi a établi les « prophètes », qui sont juges en matière d'oracles inspirés.¹⁴⁹ » C'est très précisément ce qui arrive à Alexis Didier à plusieurs reprises. B. Méheust rapporte d'ailleurs le propos d'un italien, Hennequin, qui note que les somnambules « décrivent souvent les choses, au moins dans un premier temps, sans les identifier¹⁵⁰. »

Il existe un autre point de divergence avec la mémoire. Celle-ci en effet ne nous apporte que de l'information qui nous est déjà connue. Les ESP semblent quant à elles, être en mesure d'apporter tout un lot d'informations qui ne semblent pas directement en lien avec l'objet de la perception. Ainsi dans l'exemple de la montre, Alexis est-il capable non seulement de dire où elle a été perdue, mais aussi qui l'a ramassée et comment il se nomme. C'est un peu comme si l'on se souvenait d'anecdotes arrivées sur le tournage d'un film auquel on n'a pas assisté, lorsque l'on cherche simplement à se souvenir de ce film.

Les ESP semblent donc osciller sur la ligne du sens entre les deux extrémités que sont l'absence de sens et un presque surplus. D'un côté, le voyant se trouve face à un objet dont il perçoit les caractéristiques, les propriétés, sans pouvoir le nommer et de l'autre il se trouve face à un « labyrinthe du sens¹⁵¹ » qui excède de très loin l'objet de sa voyance.

Le premier cas dont nous parlons s'apparente chez Bergson à la perception pure, c'est-à-dire une perception qui ne serait pas imprégnée de mémoire, qui ne s'occuperait que des « données immédiates et présentes de nos sens » sans que nous y mêlions « mille et mille

¹⁴⁹ Platon, *Timée*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 186, 72a.

¹⁵⁰ ¹⁵⁰ B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 428.

¹⁵¹ L'expression est de B. Méheust, qui l'utilise dans son livre sur Alexis Didier.

détails de notre expérience passée¹⁵². » C'est la mémoire en effet qui donne sens à l'amas de sensations qui fait la perception pure.

Les ESP sont donc quelque chose de complètement différent d'un acte de mémoire en ce qu'elles permettent par une action de type mémorielle d'accéder à une pensée qui s'apparente plutôt, parfois, à une perception pure. Toutefois, toutes les ESP ne sont pas aussi « aveugles » d'elles-mêmes, nous l'avons déjà vu. Dans certains cas exceptionnels, le voyant n'arrive pas du tout à faire sens de ce qu'il voit, mais la plupart du temps le « sens » de ce qui est « perçu » est saisi après quelques instants. Alors qu'une perception classique confond très souvent la perception pure et le travail de la mémoire qui lui donne sens, les ESP séparent nettement ces deux étapes.

Ingo Swann¹⁵³, par exemple, dans son manuel de « Remote-viewing » insiste par exemple sur la nécessité de mettre de côté toutes interprétations « analytiques » du contenu d'une ESP. Il ne faut pas essayer de faire sens de ce que l'on perçoit et se contenter de ne décrire que les propriétés qui nous viennent à l'esprit, sous peine de passer à côté de ce que l'on vise.

Ce séquençage des étapes n'est pas l'apanage des ESP, il fait aussi partie intégrante de n'importe quelle perception. Il nous est tous arrivé de nous trouver face à quelque chose dont nous ne pouvions faire sens, et que nous décrivions en en détaillant les parties, sans saisir la totalité. Un tel cas de figure est le lot commun de toutes ESP. Souvent, nous l'avons déjà dit, cette situation est temporaire, mais il arrive qu'elle soit permanente, notamment dans le cas où l'objet de l'ESP demande des connaissances précises. Osty en conclut d'ailleurs que la seule limite qui pourrait être assignée aux ESP serait celle du savoir technique du sujet.

Une telle idée qui peut paraître incongrue se trouve toutefois fort bien explicitée dans les exemples qu'il donne de diagnostic médical fait par ESP.

Il s'agit d'une affection ancienne... elle a un sang vicié... comme elle est impressionnable !... Elle a parfois des difficultés pour se moucher... elle est nerveuse... l'intestin va mal... Elle a tendance à l'infection... tout son organisme est en mauvais état..., elle est difficile à soigner parce que beaucoup d'organes sont à ménager...

¹⁵² H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004, p. 30.

¹⁵³ Ingo Swann est un artiste new-yorkais. Dans les années 60 il se porte volontaire pour des expériences sur les perceptions hors du corps effectuées au siège de l'American Society for Psychical Research (A.S.P.R) et se découvre peu à peu un don pour la clairvoyance. Il participe ensuite à diverses recherches et joue un rôle prépondérant au SRI dans le développement de ce qui va peu à peu devenir le Remote-viewing.

Ses urines sont un peu chargées, épaisses, rouges, perte de phosphates qui épuise son cerveau...¹⁵⁴

Toute la description ressemble à ce que l'on pourrait imaginer être une perception au plus proche de la perception pure, une perception où le travail « significateur » de la mémoire serait réduit au strict minimum. On est toutefois surpris par la dernière phrase qui mentionne les phosphates. Seule l'idée que le sujet qui fait cette description sait ce que sont les phosphates peut nous permettre de comprendre l'apparition de ce vocable dans une description somme toute sommaire. Cette limite est par ailleurs inhérente à tout acte perceptif.

Si l'on s'en tient à ce que nous venons de dire, les ESP semblent mélanger des aspects mémoriels et perceptifs. Le cheminement vers la cible est très clairement apparenté à celui que l'on effectue lorsque l'on cherche à se souvenir de quelque chose. Ce, face à quoi semble se retrouver le voyant, est en revanche très clairement de type perceptif et souffre des mêmes limites psychiques qu'une perception normale, n'étant simplement pas soumis aux contraintes spatio-temporelles.

Les ESP possèdent cependant une autre caractéristique qui leur est bien propre. Elles permettent en effet de saisir non seulement ce qui est visé, mais aussi ce qui entoure cette cible. L'expression que nous avons utilisée et que nous reprenons à B. Méheust est celle du labyrinthe du sens.

Ce type de rapport à la cible est caractérisé par le nombre d'informations que le voyant ramène sur la cible et qui dépassent la simple vision oculaire. Nous avons déjà cité le cas de cette dame qui cherchant sa montre obtient d'Alexis Didier des informations concernant le soldat qui l'a ramassée. Nous pourrions encore citer une des nombreuses expériences d'archéologie menées avec le médium polonais S. Ossowiecki. On présente au voyant une boîte métallique dont il ne connaît le contenu :

Ça a été déterré par une expédition scientifique. Je vois des hommes avec des casques blancs diriger la fouille. Autour, il y a du sable et des rochers. Ça se passe dans un pays chaud. Cet objet était un morceau de quelque chose de plus gros et a servi ou était en lien avec une sorte de culte ou de rite religieux... mariage... funérailles. Oui, c'était en lien avec des funérailles. Mais qu'est-ce que c'est donc ? C'est une figurine... ou une idole. Je ne comprends pas. Je vois des feux, comme des torches, d'étranges gens qui

¹⁵⁴ E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000, pp. 97-98.

s'inclinent devant cet objet ou qui prient. Qu'est ce que c'est ? L'objet a des fibres, des nœuds à certains endroits, comme s'il était recouvert de bande de tissu (...) Je peux voir ce que c'est maintenant ... c'est un pied humain momifié.¹⁵⁵

Il est évident qu'Ossowiecki ne pourrait pas décrire ce qu'il décrit s'il ne s'en tenait qu'au visuel. Sa voyance lui apporte tout un réseau d'information qui dépasse de beaucoup le simple apport sensoriel. Il pourrait à la rigueur par un travail d'imagination arriver à faire une description cohérente s'il possédait un minimum d'information, mais il ne s'agirait nullement d'un travail perceptif.

Il y a dans les ESP un déplacement constant de la part du voyant entre la cible et ce qui l'entoure, quel que soit le lieu ou l'époque. Les informations qui sont données sont toujours en lien avec la cible mais ne s'arrêtent pas à elle seule. En se focalisant sur la montre, Alexis va retrouver l'endroit où elle a été perdue et le nom de celui qui l'a retrouvée. Ossowiecki va lui reconstruire l'ambiance autour de l'objet qu'il décrit, autant lors de sa redécouverte qu'au moment de l'enterrement. La voyance du polonais s'apparente d'ailleurs pleinement à un acte difficile de mémoire.

La manière qu'ont les voyants de procéder évoque aussi Baudelaire. On ne peut en effet manquer de voir dans les liens qui s'établissent entre les objets sous le regard d'un Alexis ou d'un Ossowiecki, l'idée de correspondances si chère à l'auteur des *Fleurs du Mal*. Et le poème du même nom nous renvoie d'ailleurs cette idée de manière très nette.

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.¹⁵⁶

Lorsqu'ils procèdent à une voyance, autant Alexis que les autres voyants dont nous parlons, ne procèdent pas différemment de ce qui est décrit ici. Tous se trouvent au milieu d'une « forêt de symboles » que peu à peu ils déchiffrent, que peu à peu ils comprennent. Tous, à la manière de Baudelaire il découvre à travers certaines banalités des choses oubliées.

Quand, les deux yeux fermés, en un soir chaud d'automne,
Je respire l'odeur de ton sein chaleureux,

¹⁵⁵ S. A. Schwartz, *The secret vaults of time*, Charlottesville, Hampton Roads, 2005, pp. 75-76. Traduit par nous.

¹⁵⁶ C. Baudelaire, « Correspondances », *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, 1996, p. 40.

Je vois se dérouler des rivages heureux
Qu'éblouissent les feux d'un soleil monotone ;

Une île paresseuse où la nature donne
Des arbres singuliers et des fruits savoureux ;
Des hommes dont le corps est mince et vigoureux,
Et des femmes dont l'œil par sa franchise étonne.¹⁵⁷

Ce dont Baudelaire se souvient ou imagine, lorsqu'il ferme les yeux, les voyants eux, le perçoivent de la même manière. Ce qui change c'est simplement l'étendue de ce qui est alors perçu grâce à ces correspondances. Baudelaire se laisse enfermer dans la perception, les souvenirs, les évocations et les synesthésies, bref il se laisse enfermer en lui-même, quand les voyants déploient leur esprit hors des limites de leurs perceptions et se laissent entraîner loin d'eux-mêmes.

Jusque là pourtant rien que de très banal dans ce que peut être la phénoménologie d'une ESP. Elle oscille, nous l'avons dit entre deux pôles. Un premier qui dépasse de très loin la simple perception en ce qu'elle apporte une masse d'information très importante non seulement sur l'objet de la voyance mais surtout sur les contextes qui l'entourent. Le second pôle s'apparente quant à lui à ce que Bergson nommait la perception pure, qui serait une perception sans mémoire, qui n'identifierait pas son objet.

Insistons sur le premier pôle. Il semble lorsque les ESP se placent au milieu d'un labyrinthe de sens, que la cible soit une source d'information sur elle-même, mais aussi sur les événements qu'elle a traversés et sur les individus qu'elle a croisés. On se demande alors si les objets n'emporteraient pas avec eux des morceaux d'autres êtres et l'on pense inmanquablement à la peur des peuples primitifs de perdre leur âme lors de la prise d'une photo. Il apparaît en effet, à la lecture des comptes-rendus d'Alexis et ceux d'Osty, que les objets possèdent des liens avec tout ce qu'ils ont pu croiser. Une photo permet alors de donner des informations sur l'état de santé. Une dame aillant perdu sa montre semble rester en lien avec elle, ce qui permet de la retrouver et même de nommer celui qui l'a retrouvé. Proust a joliment parlé de ce phénomène :

Certains esprits, qui aiment le mystère veulent croire que les objets conservent quelque chose des yeux qui les regardèrent (...) que les monuments et les tableaux ne nous apparaissent que sous le voile sensible

¹⁵⁷ C. Baudelaire, « Parfum exotique », *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, 1996, p. 57.

que leur ont tissé l'amour et la contemplation de tant d'adorateurs pendant des siècles.¹⁵⁸

Tout est dit, même si Proust est très critique de cette idée. Les objets emporteraient avec eux une part des êtres qu'ils croisent, leurs histoires, leurs ressentis etc. Gabriel Marcel rejoint cette idée dans la réflexion qu'il propose sur la psychométrie¹⁵⁹. Selon lui cependant, ce n'est pas à partir de l'objet en tant qu'objet qu'il faut envisager le phénomène. En effet, le processus qui mène un voyant de l'objet vers ce qu'il cherche à décrire ne s'apparente nullement à une enquête policière, à une enquête empirique.

L'objet n'est en fait que l'occasion pour le voyant d'effectuer le saut dont nous parlions plus tôt, et qui va lui permettre de se projeter vers ce qu'il doit décrire. Nous avons déjà remarqué qu'il était plus facile pour Alexis d'obtenir des résultats s'il se mettait en rapport avec le consultant et il semble que le rôle de l'objet dans la psychométrie soit de cet ordre. Il permet, il facilite la communication par le psi.

Quoi qu'il en soit du rôle réel de l'objet dans la psychométrie, une idée est en revanche certaine. Il suffit qu'un objet m'ait appartenu, ou ait été en lien avec moi pour qu'un voyant puisse obtenir des informations me concernant. Il suffirait ainsi à Alexis d'un objet quelconque pour émettre un diagnostic médical précis. L'auscultation d'un objet joue alors pour un voyant, le rôle de l'auscultation du corps chez un médecin. Il nous faut alors nous demander avec Gabriel Marcel si l'on « ne pourrait pas présumer que l'objet familier (...) est comme une dépendance ou une annexe du corps de celui à qui il appartenait¹⁶⁰. »

La notion d'appartenance se trouve alors modifiée. Cette photo m'est donc tout aussi propre que mon corps, puisqu'elle me permet d'interagir avec le monde extérieur. Interaction passive dans le cas d'une ESP, puisqu'elle sert surtout d'indicateur, mais qui peut devenir active lors des cas de psychokinèse par exemple. C'est bien sûr à Husserl que nous faisons référence ici lorsque, par exemple, il définit le corps propre de la manière suivante :

(...) l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique mais précisément *corps propre*, l'unique objet au sein de ma strate abstraite du

¹⁵⁸ M. Proust, *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, Paris, 1927, II, p. 33, cité dans W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 2002, pp. 200-2001.

¹⁵⁹ La psychométrie est une capacité psi, de type ESP, qui permet par contact avec un objet d'en donner l'origine et l'histoire.

¹⁶⁰ G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, pp. 268-269.

monde auquel, conformément à l'expérience, j'assigne des champs de sensation (...)¹⁶¹

Dans les ESP et les PK, ce à quoi il est possible d'assigner des « champs de sensation » s'étend bien au-delà de mon corps physique¹⁶², et mon *corps propre* devient alors la totalité des choses que j'ai pu croiser au cours de mon existence.

Avant de continuer, il nous faut revenir quelques instants sur les remarques de Marcel sur la psychométrie. Celui-ci note en effet que « le sujet métagnome [exécute] avec l'objet qui lui est confié, [des] mouvements semblables ou analogues à ceux qu'exécutait habituellement le propriétaire de l'objet¹⁶³ ». L'historien du magnétisme B. Méheust, lorsqu'il rapporte les propos d'Alexis Didier note le même type de phénomènes. Ainsi le somnambule une fois magnétisé se sent-il « instantanément « réuni » [à sa cible], comme s'il était avec elle en état de « communion » ; la vie de cette personne inconnue devient sa propre vie ; il « souffre de sa maladie », il est « inquiet de ses inquiétudes », « content de ses joies », il va jusqu'à adopter l'expression de son visage et mouler son écriture sur la sienne...¹⁶⁴».

Pour bien comprendre ce qui est en jeux ici, il nous faut rapprocher ces remarques de ce que nous disions plus tôt à propos de la forme que prennent les ESP. Elles apparaissent de prime abord comme de simples pensées. Notons cependant qu'une pensée peut se présenter à l'esprit de plusieurs manières et surtout peut être accompagnée de diverses manifestations. Ainsi si je pense à du Nutella, il m'arrive de saliver. De plus, une pensée n'est pas que visuelle, elle peut être aussi auditive ou olfactive. À l'évocation de la neige, il se pourrait que je frissonne par exemple. Il en va donc de même pour les ESP en témoigne ce cas rapporté par le docteur Osty :

Mme Morel, par exemple, arrive à la notion de mer par la vision d'une grande étendue d'eau et des sensations coexistantes de goût sale et de bruit de vagues

¹⁶¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, § 44, p. 146.

¹⁶² Bien qu'acceptant que le corps propre ne soit pas simplement corps physique, Husserl réduit tout de même le corps propre à tout ce que je peux percevoir de manière empirique, donc à travers mes sens. Le corps propre est ce qui me permet d'agir sur le monde. Dans la perspective qui est la sienne le corps propre est le pendant phénoménologique du corps physique, d'où dans la suite de notre texte une assimilation entre les limites du corps propre et celles du corps physique. Husserl n'appelle-t-il d'ailleurs pas le corps propre, le je psychophysique ?

¹⁶³ G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, p. 270.

¹⁶⁴ B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 462. Les passages entre guillemets sont indiqués par l'auteur comme provenant du livre de Henri Delaage, *Le sommeil magnétique expliqué par le somnambule Alexis en état de lucidité*, Paris, 1857, p. 69-71.

M. de Fleurière, entendant cinq détonations précise la nature d'un attentat criminel, dont une connaissance plus circonstanciée lui est donnée par une succession d'hallucinations visuelles concrètes et allégoriques.¹⁶⁵

Ce qui sous-tend les deux phénomènes que nous rapportons, à savoir la copie des gestes que rapporte Marcel et les hallucinations de Osty, c'est l'idée d'une identification complète du médium à ce qu'il décrit. C'est-à-dire plus précisément que le médium vit réellement ce qu'il décrit. Une telle identification n'est cependant pas sans poser de problème. En effet lors des ESP les voyants ne sont jamais guidés par leurs propres associations d'idées, par leurs propres pensées. Ils ne sont guidés que par des associations d'idées qui s'imposent à eux et par des pensées venant par exemple du propriétaire de l'objet qu'ils décrivent. Ainsi comme le note encore une fois Gabriel Marcel : « le pouvoir métagnomique semble lié de la façon la plus indissoluble à cette possibilité d'effacement et comme d'annihilation de soi.¹⁶⁶ »

Nous sommes ainsi pris entre deux positions extrêmes. D'un côté, le psi nous pousse à envisager un sujet sans limites, un sujet chez qui le corps propre, la chair, s'étend à toutes les choses qu'il a pu croiser. De l'autre, le psi nous pousse à envisager un sujet se vidant complètement de ce qui fait sa singularité pour recevoir l'autre. Il n'est pas évident que ces deux idées s'opposent de manière nette ainsi que nous le verrons par la suite. Quoi qu'il en soit, ce sont ces problèmes que nous mettrons à jour dans les analyses des prochains chapitres et qui nous serviront au cours de celles-ci à mettre en avant l'intérêt que les sciences psychiques peuvent présenter pour la philosophie.

Alors que le sujet se heurte selon la conception classique en philosophie à trois barrières traditionnelles, le monde, le temps et autrui. Les sciences psychiques et donc les phénomènes qu'elles étudient semblent les remettre en question. Nous allons donc dans la suite de notre travail consacrer un chapitre à chacune de ces barrières pour essayer de comprendre ce qui est en jeu lors des ESP. La fin du présent chapitre proposera une présentation rapide de ce qui fera donc la suite de notre travail.

Que l'on soit matérialiste ou idéaliste, on considère généralement que l'espace qui nous entoure est une barrière indépassable, que si l'on veut connaître ce qui se trouve hors de portée de nos sens on ne peut que se déplacer ou apprendre par témoignage. Les ESP viennent justement chambouler cette vision statique de notre rapport au monde. Il semble en effet

¹⁶⁵ E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000, p. 237.

¹⁶⁶ G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, p. 271.

qu'une faculté comme celle de clairvoyance permette d'accéder à des informations sur le monde par delà les contraintes de l'espace.

Si l'on peut se représenter les mouvements intentionnels de notre esprit comme de longs pseudopodes qui s'étendent pour saisir leur cible, alors dans le cas des ESP on pourrait imaginer que ces pseudopodes s'entendent sans contrainte de longueur, à la manière d'élastiques qui ne pourraient rompre. Il semble particulièrement difficile dans ces conditions de continuer d'imaginer que l'esprit se restreigne au seul cerveau ou, pour parler comme Husserl, que le corps propre soit restreint par les limites du corps physique.

La conscience quitte alors le cerveau pour se retrouver constamment projetée vers le monde. On repense alors à Sartre pour qui, dans un exemple fameux, la conscience se trouve projetée vers l'arbre tout en restant hors de lui. Il y a effectivement quelque chose de cet ordre là lors d'une ESP, mais hors de toute limitation d'espace.

L'acte mental que nous avons détaillé plus haut qui s'offre à la conscience sous différentes modalités, de la perception pure au labyrinthe du sens, nous place face à un monde qui n'est cependant pas celui que Sartre décrit. En effet lors d'une ESP, la conscience se trouve projetée vers l'arbre certes, mais elle ne reste pas hors de lui. Il y a comme une sympathie entre le sujet et l'objet de la perception. Osty cite par exemple un cas, que nous avons déjà évoqué, très révélateur de ce rapport très particulier au monde. Interrogeant un voyant sur l'état de santé d'un de ses patients, il obtient la réponse suivante : « ... Comme elle est faible cette personne !... tout est faible chez elle... que de faiblesse !... Elle doit avoir de la fièvre par moments, parce que j'ai soif...¹⁶⁷ ». La raison invoquée pour justifier la conclusion est particulièrement déroutante et semble poser le sujet au cœur même de l'objet de sa perception.

Il semblerait donc que le rapport au monde lors d'une ESP nous pousse à deux conclusions qui prennent le contre-pied de la conception classique, à savoir que l'esprit navigue à travers le monde tout en étant attaché au sujet, et que ce monde dans lequel il navigue puisse être saisi non seulement de l'extérieur mais aussi de l'intérieur. Nous détaillerons toutes ces analyses dans le prochain chapitre.

Ce que nous venons de dire vaut autant pour les objets que pour les êtres vivants, ainsi que l'exemple tiré du livre d'Osty semblait le montrer. En poussant cette idée aussi loin que possible on ne peut que se heurter aux analyses classiques de notre rapport à autrui.

¹⁶⁷ E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000, p. 97

La sympathie que présente Alexis Didier avec les douleurs que ressentent ceux avec qui il entre en contact met à mal l'idée qu'autrui me soit complètement extérieur, qu'il soit impossible de ressentir ses vécus. Lorsqu'il dit ressentir une douleur à l'épaule il ne dit pas que la personne a mal à l'épaule, mais découvre cette douleur à partir d'une douleur qu'il ressent lui-même. On pourrait aussi citer le cas de certains médiums qui lors de transe changent soudainement de voix et se trouvent en possession de souvenirs qui ne sont pas les leurs.

Ces exemples prennent les idées de Husserl sur l'alter ego à contre-pied. Dans les *Méditations cartésiennes* par exemple on peut trouver ces lignes qui forment le fondement de sa pensée, et de la pensée moderne sur l'autre :

(...) cette incarnation [de l'autre] ne nous empêche pas d'admettre directement que ce n'est pas l'autre je lui-même, ni ses vécus et ses apparitions eux-mêmes, ni rien de ce qui appartient à son essence propre elle-même, qui sont données originaires. Si c'était le cas, si ce qui est spécifiquement essentiel à l'autre était directement accessible, ce serait un simple moment de mon essence propre et, finalement, lui et moi ne ferions qu'un¹⁶⁸.

Dans les cas que nous venons de mentionner c'est justement l'autre lui-même qui se donne de manière originare. La douleur d'Alexis à l'épaule n'est pas de type empathique comme voudrait le voir Husserl. Ce n'est nullement sur le mode de l'altérité que se donne autrui dans une ESP, c'est bel et bien de manière directe et en première personne.

Que l'autre soit donné lors d'une ESP par une sorte de « transfert issu de mon corps propre¹⁶⁹ » voila qui n'est justement pas le cas. L'appréhension nécessaire à la saisie d'autrui chez Husserl est toujours précédé d'une présentation, « l'appariement a lieu lorsque l'autre entre dans le champ de ma perception.¹⁷⁰ » c'est justement cette étape qui manque lors d'une ESP. Jamais le corps du soldat ayant retrouvé la montre, dont nous avons parlé plusieurs fois, ne rentre dans le champ de perception d'Alexis. Il y a en quelque sorte appréhension sans présentation. Peut être d'ailleurs est-ce pour cela que les médiums peuvent, par le psi avoir accès aux expériences d'autrui en première personne. Car le médium perçoit l'autre réellement dans sa chair et sa présence se fait sentir à nous *en chair et en os*, non « devant

¹⁶⁸ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, § 50, p. 158.

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 159.

¹⁷⁰ *Ibid*, § 51, p. 162.

nous » comme le pense Husserl, mais bien en nous. Il nous faudra bien évidemment développer ce point dans notre second chapitre.

Venons en maintenant à la dernière barrière : le temps. Le père de l'analyse philosophique du temps est Saint Augustin. Dans ses *Confessions*, il développe une conception « subjectiviste » du temps qui pose que ni le passé ni le futur n'existent. Selon lui le passé n'est plus et le futur n'est pas encore¹⁷¹. Le temps n'est alors rien de plus que la triple modalité du présent, souvenir, vision et attente.

La conception du temps hérité de la relativité s'oppose complètement à celle que nous venons d'exposer. Pour celle-ci en effet, Passé, Présent et Futur existent au même titre que n'importe quoi d'autre. Il n'y a cependant pas écoulement du temps à la manière d'un fleuve. Le temps est un ensemble de dates qui peuvent s'agencer différemment dépendamment de la position que l'on occupe dans l'espace-temps.

Les ESP semblent apporter plus de crédit à cette dernière conception, puisqu'elles ne paraissent nullement contraintes par le temps et peuvent porter autant sur le passé que sur le futur. On peut alors imaginer que le temps n'est effectivement qu'une dimension comme une autre sur laquelle il est possible de se déplacer à loisir. Les trois aspects du temps accédant alors à une même existence.

Si le futur prend pied dans l'existence, s'il devient un lieu que l'on peut apercevoir, il se peut toutefois qu'il ne se manifeste jamais à la conscience sous une autre forme que celle d'une inexistence que l'on attend. Il pourrait à la rigueur faire l'objet de déduction, mais rien alors ne changerait. Or justement par les expériences de précognition c'est notre rapport au futur qui change. La déduction est attente qui cherche à connaître le futur, la précognition est apparition du futur au présent.

La précognition est le plus souvent un acte volontaire, pour ce dernier chapitre, nous développerons plutôt une analyse à partir d'une expérience involontaire de précognition. Nous comparerons alors un certain type de rapport au futur avec ce rapport au passé qu'est la mémoire. Nos futures analyses développeront ce double aspect que semblent imposer les expériences de précognitions. Le temps sans devenir forcément connaissable devient un lieu de connaissance. Un endroit qu'il est possible d'arpenter pour découvrir passé et futur, qui ne se donnent alors plus seulement à voir sur le mode de l'attente et du souvenir.

Chacun des trois points que nous venons de développer à partir de certains des phénomènes psi rapportés par médiums et voyants semblent effectivement s'opposer aux

¹⁷¹ Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Seuil, 1982, p. 312, XI-14 (17).

conceptions classiques que nous avons de l'espace, du temps et d'autrui. Les réflexions que nous allons développer dans les prochaines pages s'inspireront au départ des classiques pour leur opposer ensuite les phénomènes psi. Il ne s'agira pas de se baser sur des certitudes, mais plutôt ainsi que nous l'avons déjà expliqué sur des phénomènes rapportés. Nous tirerons alors les conclusions qui s'imposeront à nous lors d'analyses qui confronteront conceptions classiques et phénomènes psi.

Nous concentrerons notre propos sur certains points seulement qui semblent directement liés à l'expérience humaine qui seule peut être incluse dans notre propos, puisque nous ne nous basons que sur des témoignages. En nous limitant ainsi nous espérons produire des analyses suffisamment claires et précises pour étayer notre thèse et montrer de manière convaincante les enjeux et les perspectives que posent les sciences psychiques à la philosophie.

2. *Le monde*

Nous avons été conduits au cours du chapitre précédent à constater que l'expérience médiumnique, l'expérience que l'on fait de la réalité par le psi accordait aux objets une propriété particulière. Il semble en effet, lorsqu'un voyant entre en contact avec un quelconque objet que celui-ci lui donne accès à tous les événements qu'il a traversés. On pourrait imaginer, comme nous l'avons fait, que les objets du monde emportent avec eux une parcelle de tout ce qu'ils ont pu croiser, un peu à la manière dont nous gardons au fond de notre mémoire une trace de ce dont nous avons été témoins. Il se constituerait donc autour de l'objet une sorte d'aura mémorielle permettant à celui qui en a la capacité de s'y plonger et de revivre ce qui y est conservé.

On fait ici écho, nous l'avons déjà dit, au thème des correspondances cher à Baudelaire. Dans l'ouvrage qu'il consacre au poète, W. Benjamin propose une réflexion sur cette idée d'aura fort intéressante. Selon lui, il faut comprendre l'aura d'un objet comme « l'ensemble des images qui, surgies de la mémoire involontaire, tendent à se grouper autour de [l'objet]¹⁷² ». Arrêtons-nous un instant sur ce terme de « mémoire involontaire », Benjamin l'emprunte à Proust, elle est par opposition à la mémoire volontaire, ce qui permet les évocations, les correspondances. Il y a donc la mémoire involontaire dont « l'odorat est le refuge inaccessible¹⁷³ » et la mémoire volontaire dont Proust déclare que « les renseignements qu'elle donne sur le passé n'évoquent rien de lui¹⁷⁴ ». L'aura est ce qui permet à la mémoire involontaire de se déployer, de se rendre consciente.

On aura toutefois noté qu'il ne s'agit nullement dans le concept d'aura, tel que l'on vient de l'exposer, de quelque chose de semblable à ce qui se fait jour dans la psychométrie. L'aura n'appartient pas en propre à l'objet, elle appartient à celui qui regarde l'objet. Il faut pourtant préciser que c'est par l'objet et seulement par lui que l'aura se découvre. L'objet est l'occasion que saisit une trace mémorielle pour faire surface et en cela il faut malgré tout faire de l'aura quelque chose qui appartient à l'objet. Elle n'est autre que ce pouvoir d'évocation. C'est à ce point précis que se rejoignent les considérations de Benjamin sur l'aura et celle de

¹⁷² W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 2002, p. 196.

¹⁷³ *Ibid*, p. 193.

¹⁷⁴ M. Proust, *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, Paris, I, p. 69, cité dans W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 2002, p. 153.

Gabriel Marcel sur la psychométrie. Tous les deux accordent aux objets une qualité qui ne semble tout d'abord pas s'y trouver et que l'on ne s'attend pas à découvrir dans un objet.

L'expérience de l'aura repose donc sur le transfert, au niveau des rapports entre l'inanimé – ou la nature – et l'homme, d'une forme de réaction courante dans la société humaine. Dès qu'on est – ou qu'on se croit – regardé, on lève les yeux. Sentir l'aura d'une chose, c'est lui conférer le pouvoir de lever les yeux.¹⁷⁵

Ce pouvoir que l'aura confère aux objets c'est celui de répondre. Lever les yeux lorsqu'on est regardé c'est répondre à une interrogation silencieuse de celui qui nous regarde. Lever les yeux c'est prendre vie pour celui qui nous regarde, c'est accepter son existence et lui répondre. Il y a quelque chose de cet ordre dans l'idée levinassienne de sujet pris en otage par l'autre que nous rencontrerons par la suite. La perception d'un objet ne suffit cependant pas, il faut que la mémoire involontaire soit sollicitée, et elle ne l'est pas toujours. Lorsque toutefois au hasard d'un parfum, d'un son elle se met en branle, aussitôt l'objet répond, et c'est la *Recherche* de Proust qui prend forme, ce sont *les Fleurs du mal* etc. Il n'en va pas autrement de la psychométrie. Lorsque Ossowiecki se voit présenter des objets divers, il arrive que rien ne vienne, il arrive aussi que la description qui suit soit intense. Parfois l'aura est saisie et l'objet lève les yeux, parfois rien ne se passe.

L'aura et son pouvoir évocateur est à la fois ce qui unit et sépare les considérations de Benjamin et Marcel sur les objets qui nous entourent. La réflexion du penseur allemand permet d'éclairer celle du philosophe français ; la notion d'aura permet de mieux saisir les processus de la psychométrie, toutefois ne réduisons pas l'une à l'autre. Ce qui est en jeu dans les deux phénomènes est bien différent. L'aura va permettre à une mémoire involontaire de se déployer. À travers l'objet, c'est le sujet qui se découvre lui-même, qui découvre des traces de lui-même. La psychométrie va, elle, permettre à l'autre de se dévoiler grâce à l'objet. Lorsqu'il se trouve face à une boîte contenant un pied momifié, Ossowiecki ne se laisse pas emporter dans une rêverie sur son enfance. Il découvre bien au contraire la vie de celui à qui appartenait le pied, et de ceux qui l'ont côtoyé vivant ou mort.

Les évocations que permet l'aura sont de l'ordre de la mémoire, du souvenir. Lors d'une psychométrie, ces évocations, ces révélations devrait-on plutôt dire, ne sont plus de simples souvenirs mais des perceptions psi. Ce qui se donne à voir ce n'est alors plus

¹⁷⁵ W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 2002, p. 200.

seulement la mémoire de celui qui « regarde » l'objet mais celle de tous ceux qui l'ont croisé. Nous avons déjà eu l'occasion d'analyser ce phénomène et nous avons alors émis l'idée que c'est toute la notion d'appartenance qui était à réinterroger et par là c'est tout notre rapport au monde qu'il nous faut analyser. Réfléchir à ce que veut dire appartenir, c'est-à-dire être mien, n'est ce pas aussi réfléchir à ce que veut dire être moi.

Comment s'établit alors le rapport classique que j'ai avec le monde ? Je me trouve tout d'abord entouré d'objets qui constitue le monde. Ce monde se donne à moi dans un rapport d'éloignement spatial qui ne traduit que faiblement une différence ontologique incommensurable. Je ne suis pas cette lampe et elle n'est pas moi. Le monde m'est donc extérieur, il ne m'est justement pas propre. La lampe qui m'éclaire, le clavier sur lequel je tape ce texte, ne sont pas des parties de moi-même. Ils ont tous les deux une existence qui leur est propre. Cette lampe est éloignée de moi par un petit espace qui est en fait un gouffre entre ma subjectivité et son objectivité.

Le monde se compose alors de ce que je suis et de ce que je ne suis pas. Je et le reste. Je ne saisis alors ce reste, le monde, que sur un rapport médiat, grâce à mes perceptions qui me donnent à connaître cette lampe. C'est dans cette *médiate* que le monde s'ouvre à moi. Les limites de ma saisie du monde sont alors celles de ma perception, c'est-à-dire à peine une petite bulle autour de moi.

Husserl, nous l'avons déjà vu, nomme l'ensemble de ce qui me permet d'agir sur le monde, le *corps propre*. Ce corps qui « n'est pas simplement corps physique¹⁷⁶ » est « l'unique objet au sein duquel je *gouverne* et *règne* immédiatement, et dont je domine chacun des organes¹⁷⁷ ». C'est donc à la fois mon corps physique et mon esprit. En posant ainsi ce qui est mien, Husserl lui oppose alors le monde qui est ce sur quoi je n'ai pas de contrôle. Le corps propre en tant que tel m'est toujours déjà donné. Il est l'élément indispensable de mon rapport au monde, sans lui il m'est impossible de saisir le monde. Il est donc la condition nécessaire à l'apparition du monde à ma conscience. C'est pour cela qu'Husserl déclare :

Je, le *je-être humain* réduit (je psychophysique), suis donc constitué comme membre du monde avec le *hors-moi* multiple, mais c'est moi-même dans

¹⁷⁶ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, § 44, p. 145.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 146.

mon âme qui constitue tout cela et le porte de manière intentionnelle en moi¹⁷⁸.

La constitution du monde dont il est question est la constitution noético-noématique qui s'opère au sein de ma conscience. C'est l'ego en tant que champs de travail, en tant que lieu de la synthèse de mes perceptions qui va constituer le monde en tant que monde mien. Le monde comme synthèse n'apparaît alors effectivement que comme conséquence du rapport entre le *hors-moi* et mon corps propre.

Les choses ne m'apparaissent, en effet, que dans un rapport avec lui. Il est le centre de tout et par là, ainsi que l'explique E. Housset, « tout ce qui apparaît appartient, par rapport à [lui], au monde environnant.¹⁷⁹ » C'est en cela justement que tout ne m'apparaît que sous un rapport médiat. Le monde en tant qu'il m'est extérieur, en tant qu'il est ce que n'est pas mon corps propre, m'est toujours donné sur un rapport médiat, à travers mes perceptions, à travers mon corps propre.

Je suis certes, par la synthèse qu'effectue ma conscience, la condition du monde, celui qui constitue le monde, mais il me faut néanmoins postuler un extérieur qui ne m'est pas propre pour pouvoir parler de hors-moi. Par l'épochè comme le dit Husserl « nous n'avons pas purement et simplement perdu ce monde (...) nous le conservons *qua cogitatum*.¹⁸⁰ » Le monde devient objet de conscience mais il reste malgré tout, là. Chaque vécu de conscience ne se donne toujours que sur le fond d'un horizon, qui n'est autre que la totalité du monde.

Heidegger développant une réflexion sur ce thème dira d'ailleurs que l'être-là est être-au-monde. Selon lui le monde n'est pas tout ce que l'être-là n'est pas, mais plutôt là où se trouve l'être-là, là où il vit¹⁸¹. Que ce soit, cependant, chez Heidegger ou chez Husserl, le sujet, ou le Dasein, se trouve en rapport avec quelque chose qui n'est pas lui et qui est constitué comme tel. Il y a chez ces deux auteurs, un rapport avec un monde que le sujet constitue certes, mais qui se trouve tout de même déjà constitué en tant que *hors-moi*.

Pour Heidegger, l'être-là se trouve toujours déjà au monde, il y est jeté. Il ne se trouve donc pas dans un rapport causal avec lui. Le Dasein n'est pas la cause du monde, il est dans un rapport d'affectibilité avec lui. C'est entre autre parce qu'il est affectable qu'il se distingue des autres étants. « (...) Le « monde » n'est pas une simple dénomination régionale, qui caractériserait la communauté des humains par opposition à la totalité des choses de la

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 147.

¹⁷⁹ E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 202.

¹⁸⁰ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, § 15, p. 81.

¹⁸¹ M. Heidegger, *Être et temps*, Édition numérique hors commerce, § 14, p. 71.

nature ; le monde désigne les hommes dans leurs rapports avec la totalité de l'existant.¹⁸² » Et donc ainsi que l'explique A. Schnell : « ce n'est que parce que l'être-la est toujours déjà au monde que des étants peuvent se manifester à lui au sein de ce dernier.¹⁸³ »

Quelque soit les oppositions entre ces deux auteurs, il n'en reste pas moins, que pour eux le rapport que j'ai au monde est un rapport qui me met face à quelque chose qui n'est pas moi et qui est en cela déjà constitué¹⁸⁴. Ma présence est pour eux toujours garantie et je n'ai nullement à lutter pour m'assurer de mon individualité. L'ego n'est-t-il pas l'évidence apodictique de Husserl ?

Le rapport classique au monde que nous venons d'exposer très brièvement est toujours un rapport qui met face à face un sujet toujours déjà constitué face à un monde lui aussi toujours déjà constitué. L'un se retrouve jeté, ou opposé, face à l'autre, mais les deux sont toujours immanquablement distincts.

Pour Husserl, la constitution du monde s'effectue dans mon esprit, je perçois les objets et les synthétise en moi. Heidegger et Sartre voient plutôt ma conscience projetée vers le monde sans jamais toutefois saisir de l'intérieur l'objet de ma perception. D'un côté le rapport au monde se fait au sein de mon corps propre, de l'autre il s'effectue dans le monde lui-même. Il y a ici deux attitudes globalement différentes sur le monde.

Le monde peut être toujours déjà constitué, peut être un *hors-moi* qui m'est inaccessible de l'intérieur, il est tout de même possible de le saisir en moi ou en lui. Soit mon cerveau, mon corps, forment une barrière entre lui et moi, soit mon esprit se projette vers lui et le saisit en lui. On retrouve cette dichotomie dans la philosophie continentale héritière de la phénoménologie, mais aussi dans la philosophie de tradition analytique.

La première position est souvent celle de la philosophie de l'esprit anglo-saxonne des dernières années. D. Dennett par exemple est un farouche défenseur de la thèse qui veut que l'esprit se réduise au cerveau. On ne saisit alors le monde, selon lui, qu'à travers les limites perceptives de notre système nerveux. L'esprit se réduit au seul cerveau et il n'est pas question qu'il soit ailleurs. Sa conception de l'esprit comme illusion rend d'ailleurs impossible toute saisie du monde hors du cerveau.

Pour d'autres philosophes de l'école analytique, tel J. Searle, la conscience est un produit du cerveau. Celui-ci, en quelque sorte, secrète de la conscience comme le foie secrète

¹⁸² M. Heidegger, « L'être-essentiel d'un fondement ou « raison » » in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 129-130.

¹⁸³ A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005, p. 63.

¹⁸⁴ Bien que chez Husserl l'ego constitue le monde, il n'en reste pas moins que ce monde n'est pas seulement mien. Il est déjà là en tant que hors moi. C'est ce que l'expérience de l'alter ego qui vient apporter une base intersubjective au monde montre clairement.

de la bile. Pour autant l'esprit ne sort nullement du cerveau et y reste confiné. On peut en revanche utiliser les thèses de Searle pour imaginer un esprit qui s'étendrait hors du corps pour aller saisir les choses là où elles sont.

Il existe un courant de la philosophie contemporaine qui justement soutient ce genre de thèse. Il s'agit de l'externalisme, dont l'un des plus grands représentants est H. Putnam, qui en est justement l'un des pères. Selon lui, l'esprit n'est tout simplement pas dans la tête. Cette thèse est en fait une extension de la conclusion qu'il tirait de la fameuse expérience de pensée sur terre-jumelle, qui exposait que les significations ne sont pas dans la tête.

Selon Putnam on ne peut pas rendre compte de l'esprit correctement si l'on ne tient pas compte de ce qui l'entoure. « L'externalisme nie que le contenu de toute attitude propositionnelle dépende des seules ressources cognitives internes propres à un individu.¹⁸⁵ ». L'esprit s'évade donc du cerveau pour aller dans les choses elles-mêmes. Non pas pour être saisie en elles, mais pour être saisie, à la manière de Sartre auprès d'elles.

Que l'on soit partisan du contenu large ou du contenu étroit, pour parler comme la philosophie analytique, c'est-à-dire que l'on réduise l'esprit au cerveau ou qu'on l'étende jusqu'aux choses, on assigne tout de même à l'esprit, comme Husserl, Heidegger ou Sartre, les limites traditionnelles de la perception. Il n'est nullement question comme Schopenhauer ou Bergson d'accorder qu'il existe une autre source de la connaissance, que celle qui nous vient par nos sens, ou que cela est au moins possible. Nous avons déjà évoqué le cas de Schopenhauer dans l'un de nos précédents chapitres pour qui il existe une connaissance intellectuelle du monde qu'il associe au magnétisme, Bergson quant à lui dans *Matière et mémoire* émet la possibilité théorique de ce genre de connaissance : « Que la matière puisse être perçue sans le concours d'un système nerveux, sans organe des sens, cela n'est pas théoriquement impossible¹⁸⁶. » Il nuance cet avis en ajoutant que d'un point de vue pratique c'est impossible puisque cela n'a aucun intérêt. Nous avons toutefois déjà évoqué le revirement qui sera le sien à la fin des *Deux sources*¹⁸⁷.

La conception classique s'enracine dans un sol composé de deux présupposés qui ne sont nullement interrogés, et qui de prime abord ne semblent pas avoir besoin d'être interrogés. Ils se résument à cette phrase : « Le monde existe hors de moi ». Que le monde existe cela veut dire qu'il est déjà constitué en rapport à moi-même. Il y a tout ce qui m'entoure et il y a moi. Le fossé qui semble exister entre le monde et moi est infranchissable.

¹⁸⁵ P. Jacob, *L'intentionnalité*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 206.

¹⁸⁶ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004, p. 43.

¹⁸⁷ Un certain nombre de texte laisse toutefois penser que ce revirement a eu lieu bien avant les *Deux sources*.

Ce fossé correspond à la caractéristique objective dont nous avons déjà parlé. Le premier présupposé est alors que le monde est toujours déjà donné, le second présupposé s'ajoute à l'autre, le complète, et forme avec lui les deux faces d'une même médaille. Ce présupposé donc est celui de l'extériorité du monde. Je suis confiné à mon cerveau ou à mon *corps propre* et je ne saisis les choses que de l'extérieur. Il est possible comme chez Sartre ou Heidegger par exemple, de vouloir chercher à dépasser la simple saisie intérieure en « projetant » le sujet dans le monde, mais cela ne change rien au fait que ce monde m'est toujours extérieur.

Dans une configuration classique, c'est-à-dire hors de toute ESP, dans l'expérience de tous les jours, le rapport que j'entretiens au monde est caractérisé par trois modalités. Il m'est possible d'avoir avec les objets du monde, un rapport de propriété ou de m'en servir comme d'outils. Ces deux modalités ne sont pas mutuellement exclusives. La troisième modalité est celle de la connaissance. Alors que dans les deux premières modalités c'est le sujet qui est au centre de la relation, dans la troisième c'est l'objet qui occupe cette place.

Notre analyse des ESP nous avait déjà conduits à émettre plusieurs idées quant aux rapports entre le sujet et le monde lorsque ces rapports ne sont pas perceptifs, nous développerons ici nos idées. Nous procéderons alors en deux temps. Nous nous concentrerons en premier lieu sur la modalité de connaissance qui nous lie au monde ce faisant nous critiquerons la notion d'extériorité. Nous procéderons ensuite à l'examen des deux modalités qui placent le sujet au centre de la relation et nous traiterons par la même occasion de l'idée d'objectivité.

2.1 Par delà l'espace

Dans l'un de ses livres sur le remote-viewing, McMoneagle¹⁸⁸, donne cette définition de cette technique de clairvoyance développée dans les années 1970: « (...) c'est l'aptitude à produire une information correcte à propos d'un endroit, d'un événement, d'une personne, d'un objet ou d'un concept qui est située quelque part dans l'espace et le temps, et qui est complètement cachée au voyant et à ceux qui participent à la collecte d'informations¹⁸⁹. » Il nous faut insister sur cette capacité à saisir des informations par delà l'espace.

¹⁸⁸ « Joseph McMoneagle, « espion-voyant » au service de la CIA au temps de la guerre froide. Ses capacités lui seraient apparues après une expérience de mort imminente, de « sortie du corps », de passage dans un tunnel illuminé en son extrémité. Ce choc lui aurait permis d'accéder à cette possibilité de vision à distance qui lui a valu 38 médailles, 200 missions dont 150 réussies (...) » N. Edelman, *Histoire de la voyance et du paranormal*, Paris, Seuil, 2006, p. 238

¹⁸⁹ J. McMoneagle, *Remote Viewing secrets*, Charlottesville, Hampton Road, 2000, p. 22. Traduit par nous.

Les ESP ne sont en effet pas contraintes par les limites traditionnelles que l'on accorde à la perception. Les phénomènes qui apparaissent à ma conscience lorsque je les perçois par une ESP peuvent se situer n'importe où sur le globe et même ailleurs. Cette forme qui soudain envahi mon esprit peut se trouver chez mon voisin ou à la Maison Blanche. L'esprit cesse d'être limité par les sens traditionnels. La totalité du monde devient alors saisissable, non plus seulement ce que contient la bulle dans laquelle ma perception m'enferme, mais bien la totalité des étants. Nous avons déjà évoqué cette idée centrale, mais il est bon de la rappeler pour les futurs développements.

En étendant la sphère de mes « perceptions » c'est ma conception de l'esprit que je dois alors transformer. Comment penser en effet, que l'esprit se réduise au seul cerveau, comme imaginer même que l'esprit n'existe pas, ne soit qu'une illusion ? Si je peux par les ESP atteindre par l'esprit, puisque ce n'est pas par les sens, une destination éloignée, c'est que mon corps physique possède des limites qui ne sont pas celles de mon esprit.

Nous avons déjà analysé la manière dont l'objet de mon ESP m'apparaissait. Il ne s'agit ni vraiment d'une perception ni vraiment d'un acte de mémoire, et puisqu'il ne semble y avoir aucune limite à ce qui est « perceptible » il semble qu'on soit obligé d'accorder à l'esprit une certaine capacité. Une capacité à se projeter vers l'objet de son ESP, à s'étendre et à se projeter vers cet objet.

Nous avons aussi évoqué Sartre lors qu'il place ma conscience non plus seulement en moi, mais auprès de l'arbre. On repense alors aux externalistes que nous avons mentionnés plus haut, l'esprit sort de son enveloppe physique pour aller au contact des choses. Lors d'une perception normale, l'esprit se trouve auprès des choses. Lors d'une ESP, de prime abord rien de différent, seulement les distances changent. On se trouve passer d'une bulle dont le diamètre va de quelques mètres à quelques kilomètres, à une zone sans contours. L'esprit est alors potentiellement partout. Mais les ESP sont parfois « involontaires ». Nous avons tous eu un jour un pressentiment et eut l'impression qu'il était arrivé quelque chose à quelqu'un que l'on connaissait. S'il en va ainsi, l'esprit ne fait pas que s'étendre quand nous le désirons, il est virtuellement partout.

Lors d'une ESP il semble en effet que l'esprit s'étend par delà l'espace pour atteindre un objet où qu'il soit situé. On imagine alors deux choses, soit un esprit fait de pseudopodes physiques, tels des tentacules qui s'étendraient à travers l'espace. Ou bien un esprit comme celui de Descartes, une substance pensante et donc non étendue, qui se « déplacerait » par delà l'espace.

Nous avons déjà évoqué la charge de Kant contre les ESP, et l'idée que nous venons d'émettre lui fait tout autant horreur. « Une substance qui serait présente de façon permanente dans l'espace sans pourtant le remplir » est un « concept dont la possibilité est dénuée de tout fondement¹⁹⁰ », nous dit-il dans la *Critique de la raison pure*. Qu'une telle chose soit difficile à concevoir cela semble normal, qu'elle soit dénuée de tout fondement est plus difficile à accepter. Quoi qu'il en soit dans l'analyse que nous faisons des ESP il semble que la place d'une telle substance ne remplissant pas l'espace soit tout à fait justifiée.

Il serait possible d'imaginer, à la manière de Démocrite, que notre cerveau reçoit des ondes ou des particules qui nous transmettent des informations par delà l'espace et le temps. Toutefois, il n'est pas évident que la physique permette le voyage d'information instantanée par le biais de la matière. Il semble alors légitime d'envisager un esprit qui ne soit d'une certaine manière pas physique. Comment en effet imaginer une substance matérielle qui ne tienne pas compte des limites que la physique impose à la matière ?

Si l'esprit était de nature physique jamais il ne pourrait saisir de manière « instantanée » des objets qui se situent hors de son champ perceptif traditionnel. Pour imaginer un esprit qui s'étend par delà l'espace, un esprit qui a la capacité de saisir le monde sans être contraint par l'espace, il nous faut sortir de la matière.

Donc, sauf à croire que l'esprit est constitué d'une énergie, d'une force, de grains de matière, qu'il nous faille encore découvrir, il est difficile de proposer une idée de l'esprit qui, si nos analyses sont justifiées par l'enquête empirique appropriée, ne tienne pas compte de l'idée qu'il puisse s'étendre dans l'espace sans le remplir. Il nous semble quant à nous, et ainsi que nous venons de le dire, que du point de vue phénoménologique la seule conclusion à laquelle nous puissions arriver est bien celle où l'esprit s'étend à travers l'espace sans pour autant l'occuper. La conception de l'esprit qui s'impose est alors non matérielle. La conséquence de cela est qu'alors l'esprit se projette vers l'objet non pas à travers l'espace, mais par delà l'espace.

Lors d'une ESP il est tout à fait possible de décrire dans la spatialité l'objet qui est perçu mais il est aussi possible d'accéder à des informations que la seule spatialité ne pourrait apporter, comme par exemple l'état de santé ou l'histoire ou les pensées. De plus à la manière d'un microscope et d'un télescope il est possible de passer d'une perception de l'infiniment petit à une perception de l'infiniment grand. Il est tout à fait possible pour un voyant de

¹⁹⁰ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 2001, A 222-223, B 270, p. 279.

décrire l'état du sang de quelqu'un pour la seconde suivante décrire la ville dans laquelle il se trouve.

On pourrait donc dire, pour parler comme Husserl, que le corps propre, qui est ce qui me permet de saisir le monde, ne se réduit pas qu'au seul corps physique. Le corps propre s'étend partout. Puisqu'il est ce qui me permet d'agir sur le monde et de le percevoir, qu'ESP et PK se jouent des limites de l'espace, il cesse alors lui aussi d'avoir des limites. Ainsi pour l'instant les seules limites que l'on puisse lui attribuer sont celles qui m'opposent au monde. Je peux tout atteindre, mais je reste distinct du monde.

Cependant, lors d'une ESP, l'esprit n'est plus simplement autour de l'objet. Une telle idée implique un remplissage de l'espace ce qui n'est pas le cas ici. L'esprit n'est alors plus tout à fait projeté vers l'objet, car là encore il s'agit d'un rapport d'espace. Au lieu d'être projeté dans un rapport d'espace, un esprit comme substance non étendue se « projette à » l'objet de sa perception.

La première conséquence de ce changement de rapport au monde est qu'il est possible non seulement de saisir le monde tel qu'il se donne à voir, c'est-à-dire à travers les apparences, mais aussi de l'intérieur. Ainsi cette télévision face à moi, ne se donne plus seulement à voir comme un écran entouré d'une boîte de plastique. Il est possible pour un voyant d'en saisir les composants, de décrire la structure du tube cathodique et de ce qui la constitue.

Osty rapporte plusieurs récits de voyants émettant des diagnostics appropriés sur des malades, rapportant non pas les symptômes de ceux-ci, mais bien l'état de leurs organes. Dans son enquête à Alexandrie, S. Schwartz nous rapporte cet épisode qui montre bien le genre de vision de l'intérieur dont nous parlons :

« Qu'est-ce que tu vois lorsque tu regardes là-dessous » demandais-je à George, alors qu'il regardait intensément ce qui n'était pour moi rien d'autre qu'un mur de stuc au-delà duquel se trouvaient les toilettes de la mosquée.

« Un morceau de marbre cassé, des débris, hum, bien tassés, un simple fouillis. » Et puis, comme si un voile s'était soulevé : « Mais il y a plus que ça. »

« Qu'est ce que c'était à l'origine ? »

« C'était une tombe... et un bâtiment »

« Est-ce qu'il y a un corps ? » Demandais-je.

« Non, non, pas de corps ! Il semble que cela ait été assemblé un peu à la hâte¹⁹¹ »

Le voyant George McMullen, ne fait pas ici que « voir à distance », il voit aussi l'intérieur de ce qu'on lui demande de regarder. Il ne saisit non pas seulement les apparences, ce que Schwartz nous décrit comme un simple mur, mais il va bien au-delà, il décrit ce qui se cache derrière, ce qui déjà en soi est notable, mais aussi les conditions de constructions et ce que c'était.

La description de McMullen, ne s'arrête pas à ce que quelqu'un pourrait voir avec un radar par exemple, il saisit la totalité de ce qu'il décrit autant dans son apparence que dans son histoire. Ce n'est donc pas de l'extérieur, qu'il décrit ce qu'il voit mais bien de l'intérieur. La tombe qui fait l'objet de l'ESP n'apparaît pas à McMullen comme un simple tas de gravas derrière un mur qu'il décrit comme il peut, mais plutôt comme une totalité accompagnée d'un sens qui dépasse la simple perception visuelle.

Pour reprendre l'image de l'arbre de Sartre, c'est un peu comme si en le regardant, je pouvais soudainement non seulement le décrire mais aussi identifier quel enfant y est monté, qui y a gravé l'inscription que je vois sur le tronc. Les ESP permettent de saisir la totalité de ce qui se rapporte à leurs objets. Nous avons parlé, en évoquant Alexis Didier, et en reprenant le vocable de Méheust, de labyrinthe du sens.

On est ici exactement face à ce que nous décrivions au début de ce chapitre, face à ce phénomène d'aura qui rapproche les réflexions de Marcel et Benjamin. McMullen a senti l'aura de la tombe et celle-ci a répondu en levant vers lui ses yeux, en lui racontant, la construction hâtive et tout le reste. En sortant d'un contexte simplement spatial, en se projetant ainsi vers le sens et non vers les objets, McMullen peut percevoir, ressentir, ce que la tombe a vécu. Chez Proust nous l'avons dit, c'est l'odorat le domaine de la mémoire involontaire, c'est donc ce sens qui est privilégié pour capter l'aura. Il en va de même chez Baudelaire.

La langoureuse Asie et la brûlante Afrique,
Tout un monde lointain, absent, presque défunt,
Vit dans tes profondeurs, forêt aromatique !
Comme d'autres esprits voguent sur la musique,
Le mien, ô mon amour ! nage sur ton parfum.¹⁹²

¹⁹¹ S. Schwartz, *The Alexandria project*, New York, Delacorte Press, 1983, p. 119. Traduit par nous.

¹⁹² C. Baudelaire, « La chevelure », *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, 1996, p. 58.

Aucune spatialité dans l'odorat, il ne fait qu'évoquer, il laisse tout juste deviner. C'est sûrement ce manque de spatialité qui permet justement l'évocation, qui permet de découvrir l'aura. La vision, sens spatialisant s'il en est, détruit le plus complètement possible l'aura. Il y a quelque chose de l'ordre du besoin d'éphémère, du besoin de subtilité dans l'aura et la vision n'est ni éphémère, ou alors si rarement, ni subtile. Le choc visuel est ce qui brise l'aura. Ce choc est justement absent de la perception psi, les choses se donnent lentement, par évocation, des fois même par allégories.

Les perceptions sensorielles nous apportent des informations sur fond de l'horizon du monde. Les ESP en revanche ne possèdent pas cet horizon, le leur est un horizon de « souvenirs », c'est l'horizon des « souvenirs » de l'objet lui-même. Seul est perçu l'objet à saisir, mais sur un horizon qui apporte des éléments en lien avec lui. Cet arbre que je perçois dans le jardin ne m'apparaît qu'en relation avec le reste du jardin, mais il ne m'apparaît aussi que se détachant du mur devant lequel il se trouve. Lors d'une ESP, je ne perçois plus le mur ou le jardin, mais simplement l'arbre que l'on me demande de percevoir se détachant d'un horizon de « souvenirs » qui le met en relation à son histoire, à lui-même donc.

George McMullen, ne décrit pas la mosquée, ou les toilettes de celle-ci. Il ne décrit pas le mur de stuc. Il ne décrit que ce qu'on lui demande de « voir », à savoir la tombe. Il ne la décrit qu'en rapport avec elle-même. Il perçoit distinctement qu'elle a été bâtie à la hâte, et non qu'elle se découpe sur tel ou tel fond. Cela n'est cependant pas surprenant puisque le mode d'apparition à l'esprit de l'objet de la perception s'apparente à la mémoire. Il s'accompagne aussi, ne l'oublions pas, de manifestations physiques chez le médium. Manifestations qui lui sont essentielles pour bien saisir ce qu'il perçoit. Rappelons l'exemple de Mme Morel qui a un goût salé dans la bouche lorsqu'elle est transportée près de la mer.

Lorsque je me souviens de quelque chose, c'est l'objet de mon souvenir et lui seul qui se détache du reste dans mon esprit. Il ne m'arrive jamais seul mais se détache toujours non de l'horizon du monde, mais d'un horizon de souvenirs, c'est-à-dire avec toutes les émotions qui lui sont attachées et tous les autres souvenirs qui s'y apparentent. Je ne saisis pas mes souvenirs comme parties d'un monde mais comme parties d'autres souvenirs. Le processus est identique lors d'une ESP.

Il est vrai que ce dont je me souviens, n'est rien d'autre que ce que j'ai perçu. Aussi lorsque je me souviens de cet arbre, il se détache effectivement de l'horizon du monde sur lequel il s'était donné à ma perception. Mais ce n'est que parce qu'il a été perçu qu'il en va ainsi. Lorsque je me souviens d'un ami et des moments que l'on a passés ensemble, certes l'image qui me vient d'abord est un résidu de perception et le visage de mon ami se donne sur

le fond d'un horizon mondain. Cependant, dans l'acte de mémoire c'est sur un fond de sens que se donnent à voir les souvenirs. Un souvenir en appelle un autre, qui en appelle un autre et ainsi de suite.

Le ciel et l'immeuble en face de moi se délimitent mutuellement. Cette vieille dame à la fenêtre se donne à percevoir sur le fond de l'immeuble. Lors d'un souvenir, ces délimitations ne sont pas d'abord perceptives. Le souvenir de ce chat qui m'a griffé ne se donne que sur le fond d'un souvenir plus vaste qui est celui de la situation dans laquelle cela est arrivé. Les souvenirs ne se donnent que sur le fond d'un horizon de souvenirs.

Ajoutons que le souvenir n'est pas médiat, il n'arrive nullement à la conscience à travers un rapport au corps, qu'il soit le corps propre ou le corps physique. Un souvenir n'est rien d'autre qu'une pensée et les pensées qui jaillissent dans mon esprit, ne sont-elles non plus pas médiates. Ce qui arrive à mon esprit, par un processus intellectuel ne m'apparaît pas dans un rapport médiat, mais bien immédiatement. Alors que la perception de cet arbre me projette près de lui sans jamais me poser en lui, par la pensée j'ai accès à moi-même en propre. Lorsque je pense, c'est moi qui pense.

Lorsque McMullen décrit la tombe, ainsi que nous venons de le voir, il décrit les « souvenirs » de celle-ci. Ce qui lui apparaît à l'esprit, ce sont des « souvenirs » qui ne lui sont pas propres. Nous sommes donc face à une situation où McMullen pense, mais pense des choses qui ne lui sont pas propres. Insistons sur le fait que ce à quoi le médium canadien à accès n'est pas un récit, il ne s'agit pas pour reprendre l'expression de Dennett, d'hétérophénoménologie, nul texte, nul rapport médiat. Il est difficile de bien le comprendre lorsque l'objet de la perception est une chose, mais lorsqu'il s'agit d'une personne on le comprend beaucoup mieux. Nous avons déjà cité plusieurs cas où Alexis Didier relate les souvenirs de ceux qui font l'objet de sa « perception », et ce faisant revit les situations qu'il décrit. Il a peur lorsque la situation est terrifiante, il a mal lorsque celui dont il parle a été blessé, etc. Ainsi, c'est sans la moindre médiation que le médium « perçoit » les informations qui lui arrivent à l'esprit par ESP.

Les « souvenirs » de la tombe que McMullen « revit » ne lui apparaissent pas comme un récit, mais comme une part de lui-même. Lorsque McMullen décrit la construction hâtive de la tombe, il s'en souvient de la même manière que je me souviens de ma première rentrée des classes. Il n'y a donc rien de commun entre le « vécu » que j'ai de la construction de la tombe d'Alexandre le Grand après la lecture d'un récit, et celui de McMullen qui loin d'en avoir fait seulement l'expérience à la troisième personne, a justement vécu l'événement en propre.

Lorsque mes souvenirs se détachent d'un horizon d'autres souvenirs, ils m'apparaissent de manière immédiate, et cette immédiateté n'est possible que parce qu'il s'agit de *mes* souvenirs. Il y a donc quelque chose de choquant à accorder une immédiateté aux ESP. En effet, ainsi que nous venons de le voir, c'est bien à chaque fois comme une partie d'eux-mêmes que les médiums « perçoivent » l'objet de leurs « perceptions ».

Que ce soit McMullen ou Alexis Didier, un médium ne découvre pas le monde comme on peut le découvrir en ouvrant les yeux, mais plutôt comme on se souvient d'une partie de soi-même. Lorsque j'ouvre les yeux, lorsque j'écoute une mélodie, c'est une partie du monde qui m'apparaît sur le mode de l'extériorité. Mais lorsque une pensée jaillit à mon esprit c'est une partie de moi qui m'est présentée sur le mode de l'intériorité. Lorsqu'un médium fait de la clairvoyance par exemple, c'est comme une partie de lui-même que se présente ce qu'il « perçoit », McMullen se « souvient » des « souvenirs » de la tombe comme s'il s'agissait de ses propres souvenirs.

Gabriel Marcel remarque avec raison que « le pouvoir métagnomique semble lié de la façon la plus indissoluble à cette possibilité d'effacement et comme d'annihilation de soi. » Il poursuit plus loin en signalant la conséquence d'un tel phénomène « le sujet se présente comme étant le lieu d'une véritable invasion¹⁹³ ». Si McMullen comme nous venons de le dire, se souvient des « souvenirs » de la tombe comme des siens c'est que c'est « elle » qui s'exprime à travers lui. Le voyant canadien s'est vidé de lui-même pour accueillir la présence de la tombe.

Le mode de saisie du monde qui nous entoure change complètement s'il s'agit d'une perception classique ou d'une ESP. Une perception classique ne permet jamais de saisir complètement son objet. « Immergé dans le visible par son corps, lui-même visible, le voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit : il l'approche seulement par le regard¹⁹⁴ » écrit Merleau-Ponty. Le voyant ici n'est pas celui qui procède par perception psi, mais celui qui voit à travers ses yeux. Le type de « savoir » qu'apporte une ESP n'est justement pas celui d'une perception qui ne ferait qu'approcher son objet. Le médium nous le verrons plus loin, s'approprie ce qu'il « perçoit ». Le monde se dévoile à un médium non plus médiatement comme quelque chose d'extérieur, mais bien comme un morceau de lui-même. Il en va ainsi de notamment de l'expérience chamanique :

¹⁹³ G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, p. 271.

¹⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, p. 18. Cité par C. Da Silva-Charrak, *Merleau-Ponty : le corps et le sens*, Paris, PUF, 2005.

La distinction s'écroule entre la présence et le monde qui se rend présent : au lieu d'entendre ou de voir le bruissement des feuilles, le sujet devient un arbre dont les feuilles s'agitent au vent ; au lieu d'entendre un mot, il devient le mot qu'il entend, etc.¹⁹⁵

Lorsque la perception se passe d'un rapport à l'espace les objets ne se donnent plus de manière « médiate ». L'espace sépare les choses, lorsqu'il est aboli toute médiation cesse d'être. Lors des ESP, les objets de perceptions ne sont rien d'autres que des pensées du médium et pour cela n'entrent nullement les uns et les autres dans des rapports de spatialité. La seule chose qui prime c'est le sens. Certes ainsi que nous l'avons déjà dit, même dans les pensées il y a des rapports de spatialité, ce mur dont je me souviens est toujours derrière cet arbre même dans mon souvenir, mais cet espace n'est rien, un simple résidu perceptif, ce qui importe c'est le sens.

Alors que ma perception fonctionne grâce à des proximités spatiales, ce mur est à côté de cet arbre qui est à côté de cette pelouse. Mon souvenir fonctionne lui par proximité de sens, ce mur m'en rappelle un autre, celui de ma première école, qui elle me rappelle les fraises tagada et ainsi de suite. Les ESP permettent de se déplacer spatialement, tout comme les souvenirs, lorsque l'on ferme les yeux pour se remémorer un lieu on peut le visiter. Et comme les souvenirs elles permettent aussi de faire des déplacements de sens. C'est Alexis qui découvre lentement qui a retrouvé la montre de cette dame qui vient le consulter, et cela lui vient tout comme le souvenir des fraises tagada me vient du souvenir d'un mur.

La connaissance lors d'une ESP est, comme nous l'avons déjà dit, immédiate. On ne « perçoit » pas le monde à l'extérieur, ni même de l'extérieur. On le perçoit de l'intérieur. C'est une pensée qui apparaît, et pas forcément sous la forme d'une image visuelle. Ce qui prime ainsi que nous l'avons déjà dit, ce sont bien les liens de sens et non de spatialité. On ne « perçoit » donc presque rien lors d'une ESP. Le médium « voit » tout d'abord l'objet qu'il cherche à décrire et peu à peu il va se « souvenir » de ce que cet objet a « vécu ».

Nous disons le médium « voit » mais nous avons conscience qu'il ne s'agit pas ici de vision. Il n'y a nulle médiation du corps dans la perception psi, c'est d'ailleurs ce qui rend le rapport aux choses si particulier. Alors que la perception au sens classique est entièrement dépendante du corps, les ESP en sont presque complètement indépendantes. Aussi lorsque

¹⁹⁵ E. de Martino, *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 93.

Husserl en vient à affirmer que la chair, le corps propre, est « la condition de tous les autres objets du monde¹⁹⁶ » il nous faut en tirer les conclusions.

Il n'y a pour Husserl de perception que sensorielle, c'est-à-dire à travers un corps, à travers mon corps. Aussi le monde est-il lié à la manière dont je m'apparais à moi-même.

Cette domination [la domination kinesthésique de mon corps], décrite ici comme fonctionnant dans toute perception de corps, ce système général des kinesthèses dont la disponibilité est familière à la conscience, est actualisé dans chaque situation kinesthésique, elle est continuellement liée à une situation d'apparition des corps, celle du champ de perception.¹⁹⁷

A travers cette expérience kinesthésique, le sujet va construire le monde et surtout va l'opposer à ce qu'il est lui-même. En effet, c'est aussi à travers les kinesthèses que l'ego s'éprouve comme corps propre.

C'est grâce à de tels actes libres [les mouvements spontanés immédiats] (...) que peut se constituer pour cet ego, dans de multiples séries de perceptions, un monde-objet, un monde de choses spatio-corporelles (y compris la chose-corps propre).¹⁹⁸

Si donc comme l'affirme Husserl, c'est à travers les mouvements de mon corps que se constitue le monde autour de moi, « le monde de choses spatio-corporelles », on ne peut plus parler de rapports spatiaux lors d'une ESP. La kinesthèse fondatrice fait défaut à McMullen lorsqu'il se trouve projeter à la tombe qu'il décrit et pour cela parler de rapport de spatialité lors d'une ESP est absurde. Pourtant, il semble bien que le psi mette les voyants face à des objets déjà constitués, donc mondain et hors de moi.

L'immédiateté qu'instaurent les ESP, c'est-à-dire le fait qu'elles donnent à voir les choses hors de tout rapport spatial ne semble en effet, pour l'instant, pas briser le fossé entre sujet et objet. Même si McMullen peut décrire la tombe et se souvenir de l'histoire de celle-ci comme de sa propre histoire, rien ne permet a priori, pour l'instant, d'accorder crédit à l'idée qu'il en va autrement. Pourtant plusieurs exemples que nous avons déjà rapportés pourraient

¹⁹⁶ E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 202.

¹⁹⁷ E. Husserl, *La crise des sciences européenne*, § 28, cité dans E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, pp. 201-202.

¹⁹⁸ E. Husserl, *Idées II*, §38, cité dans E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 202.

justement permettre de le croire. Pour trancher, il va nous falloir analyser le lien qui se crée entre l'esprit et l'objet de sa « perception », c'est ce que nous avons appelé la « projection à ».

Lors d'une ESP, l'esprit alors ne va nullement occuper l'espace autour de l'objet pour le saisir de l'extérieur, mais va se projeter à l'objet. Cette projection n'est pas une projection vers, qui impliquerait un espace vers lequel je me projette, mais plutôt une projection à, qui saisit directement l'objet, qui le saisit pleinement dans la totalité de son sens. L'objet devient alors une partie de celui qui le perçoit, il est saisi alors dans sa totalité, non pas seulement dans son extériorité comme n'importe quelle perception, mais aussi dans son intériorité, c'est-à-dire son histoire, sa condition, etc. Il se crée en plus un lien qui ne saurait se réduire à un simple lien perceptif. C'est Alexis qui a mal lorsque son magnétiseur est pincé, c'est la médium du docteur Osty qui a soif parce que le patient dont elle parle a de la fièvre.

L'objet lors d'une ESP, apparaît alors comme « à moi ». De même que Machu Pichu est au Pérou, la tombe que décrit McMullen est à lui. Il y a dans ce « à » quelque chose de l'ordre de l'intériorité, de la propriété. Je me projette à l'objet, comme je me projette au Machu Pichu.

En se projetant ainsi à l'objet, l'esprit n'occupe nul espace, il est là où est l'objet sans pour autant se trouver entre le sujet et l'objet. Nulle distance d'ailleurs entre-deux. Lorsque je me projette au Machu Pichu, lorsque j'imagine m'y trouver je ne ressens nullement la distance entre Paris et la cordillère des Andes, j'y suis par delà l'espace qui nous sépare et sans occuper cet espace. Les ESP n'étant, ainsi que nous l'avons déjà vu, nullement différentes d'un souvenir, il s'en suit que lorsque McMullen « perçoit » la tombe, lorsqu'elle est à lui, il n'occupe nullement la distance qui le sépare de celle-ci, il y est tout simplement, il est la tombe.

Comme nous l'avons déjà dit à maintes reprises, la perception classique nous projette vers l'objet, auprès de l'objet, mais toujours sur un mode médiat, indirect, car tout n'est perçu qu'à travers mes organes perceptifs et toujours soumis à une synthèse au sein de mon esprit. Il y a de plus un gouffre incommensurable entre l'objet et ce que je suis. Au-delà de l'espace qui nous sépare, je ne peux percevoir le monde qui m'entoure comme partie de moi.

Lors d'une ESP, au contraire, le lien qui se noue entre le sujet et l'objet de son ESP est un lien immédiat. L'objet se donne pleinement pour ce qu'il est. Il m'est possible non seulement de saisir ce à quoi il ressemble, mais aussi ses sensations, sa constitution, son histoire. Impossible dès lors de continuer à penser le rapport qui s'instaure entre sujet et objet lors d'une ESP sur le mode spatial. Si je peux percevoir à l'instar du médium auquel Osty fait appeler, que la personne sur laquelle je me concentre perd des phosphates, il n'y a pas de

doute à avoir qu'effectivement je ne me place plus dans un rapport simplement spatial avec elle et que nos liens se jouent par delà l'espace.

L'objet d'une ESP apparaît à l'esprit à la manière d'une pensée, à la manière d'un souvenir, nous l'avons déjà vu. Alors qu'une perception classique me mettrait face à un objet qui m'est extérieur, l'abolition de la distance, de l'espace qui me sépare du monde lors de l'ESP me place face à un monde où je suis immédiatement présent à tout. Si l'on combine ces deux idées, l'on se retrouve face à une conséquence particulière que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer à plusieurs reprises. L'objet de ma perception m'apparaît non plus médiatement à travers l'espace et à travers le filtre de ma perception, mais bien tout à fait immédiatement à l'esprit.

Il m'est en effet possible lors d'une ESP d'accéder non seulement aux informations que pourrait m'apporter mes sens, mais aussi à d'autres qui ne sont nullement disponibles directement. Comment en effet décrire la tombe que décrit George McMullen, comment Alexis aurait-il pu donner le nom de celui qui a retrouvé la montre de cette dame qui vient le consulter, s'ils n'avaient accès qu'aux informations sensorielles ?

Le labyrinthe du sens face auquel nous place les ESP n'est en effet compréhensible que si l'on accepte que ce type de perception nous donne accès immédiatement à son objet, et que ce ne soit plus seulement comme lors d'une vision ou d'une audition, à l'apparence que nous ayons accès. L'horizon de sens que nous avons évoqué, et sur lequel se détache l'objet d'une perception n'est en fait que l'apparition à l'esprit de la totalité d'un objet.

N'est-il toutefois pas possible que cette impression d'immédiateté n'en soit pas une ? N'y-t-il pas, en effet, malgré l'absence de distance spatiale un gouffre ontologique entre l'objet et moi ? Nous l'avons dit, lors d'une ESP, l'esprit se trouve projeté à l'objet, il le saisit alors dans sa totalité, non pas seulement dans son extériorité comme n'importe quelle perception mais aussi dans son intériorité, c'est-à-dire son histoire, sa condition, etc. Il se crée en plus un lien qui ne saurait se réduire à un simple lien perceptif. C'est Alexis qui a mal lorsque son magnétiseur est pincé, c'est la médium du docteur Osty qui a soif parce que le patient dont elle parle a de la fièvre.

Le corps propre ne se restreint alors plus simplement au corps physique comme chez Husserl, il est potentiellement partout. S'il pouvait être partout tout en restant dans un rapport médiat au monde cela n'aurait rien de particulièrement déstabilisant. En revanche qu'il soit possible que tout fasse partie de moi, que tout puisse être inclus dans mon corps propre nous voilà dans une situation fort complexe. L'anthropologue italien E. De Martino, parle de « drame du monde magique » en décrivant la situation particulière que nous venons d'évoquer

dans le cadre d'une étude sur la magie chez les peuples primitifs. Ce drame est celui d'une présence au monde fragile qui risque à tout moment de se dissoudre dans le monde.

Notre présence au monde qui nous semble si assurée et qui sert de base à toute une tradition philosophique, ne devient alors dans le monde que nous décrivons, qu'un simple présupposé, que rien ne garantit. Si les ESP nous placent potentiellement face à un monde où tout peut être nous-mêmes, nous nous trouvons alors jetés dans un monde où notre présence est omniprésente, mais aussi peut-être bien inexistante.

2.2 La perte du monde

Je ne suis pas dans un rapport d'extériorité avec le monde. Je le saisis sur le mode de l'intériorité. Il n'en reste pas moins, pour l'instant que c'est à un monde que je me rapporte. Lorsque je me rapporte à quelque chose, il y a toujours deux manières d'analyser le lien qui m'unit à cette chose. Il y a le rapport d'elle à moi, mais aussi le rapport de moi à elle. Nous venons d'analyser comment je saisisais le monde. Il nous faut maintenant voir comment le monde se rapporte à moi. Il m'est possible d'avoir avec les objets du monde, un rapport de propriété ou de m'en servir comme d'outils. On pourrait aussi parler de rapport passif et de rapport actif pour ces deux modalités de rapport au monde.

Lorsque l'on considère le monde qui nous entoure et plus particulièrement les objets qui le composent comme des outils, on se place automatiquement dans un contexte de médiation par le corps. Ce n'est que par mon corps que je peux agir sur le monde, ce n'est donc que par mon corps que je peux utiliser des outils. Ce stylo qui me sert à prendre des notes est certes une extension de moi-même, mais ce n'est qu'une extension, il m'est complètement extérieur. Pour me servir de ce stylo, il faut que je bouge ma main est ce n'est qu'à travers les mouvements de ma main que je lui donne les impulsions nécessaires pour qu'il transmette les informations que je souhaite transmettre.

L'utilisation des outils se décompose en deux temps, d'abord l'utilisation de mon corps, puis l'utilisation des outils par mon corps. Ce stylo ne bouge par ma volonté qu'à travers les mouvements de mon corps. Il y a médiation du corps à chaque fois, médiation que le psi vient détruire, puisqu'il permet à l'esprit d'aller directement aux choses, sans médiation.

Prenons l'exemple suivant. 1967. Anne-Marie Schneider est engagée comme secrétaire dans une étude d'avocat à Rosenheim en Allemagne. Elle vient d'avoir 18 ans. Peu après son arrivée, d'étranges phénomènes commencent à se manifester. Les téléphones se mettent à sonner de manière incontrôlée, l'horloge parlante est appelée 46 fois en un quart

d'heure, les ampoules explosent, les plombs sautent à longueur de journée, on voit même une armoire de 150 kilos se déplacer de 30 centimètres. Après plusieurs semaines d'enquête, il paraît évident que tous ces phénomènes ont pour cause la jeune Anne-Marie dont la personnalité était sujette à de graves problèmes psychologiques et sexuels. Tous les phénomènes cessèrent après son départ¹⁹⁹.

Il apparaît très rapidement aux yeux des enquêteurs, qu'Anne-Marie est au centre des manifestations qui ont lieu dans l'étude. Elle n'est toutefois nullement consciente d'être la cause de tout ce qui se passe. Le poltergeist n'est qu'une manifestation inconsciente de son instabilité psychologique. Alors qu'un désordre psychologique, l'hystérie par exemple, se manifeste traditionnellement par un symptôme « corporel » comme l'aphasie, les symptômes chez Anne-Marie s'étendent bien au-delà de son corps physique.

Les manifestations qui nous apparaissent a priori comme extérieures, ne le sont pas en réalité. L'action inconsciente d'Anne-Marie est une action par PK. Elle n'agit plus sur le monde par l'intermédiaire de son corps, mais directement dans les choses. Sa présence n'est plus restreinte, elle s'étend au-delà de l'espace dans le monde. Le rapport qu'elle entretient avec ce qui l'entoure n'est justement plus un rapport d'extériorité, mais un rapport d'intériorité. Les lampes qui explosent ne sont plus de simples lampes mais des parties du *corps propre* d'Anne-Marie qui traduisent son mal-être.

Les manifestations qui entourent la jeune allemande ne sont en rien différentes des symptômes qui accompagnent n'importe quelle maladie physiologique ou psychologique. Les plombs qui sautent à répétition sont identiques aux irrptions spontanées d'urticaire qui traduisent un stress.

L'omniprésence au monde qui est la conséquence des ESP et de la PK, nous oblige, parfois, à ne plus appliquer la distinction entre le sujet et le monde. Le cas du poltergeist de Rosenheim est un très bon exemple de cette situation. Anne-Marie se confond littéralement avec les manifestations qu'elle provoque, elles sont les symptômes de son trouble. Ce faisant elles lui appartiennent autant que les marques corporelles qui couvrant le corps d'un pestiféré lui appartiennent. On se trouve donc face à une situation où un individu se confond avec certains morceaux du monde qui l'entoure.

Il semble alors que la médiation qui paraissait nécessaire à l'utilisation des objets du monde comme outils cesse de l'être. Si toutefois le lien qui unit un objet et le sujet qui l'utilise n'est plus médiat, peut-on toujours parler d'objet du monde ? Nous avons déjà

¹⁹⁹ Ce cas est relaté par P. Catala dans son livre *Apparition et maisons hantées*, Paris, Presses du Châtelet, 2004.

partiellement répondu à cette question en comparant l'explosion de lampes de l'étude à une crise d'urticaire. Les objets qui semblent s'affoler dans le cas du poltergeist de Rosenheim ne sont pas plus à être considérés comme des objets du monde, mais bien plutôt comme des parties du corps d'Anne-Marie. Nous nous trouvons alors confrontés à une situation où le monde cesse d'être monde.

Quelle autre conclusion apporter à une telle situation ? En effet les objets ne sont pas manipulés par une force qui leur était extérieure, mais ils bougent d'eux-mêmes. Lorsque le téléphone appelle l'horloge parlante, l'employé des postes qui regarde le cadran ne voit rien. Rien ni personne ne compose le numéro de téléphone. Le téléphone a simplement téléphoné, sans qu'il y ait d'autres causes extérieures. Pour autant le téléphone n'en vient pas soudainement à posséder une conscience. C'est bien le subconscient d'Anne-Marie qui téléphone, mais il le fait immédiatement, de la même manière qu'il lèverait le bras de la jeune femme.

Lorsque je lève ma main, c'est bien moi qui lève ma main, nulle médiation ici entre ma volonté et l'acte qui en résulte. Il en va de même pour le téléphone. Il n'existe pas, dans le cas d'Anne-Marie, d'intermédiaire entre la volonté de téléphoner et le fait de téléphoner. L'intermédiaire implicite de la phrase « Je téléphone. » disparaît au profit de l'immédiation sous-entendue dans la phrase « Je lève mon bras. » Le téléphone devient un morceau d'Anne-Marie au même titre que sa main. Il devient ainsi une partie de son *corps propre*. Ainsi c'est le monde en tant que monde qui cesse d'être pour devenir potentiellement un simple morceau de moi-même. Nous reviendrons sur les conséquences d'une telle manière de voir les choses.

Le rapport qu'Anne-Marie entretient avec le monde est un rapport d'utilisation d'outils. Lorsque le psi est vécu sur une telle modalité, le monde cesse d'être monde, il devient moi. Analysons maintenant la modalité de rapport au monde passive qu'est le rapport de propriété.

Lorsqu'un objet m'appartient, nul lien physique ne vient matérialiser ce qui nous unit. Il s'agit d'une simple affaire de convention. Un contrat légal ou quelque chose du genre. Il se peut toutefois que je m'attache à l'objet en question et que j'y reste lié par des souvenirs, mais même alors rien ne vient faire de liens entre nous hors de mon esprit. L'objet reste un objet et en tant que tel il m'est extérieur. À moins que j'y inscrive mon nom ou que j'y laisse une trace qui permette de m'identifier comme ayant eu un contact avec lui, il est impossible en

« l'interrogeant » d'obtenir d'information sur moi. « L'objet note Gabriel Marcel, c'est ce qui est pensé comme ne tenant pas compte de moi.²⁰⁰ »

Il existe une faculté psi, qui justement interroge les objets pour obtenir des informations et qui justement remet en cause tout ce qui vient d'être dit. Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises les cas de « voyances » d'Alexis et d'autres médiums en mentionnant le besoin de lien entre le voyant et l'objet de son ESP. Nous avons aussi déjà évoqué que ce lien permettait au voyant d'obtenir des informations dépassant très largement celle que pourrait fournir une perception classique. Ainsi par exemple une simple photo peut permettre à certains voyants par exemple de connaître l'état de santé de la personne qui y figure, voire ses pensées.

Un excellent exemple de ce genre de phénomène nous est donné par George McMullen. Interrogé par l'archéologue canadien J. N. Emerson sur un morceau de roche typiquement canadienne gravée, le voyant lui répond qu'elle a été gravée par un esclave de Port-au-Prince qui avait été capturé en Afrique de l'Ouest. McMullen continua son récit en expliquant que l'esclave s'était ensuite sauvé après avoir été vendu à un anglais et fut adopté par une tribu de la cote ouest canadienne. Il s'avéra par la suite que bien que le morceau en question ait été découvert en Colombie-Britannique, les gravures qu'il comportait étaient typiques de l'Afrique de l'Ouest. Une analyse sanguine des populations indiennes vient plus tard signaler la présence de marqueurs sanguins spécifiquement africains chez l'une d'entre elles à une époque où africains et indiens n'étaient pas censés avoir eu de contact²⁰¹.

Le récit de McMullen contient de nombreuses informations sur la vie de l'esclave qui grava le morceau de roche. Non seulement sur sa vie après qu'il exécuta la gravure, mais aussi avant. Il semble que l'homme laissa une partie de lui-même dans cette gravure, un morceau qui nous permet encore maintenant d'interagir avec lui, nous revenons une fois de plus ici sur le thème de l'aura avec lequel nous avons ouvert ce chapitre.

Gabriel Marcel remarque que « un objet familier tel que ma montre, ou mon portefeuille, fait vraiment partie intégrante d'une certaine expérience massive qui est la mienne, il y est engagé, en quelque sorte et pour autant cesse de faire fonction d'objet à proprement parler²⁰² ». C'est exactement ce qui est en jeux ici. Il semble en effet que l'objet

²⁰⁰ G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, p. 265.

²⁰¹ Cette anecdote est raconté dans S. Schwartz, *The secret vaults of time*, Hampton Roads, 2005, pp. 153-157.

²⁰² G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, p. 269.

lorsqu'il devient objet de « voyance » cesse d'être un objet au sens propre et devient partie du corps de celui à qui il a appartenu.

Les informations que McMullen obtient de la gravure ne sont pas des informations qui pourraient être obtenues autrement que si l'objet était une partie de son propriétaire. Il ne fait aucun doute que les pensées, les visions, qui viennent au voyant canadien trouvent leurs sources dans la vie même de l'esclave dont il parle et non dans d'improbables déductions. Nous avons déjà évoqué les cas où Alexis revit directement les événements liés à la vie des propriétaires des objets qu'on lui présente. Tout se passe comme si la psychométrie permettait d'accéder directement au propriétaire de l'objet, à sa vie. L'objet qui lorsqu'il m'appartenait faisait partie de moi, ne cesse alors jamais d'être en lien avec moi et reste par delà l'espace et le temps une partie intégrante de ce *corps propre* qui ne cesse jamais de s'étendre, à mesure que nous analysons les phénomènes psi. Ainsi que le note, une fois de plus avec beaucoup de justesse, Gabriel Marcel : « (...) ne pourrait-on pas présumer que l'objet familier (...) qu'il est comme une dépendance ou une annexe du corps de celui à qui il appartenait.²⁰³ »

Il est possible d'obtenir de nombreux renseignements sur ce que je suis en interrogeant, grâce à la technologie, les objets avec lesquels je suis entré en contact. Une enquête policière n'est jamais que la reconstitution d'un récit à partir des indices laissés. Ces indices sont autant de traces qui permettent de se faire une idée de ce qui a bien pu se passer. La nuance avec ce que fait la psychométrie tiens dans ces quatre mots « se faire une idée ».

Parce qu'il y aura toujours des éléments qui resteront dans l'ombre, parce que le récit n'est que parcellaire et surtout qu'il n'est jamais revécu mais bien raconté, l'enquête policière ne ressemble en rien à ce que peut être la psychométrie. Rien ne reste dans l'ombre, tout peut être connaissable et surtout l'histoire de l'objet, ou plutôt l'histoire de son propriétaire est revécue. C'est un peu comme si le « voyant » avait accès à l'entièreté de la mémoire de celui à qui a appartenu l'objet. Les choses n'étant toutefois pas perçues de l'extérieur, mais vécues de l'intérieur, McMullen devient pour quelques instants l'esclave noir dont il décrit la vie.

Il arrive notamment que lors de séance de psychométrie, le voyant change soudainement de voix et cesse alors de parler de l'autre, de celui dont il décrit la vie, à la troisième personne, pour utiliser la première personne. C'est ainsi le propriétaire de l'objet qui s'adresse alors à ceux qui l'interrogent. Il n'est pas la peine d'en dire plus maintenant, nous reviendrons sur ce point lors de notre prochain chapitre. Mentionnons simplement que Gabriel Marcel parvient à la même conclusion dans son article sur la psychométrie : « Tout ne va-t-il

²⁰³ *Ibid*, pp. 268-269.

pas se passer dès lors comme si le sujet métagnome devenait jusqu'à un certain point cet être à qui le gant appartenait²⁰⁴ ».

Il semble que la seule conclusion à laquelle nous puissions arriver est que l'objet qui m'a appartenu garde de ce contact un lien avec ce que je suis et devient une part de moi. S'il est possible de revivre ce que j'ai vécu par le biais d'objet m'ayant appartenu, c'est que plus qu'une partie de moi, ces objets sont moi. On repense aux récits des explorateurs racontant la peur de perdre leurs âmes des peuples dont ils prenaient une photo. C'est effectivement ce qui semble se passer. En perdant le monde, c'est aussi moi que je perds.

Le monde qui m'entoure n'est monde que parce qu'il n'est pas moi et je ne suis moi que parce que je ne suis pas le monde. Nous venons de voir justement qu'il semble que la distinction claire à laquelle arrivait Husserl, après une seconde époque dans la cinquième médiation cartésienne, et qui opposait le monde à mon corps propre, n'est pas aussi évidente qu'on peut le croire.

La séparation entre ce qui est mien et ce qui n'est pas mien est impossible à poser, elle ne cesse de fluctuer. On peut même se demander si elle existe réellement. Le psi semble effectivement se jouer des barrières traditionnelles. En faisant des objets du monde, de potentielles parties de moi-même c'est toute l'objectivité du monde qui se trouve mise en question. Comme le note E. De Martino dans son enquête sur la magie dans les cultures traditionnelles :

Le risque magique d'irruption chaotique du monde dans le moi ou d'épanchement incontrôlé du moi dans le monde, implique aussi un risque pour l'objectivité du monde : la crise de la limite qui sépare la présence de ce qui se présente à elle est, en effet, la crise des deux sphères distinctes qui devraient en résulter²⁰⁵.

Pour que je puisse me définir il me faut quelque chose contre quoi je me définisse. Spinoza n'affirmait-il pas que « toute détermination est négation » ? Ce à quoi je m'oppose est le monde. Aussi quand la barrière entre ce monde et moi-même disparaît lentement au point que je ne sache plus ce qui est à moi, ce que je suis, c'est le monde qui disparaît en même temps que moi.

²⁰⁴ *Ibid*, p. 271.

²⁰⁵ E. de Martino, *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 151.

Ce monde que la phénoménologie husserlienne et à sa suite toute la philosophie du XXe siècle donne pour toujours déjà là. Ce monde qui, pour Heidegger, est fondamental, qui est le sol des possibilités de *l'être-là* en tant que « toujours déjà rapport à...²⁰⁶ ». Ce monde qui, donc, structure au moins en partie *l'être-au-monde*, ne semble nullement garanti et donc nullement « toujours déjà là ». Une analyse du psi semble venir contrarié ceux qui voudraient voir dans l'expérience qui pose comme évidente la distinction entre moi et le monde, autre chose qu'un simple présumé non interrogé. Et E. de Martino le dit très bien :

Même si, dans la recherche transcendantale, nous récupérons par voie médiate l'ensemble des conditions a priori de la pensabilité en général et de l'observabilité expérimentale du vécu, il reste que cette recherche même est conditionnée à son tour par un vécu historique actuel, où « présence au monde » et « monde qui se rend présent » constituent une dualité décidée et garantie. Or dans la magie, c'est précisément ce vécu qui est en cause, parce que la dualité présence-monde crée un problème dominant et caractéristique. Dans la magie, la présence est encore occupée à se reconnaître en tant qu'unité en face du monde, à se retenir et à se délimiter ; corrélativement, le monde n'est pas encore éloigné de la présence « jetée devant elle » et reçue comme indépendante.²⁰⁷

Le sujet dans le monde magique, comme dans celui du psi, n'est jamais déjà constitué, il est poreux, perdu entre un monde jamais constitué et duquel il n'arrive pas à se défaire, et une présence à lui-même qui n'arrive pas à s'affirmer. C'est à Heidegger que De Martino s'oppose ici, et plus particulièrement à l'idée que la réalité-humaine soit caractérisée par *l'être-au-monde*, qu'il en soit la « constitution ontologique fondamentale²⁰⁸ ». Selon l'anthropologue italien, dans le monde magique la présence n'est jamais garantie ; le monde peut s'épancher dans le sujet et réciproquement. Il y a une « crise de la limite qui sépare la présence de ce qui se présente à elle²⁰⁹ ». Pour cela, le monde magique et donc le psi, ne produit nulle sphère distincte comme on peut en voir chez Heidegger.

Le monde comme totalité « est » non pas un existant, mais cela même d'où la réalité-humaine se fait annoncer avec quel existant elle peut avoir des

²⁰⁶ A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005, p. 62.

²⁰⁷ E. de Martino, *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthelabo, 1999, p. 164.

²⁰⁸ A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005, p. 62.

²⁰⁹ E. de Martino, *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthelabo, 1999, p. 151.

rapports et comment elle le peut. Que la réalité-humaine « se » fasse ainsi annoncer, à soi-même, de et par « son » monde, cela revient alors à dire : dans l'acte de cette venue-à-elle-même, à partir du monde, la réalité-humaine se temporalise comme un Soi, c'est-à-dire comme un existant qu'il lui est réservé d'être, à elle en propre²¹⁰.

Il paraît évident que pour Heidegger, une distinction nette est à faire entre réalité humaine et monde. Bien qu'on soit loin du sujet kantien et cartésien isolé du monde, il n'en reste pas moins que ces deux éléments sont distincts. C'est à partir du monde que la réalité-humaine se « temporalise comme un soi » et ce soi lui est d'ailleurs « réservé ». Il semble donc bien qu'il y ait quelque chose de stable de l'ordre d'une présence garantie, dans ce dont parle Heidegger.

L'idée même que l'être-là soit « toujours déjà rapport à » nécessite quelque chose à quoi se rapporter ainsi que quelque chose qui se rapporte. C'est justement cela qui fait défaut dans le monde magique et dans le monde du psi. On ne se rapporte pas, on s'identifie. Si la perception est une mise en rapport, l'identification n'en est pas une. Lorsqu'un homme entend bruisser les feuilles d'un arbre, il est en rapport avec lui. Lorsqu'un chaman devient l'arbre au lieu de le voir, il ne se trouve pas plus en rapport avec cet arbre que je me trouve en rapport avec moi-même à n'importe quel moment de la journée.

Lorsque Heidegger dit : « le monde appartient à une structure relationnelle caractérisant la réalité-humaine comme telle²¹¹ », l'idée sous-jacente est qu'il existe une réalité-humaine assurée et un monde qui l'est tout autant qui permet justement à cette réalité-humaine d'entrer en rapport avec quelque chose qui n'est pas elle. Et cela justement qui est pris en défaut par le psi. Il ne semble pas que la porosité des frontières dans le monde magique soit suffisante pour permettre de déterminer avec précision où s'arrête le monde et où commence le sujet.

Certes Heidegger a permis à la philosophie de sortir de l'idée d'un sujet isolé du monde. De Martino le reconnaît volontiers²¹². Toutefois en ne sortant pas de l'évidence du monde, Heidegger ne peut proposer autre chose qu'une réflexion philosophique sur le type de présence qui caractérise notre époque.

La position de Heidegger d'une présence et d'un monde toujours déjà là est vivement critiquée par De Martino comme un préjugé historique. Notre civilisation nous garantit notre

²¹⁰ M. Heidegger, « L'être-essentiel d'un fondement ou « raison » » in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 132.

²¹¹ *Ibid*, p. 131.

²¹² Sur les rapports entre De Martino et Heidegger entre autre, on pourra se référer à la thèse de S. Mancini jointe en postface au *Monde magique*.

présence et permet toute la réflexion de Heidegger, mais le monde magique en tant que « monde en voie de décision²¹³ » nous renvoie plutôt une image dans laquelle il est possible et de perdre le monde et de se perdre soi-même. La réalité poreuse que nous avons pu mettre à jour par une analyse du psi semble apporter du crédit à l'idée de De Martino.

L'objectivité du monde et son extériorité sont annihilés par le psi. Le monde ne cesse d'être que parce qu'il ne se donne plus à moi sur ce double rapport d'objet extérieur. Nous rejoignons une idée que Schopenhauer avait déjà émise en parlant du magnétisme. La transe magnétique, selon lui, permettait d'accéder directement au monde de la Volonté où tout est lié, où rien n'est distinct. Gabriel Marcel en vient lui aussi à la même conclusion : « la médiumnité ne devrait-elle pas être considérée (...) comme la faculté (...) de réduire [l']altérité ?²¹⁴ »

Les ESP donnent accès aux choses de l'intérieur, en première personne. L'absence d'altérité est déjà flagrante, mais comme nous venons de le voir il faut ajouter à cela que PK et ESP me placent face au monde dans un rapport de possession. Les objets ne sont plus des morceaux du monde, mais potentiellement des morceaux de moi-même. La combinaison de ces deux idées rend évidente que l'altérité n'est pas le propre de l'expérience psi. Le propre d'une expérience magique c'est de nous faire perdre l'évidence du monde. Là où une expérience banale voit de l'évidence du stable, le psi nous place dans un monde changeant où rien n'a vraiment de soi.

Nous laissons là notre réflexion tout en sachant qu'il faudra bien plus d'efforts que ceux que nous avons déployés pour analyser pleinement le type de relation qui s'instaure entre moi et le monde, si tant est que l'on puisse encore parler de l'un comme de l'autre. Il nous suffit pour l'instant de remarquer que le psi prend en défaut ce qui nous apparaît comme une évidence. La réalité face à laquelle nous place le psi n'est pas une réalité aussi stable que celle qui nous est donnée par les sens.

Il faudrait analyser plus en détail les liens qui unissent notre réalité perceptive à la réalité que nous donne à voir le psi. Ce type d'interrogation nous mènerait nécessairement vers une autre analyse oh combien plus complexe, de l'émergence d'un moi et d'un monde, en tant que pôle d'expérience stable, au sein de cette réalité protéiforme.

Nous repoussons toutes ces analyses à une date ultérieure, puisqu'elle dépasse de loin le cadre de ce travail qui ne cherche qu'à poser les enjeux du psi pour la philosophie. Nous

²¹³ E. de Martino, *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 164.

²¹⁴ G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, p. 270.

allons maintenant nous intéresser à certains aspects que nous avons tout juste effleurés ici, à savoir l'altérité, non cette fois celle du monde, mais celle de l'alter ego. Nous nous sommes en effet ici concentrés sur le monde, dans notre prochain chapitre, nous verrons que le psi modifie de la même manière notre rapport aux autres.

3. Autrui

Nos analyses du psi nous ont poussées à mettre en cause l'idée que les choses du monde sont distinctes de nous. C'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Gabriel Marcel, que le psi réduit l'altérité. Le lien que j'entretiens avec cette lampe ou avec cet ordinateur n'est pas un lien simplement extérieur qui ferait d'eux des objets sans autres liens que perceptifs ou affectifs, mais par le psi, il devient possible d'identifier ces objets avec moi-même. Au cours des analyses du chapitre précédent nous avons évoqué à plusieurs reprises la question de l'altérité d'autrui. Il est maintenant temps d'y revenir. Si le psi réduit effectivement l'altérité et ainsi que nous l'avons mentionné s'il réduit l'altérité d'autrui, il prend en défaut toutes les analyses de Husserl ou de Levinas par exemple.

Dans son livre *Parapsychologie et psychanalyse*, Djohar Si Ahmed rapporte un cas de télépathie très intéressant pour notre propos :

Gilles, infirmier, avait établi avec son patient, Pierre, jeune psychotique délirant et persécuté une relation très privilégiée, plus ou moins fusionnelle, maternante, confortante et peu médiatisée par le langage.

Absent quelques jours, il constate à son retour que le patient est terré dans son lit, dans un état stuporeux et apragmatique. Ce que Gilles supporte d'autant moins qu'il perçoit là le signe d'un reproche de la part de Pierre. Au cours d'une réunion, il dira : « Je ne supporte pas son apragmatisme ; je préférerais qu'il se casse un bras ou une jambe, au moins il aura bougé ». Ces propos furent tenus à huis clos, loin de la chambre dans laquelle s'était replié Pierre, et en présence de la seule équipe soignante. Le lendemain, alors que ni Gilles ni aucune des personnes présente à la réunion ne se trouvaient dans le service, Pierre sortit de son lit, enjamba la fenêtre du rez-de-chaussé et se cassa un bras.²¹⁵

À lire un tel exemple on ne peut s'empêcher de penser à l'idée de Levinas de la prise en otage du sujet par autrui, à l'idée qu'autrui saisisse le sujet par les cheveux. Dans le cas que nous venons de donner, il y a réellement une prise en otage de Gilles par Pierre, il semble que la parole du premier détermine le second malgré la distance qui les sépare. On se trouve ici au cœur de ce dont parle Levinas dans ce passage :

²¹⁵ D. Si Ahmed, *Parapsychologie et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1990, pp. 149-150.

Revendication du Même par l'autre au cœur de moi-même, tension extrême du commandement exercé par autrui en moi sur moi, emprise traumatique de l'Autre sur le Même, tendue au point de ne pas laisser au Même le temps d'attendre l'Autre.²¹⁶

Il y a un surgissement violent de l'autre dans la sphère du sujet qui fait que celui-ci se trouve déterminé par l'autre. Le sujet devient assujéti à l'autre, il devient a-sujet, ce n'est plus lui qui s'exprime mais l'autre à travers lui. « Sa langue mais aussi son corps ne lui appartient plus, ne lui appartient pas.²¹⁷ »

Il semblerait que le phénomène de télépathie soit de cet ordre, il y a surgissement de l'autre dans le sujet sans que le sujet y puisse quoi que ce soit. Le sujet cesse d'être lui-même et c'est l'autre qui s'exprime à travers lui, à travers son corps. L'inspiration qui saisit Pierre au moment de sauter par la fenêtre est de l'ordre de l'intrusion. Gilles vole à Pierre son acte. Pierre ne s'exprime pas, c'est l'autre, Gilles, qui s'exprime à travers lui. L'inspiration ne vient plus du sujet mais de l'autre. Tout se passe comme si en quelque sorte, l'autre volait sa parole, son expression au sujet.

Les développements que Derrida donne à l'idée d'inspiration sont pour notre propos particulièrement éclairant : « L'inspiration, c'est à plusieurs personnages, le drame du vol, la structure du théâtre classique où l'invisibilité du souffleur assure la différence et le relais indispensable entre un texte déjà écrit d'une autre main et un interprète déjà dépossédé de cela même qu'il reçoit.²¹⁸ » Le lien qui unit Gilles et Pierre est exactement tel que le décrit ici Derrida, la télépathie n'est rien d'autre que ce souffleur qui assure le relais entre le texte écrit par Gilles et joué par Pierre. Il est d'ailleurs très intéressant de noter que ce texte se poursuit par un paragraphe où il est question de lettre ouverte, sans destinataire. Idée que l'on retrouve en filigrane du texte que Derrida consacre à la télépathie.

Ne nous y trompons pourtant pas. L'idée de Levinas bien que s'accordant avec l'exemple que nous venons de donner n'est pas suffisante. Pour Levinas en effet, l'Autre est toujours déjà donné. Toute sa philosophie cherche à montrer que l'autre vient toujours avant le sujet, et qu'il y a une altérité absolue d'autrui, altérité que justement le psi semble remettre en cause.

²¹⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 180, cité dans S. Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, Paris, PUF, 2005, p. 118.

²¹⁷ S. Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, Paris, PUF, 2005, p. 114.

²¹⁸ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, pp. 253-293, cité dans S. Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, Paris, PUF, 2005, p. 115.

Même si le sujet est assujéti à l'autre, il ne le devient jamais, il reste toujours lui-même. L'assujéttissement n'est que la manifestation du fait que l'autre précède le sujet, car « le soi c'est ce qui ne dépend pas de soi²¹⁹ », mais de l'autre. L'Autre est irréductible, il est toujours déjà là, il ne se construit pas à la suite d'une expérience particulière et, en cela, c'est à Husserl et Heidegger que Levinas s'oppose. Malgré cette opposition, il n'en reste pas moins qu'il y a une idée derrière ces conceptions de l'autre qui en fait quelque chose de distinct du sujet.

Pour Levinas « L'Altérité d'autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annule déjà l'altérité.²²⁰ » Ce texte est clair, il n'y a rien de commun entre autrui et moi, il y a un fossé ontologique infranchissable. Ici de plus pointe le reproche fait à Husserl pour qui Autrui se donne à voir à travers son corps, dans une apprésentation analogique.

On le sait, pour Husserl, l'autre ne se donne jamais directement à la conscience il est toujours apprésenté. Et cette apprésentation n'est possible que si quelque chose se présente tout d'abord. Ainsi la cinquième des *Méditations cartésiennes* accorde-t-elle au corps ce rôle de présentation. Lorsque le corps d'autrui apparaît, il est aussitôt, immédiatement, perçu comme corps propre. « Seule la « chair » de l'autre peut être donnée originairement, l'autre lui-même au sens plein ne se présente pas, n'est pas donné à l'intuition, n'est pas un « phénomène ».²²¹ ».

Husserl reconstruit autrui mais interdit que l'on accède en propre à ce qu'il est, Levinas impose un fossé irréductible entre le sujet et l'Autre. Même s'ils ne sont pas d'accord sur le mode d'apparition d'autrui au sujet, ces deux philosophes sont néanmoins du même avis pour dire qu'Autrui reste autrui et que les expériences qu'il fait du monde ne sont pas connaissables. Une telle idée est partagée par la plus part des philosophes à l'heure actuelle²²². En témoigne entre autres le texte du philosophe américain Thomas Nagel, « What it's like to be a bat » dans lequel l'auteur se demande ce que ressentent les chauves-souris et en vient à conclure qu'à moins de devenir soi-même une chauve-souris il est impossible de savoir l'effet que ça fait d'être une chauve-souris. Et cela car la réalité subjective est irréductible.

²¹⁹ S. Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, Paris, PUF, 2005, p. 146.

²²⁰ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, p. 168, cité dans Agata Zielinski, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

²²¹ F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1999, p. 91.

²²² Il faudrait nuancer ce propos en signalant que le courant éliminativiste en philosophie de l'esprit anglo-saxonne pour qui l'esprit n'est qu'une fiction n'adhère pas à l'idée que nous venons d'émettre. En effet selon eux il n'existe pas de perspective subjective mais seulement une perspective en troisième personne, aussi n'y-t-il pas pour eux de différence entre ce qu'autrui ressent et ce que je peux ressentir.

C'est justement ce genre de présupposé largement répandu que vient interroger le psi, ainsi que le remarque l'historien du magnétisme Bertrand Méheust.

Il est frappant de constater, au moins en première analyse, que ces bornes de principe sont précisément celles qu'Alexis s'applique à transgresser séance après séance, quand il s'insinue régulièrement dans le monde de l'autre, quand il éprouve ses douleurs physiques ou morales, quand il mime les attitudes corporelles d'un inconnu vers lequel on a dirigé son attention.²²³

Nous l'avons déjà dit, le psi semble réduire l'altérité. Ce qui est en jeu maintenant c'est l'essence même de l'altérité à savoir celle de l'autre. Le psi de manière générale vient contredire l'idée qu'autrui ne soit pas saisissable dans son intériorité. Voyons donc ce qu'il en est.

3.1 *L'Autre comme soi-même*

Dans *L'être et le néant*, Sartre pose ce qu'il appelle « le problème des Autres » en ces termes :

L'âme d'autrui est donc séparée de la mienne par toute la distance qui sépare tout d'abord mon âme de mon corps, puis mon corps du corps d'autrui, enfin le corps d'autrui de son âme. Et s'il n'est pas certain que le rapport du pour-soi au corps soit un rapport d'extériorité (...), au moins est-il évident que la relation de mon corps avec le corps d'autrui est une relation de pure extériorité indifférente. Si les âmes sont séparées par leurs corps, elles sont distinctes comme cet encrier et distinct de ce livre, c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir aucune présence immédiate de l'une à l'autre. Et si même l'on admet une présence immédiate de mon âme au corps d'autrui, il s'en faut encore de toute l'épaisseur d'un corps pour que j'atteigne son âme.²²⁴

Sartre met en avant ici deux sauts que mon âme doit effectuer pour rejoindre l'âme d'autrui. Il s'agit en fait de coupures ontologiques qui viennent créer le gouffre qui sépare le sujet d'autrui. Il y a la barrière des corps, mon corps n'est pas le corps d'autrui. Et il y a la barrière

²²³ B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 462.

²²⁴ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 2000, p. 261.

de l'âme. Mon âme n'est pas celle d'autrui. Parce que il en va ainsi moi et l'autre sommes distincts.

De ces deux sauts, de ces deux gouffres qu'il faudrait franchir pour qu'autrui et moi ne fassions qu'un, nous avons déjà, au chapitre précédent, pu traiter du premier. Le corps d'autrui en tant qu'objet du monde subit la réduction de l'altérité du psi. Il est possible d'avoir accès immédiatement à ce corps qui n'est pas mien, ou plutôt qui devient alors mien. De même, lors des poltergeists, les objets agissent comme parties du corps de celui qui en est au centre, de même lors des phénomènes de guérisons, mon corps devient une partie du corps du guérisseur. En tant que réducteur d'altérité, le psi va réduire à néant toute distinction entre mien et non-mien et ce quelque soit l'objet visé. Vivant ou non.

Qu'en est-il alors de la seconde coupure ontologique ? L'âme peut-elle, elle aussi, subir cette réduction d'altérité ? Il semble bien que ce soit le cas, ainsi qu'on la vu tout à l'heure. Lorsque Gilles annonce qu'il préférerait que Pierre se casse un bras plutôt que de continuer à le voir dans l'état où il est, l'inspiration qui se saisit de Pierre ne vient pas de lui mais bien de Gilles. La parole de Gilles prend alors Pierre en otage. Une analyse levinassienne de ce phénomène postule malgré tout une irréductibilité de Pierre à Gilles et inversement. Ce n'est pas parce que la parole de Gilles a pris Pierre en otage que Pierre cesse d'être lui-même pour devenir Gilles.

Lorsqu'il décrit les phénomènes qu'il produit, lorsqu'il explique ce qu'il ressent, voici ce qu'Alexis Didier dit du sujet qui nous occupe ici :

À peine ai-je dans les mains une mèche de cheveux imprégnée du fluide vital d'un individu vivant ici-bas, qu'avec la rapidité électrique avec laquelle opère la sensation, mon esprit se trouve emporté dans l'espace et réuni à celui de cet individu ; j'ai cherché un nom pour dépeindre cette étonnante merveille qui m'unit simultanément d'esprit avec les personnes dont on me remet un fragment de vêtement ou une mèche de cheveux, et je n'en ai pas trouvé de plus profond que celui de communion. (...) Ma présence quoiqu'invisible, est si réelle que, non seulement je puis regarder par les fenêtres de l'appartement qu'il [le consultant] habite, entendre ce qu'on lui dit, mais encore je souffre de la maladie dont il souffre, je suis inquiet de ses

inquiétudes, content de ses joies ; ma figure prend quelquefois son visage, et mon écriture devient son écriture.²²⁵

Il est question de réunion, de communion. Lorsque Alexis se projette à ce qu'il doit décrire il se l'approprie, cela devient une partie de lui-même. La communion qui l'unit à l'homme lorsqu'il est objet de perception psi est une communion au sens strict. Il y a une union qui fait cesser d'exister les deux âmes indépendamment. Alexis devient l'objet de sa perception, il devient celui qui le consulte. Comment expliquer autrement qu'il soit possible de vivre les situations que l'autre vit, qu'il soit possible de prendre les mêmes expressions, la même écriture ? La communion dont parle Alexis est la manifestation de cette capacité à réduire l'altérité que possède le psi.

Il serait tout à fait possible d'interpréter la communion dont parle Alexis comme un simple jeu de langage, comme une métaphore. Il se pourrait qu'elle ne soit pas réellement effective, que Alexis ne soit pas tout à fait réuni à celui qui fait l'objet de perception psi. Il se pourrait que l'analyse de Levinas s'applique aussi au psi, que lorsque Gilles prend l'acte de Pierre en otage il ne se réduit pas pour autant à lui. Il nous semble pourtant que les mots qu'emploie Alexis sont justifiés, il s'agit bien, lorsque le psi unit deux êtres vivants d'une communion qui signifie une perte momentanée de singularité.

Pour y voir plus clair, prenons l'exemple du médium Fleurière dont parle Osty :

Touchant la main d'un homme malade, M. de Fleurière eut un jour l'impression immédiate de plénitude dans la région du foie et d'un violent malaise. D'autres images mentales le lui permettant, il prévint cet homme de l'importance de sa maladie, tout en atténuant le pronostic. L'homme mourut, dans la suite, d'un cancer propagé au foie. Mais les sensations, par lesquelles le sujet avait pris conscience de la maladie, persistèrent. Son foie resta pendant dix jours gros et douloureux. Il dut se soigner.²²⁶

Alors que la plupart des exemples dont nous avons pu faire mention ressemblent tous à de simples imitations, nous avons ici un cas particulier que l'on ne peut réduire à une simple volonté de coller au plus près de celui que l'on perçoit. Lorsque Alexis moule son écriture sur celle de celui qui a écrit la lettre qu'on lui demande de lire, on peut tout à fait penser qu'il ne

²²⁵ H. Delaage, *Le sommeil magnétique expliqué par le somnambule Alexis en état de lucidité*, Paris, 1857, p. 69-71, cité dans B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 320.

²²⁶ E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000, p. 235.

fait effectivement que mouler son écriture, c'est-à-dire qu'il ne fait qu'essayer de coller à ce qu'il voit pour rendre sa performance encore plus extraordinaire. Lorsqu'il mime les expressions de celui qu'il perçoit, on peut imaginer la même chose. Mais alors que penser du cas que l'on vient de rapporter ? Il semble difficile d'imaginer un simple mime, une volonté de faire comme si.

On pourrait penser à ces cas de père qui s'investissant émotionnellement un peu trop dans la grossesse de leur femme font ce qu'on appelle une couvade et vivent ainsi les symptômes de la maternité sans pour autant être enceint. Il s'agit une fois de plus d'une manière de faire comme si, certes radicale. Toutefois, ce phénomène s'explique par un certain nombre de facteurs dont le lien qui unit les futurs parents, la jalousie du père de ne pouvoir porter la vie, etc. Dans la situation que nous avons décrite, il n'y a rien de tout cela. Le médium se concentre sur quelqu'un et ressent ses douleurs au foie de manière si intense que son propre foie en devient malade.

Il n'y a nulle volonté de faire semblant, ni même une volonté particulière de s'identifier à celui qui vient consulter. Il semble plutôt que l'identification se fasse toute seule. En cherchant à découvrir des informations sur le consultant, on pourrait croire que le médium entre en communion avec lui, qu'il cesse alors en partie d'être lui-même et devient l'autre, qu'il est pris en otage par celui qu'il « interroge » et qui va alors s'exprimer par sa bouche, par son corps. Il semblerait alors que le médium devienne alors le simple véhicule d'une information qui va s'exprimer à travers lui et dont il faudra par la suite faire sens ainsi que nous l'avons déjà dit. Un peu à la manière de Rimbaud lorsqu'il parle de l'inspiration du poète « Je est un autre » et continue en s'expliquant « j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute : je lance un coup d'archet : la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène²²⁷. » Ce n'est cependant pas ainsi qu'il en va dans la perception psi.

Lorsque le médium découvre la source du mal qui ronge le patient dans l'exemple que nous avons donné ce n'est pas le patient qui s'exprime par la bouche du médium, c'est bien plutôt le médium qui s'exprime, qui exprime ses douleurs et se sont celles-ci qui lui permettent de découvrir de quoi il retourne. Il n'y a pas dans ce cas de prise en otage du sujet par l'autre, il y a le sujet qui exprime à travers son vécu le vécu d'autrui. Le sujet devient l'autre et c'est ainsi qu'il peut lire l'information qu'il doit lire. Lorsque M. de Fleurière ressent des douleurs au foie, il ne faut pas imaginer que l'autre prend son corps en otage pour

²²⁷ A. Rimbaud, « lettre à P. Demeny du 15 mai 1871 », *Œuvre complète et correspondance*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 233.

permettre à une information de s'exprimer. C'est bien le médium en lui-même qui ressent des douleurs, l'autre n'y est pour rien. Il n'y a pas de mouvement de l'autre vers le sujet, il y a un mouvement du sujet vers l'autre dans lequel le sujet devient l'autre durant un temps pour que l'information puisse s'exprimer. C'est bien M. de Fleurière qui est au centre des manifestations psi et non son patient. Nulle prise d'otage du sujet ici, mais plutôt une réduction d'altérité qui permet au médium de devenir celui dont il doit parler. Alors, pourquoi avoir parlé comme Levinas plus tôt ? Pourquoi avoir identifié l'histoire de Gilles et Pierre à ce que décrit l'auteur de *Totalité et infini* ?

Il nous semble que la réduction d'altérité à laquelle procède le psi est double, elle va comme nous venons de le voir du sujet vers l'autre, d'un sujet qui devient autre. Elle va aussi de l'autre vers le sujet, comme c'est le cas justement dans l'histoire de Gilles et Pierre. Le sujet peut devenir l'autre, et l'autre peut s'exprimer par le sujet.

La télépathie semble permettre à l'autre de s'exprimer par la bouche du sujet, voilà qui vient rejoindre l'analyse levinassienne de la parole comme prise par les cheveux du sujet par autrui. La métagnomie, c'est-à-dire la capacité d'obtenir des informations par d'autres sources que les canaux sensoriels connus vient quant à elle inverser ce processus et c'est le sujet qui s'exprime à partir de lui-même sur l'autre qu'il est devenu le temps de la perception. Il devient presque absurde de continuer à vouloir encore parler du sujet et de l'autre dans un monde aussi particulier. La télépathie c'est, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Ricoeur, « soi-même comme un autre ». Par la métagnomie on inverse cette phrase et le sujet a accès à l'autre comme à soi-même. Toutefois, l'ambiguïté du rapport au monde qu'impose le psi nous force à nuancer cette conclusion. Il n'est pas aussi évident qu'il y paraît de trouver la source d'un phénomène, si tant est qu'il y ait une source unique. La réalité protéiforme à laquelle nous confronte le psi nous rend la tâche mal aisée, voire impossible. Dans la réalité les choses sont sans ambiguïtés, mais il en va du psi comme il en va des rêves et ce que dit Valéry du rêve pourrait se dire du psi : « Lorsque je dis : Je vois telle chose, ce n'est pas une équation que je note entre je et la chose (...). Mais dans le rêve, il y a équation. Les choses que je vois me voient autant que je les vois.²²⁸ ».

Nous avons déjà eu l'occasion de parler du travail de Gabriel Marcel sur la psychométrie, il est temps d'y revenir. En effet, sa conclusion est à peu près identique à la nôtre. Pour lui, lors de la psychométrie « le sujet se présente comme étant le lieu d'une véritable invasion, et ce qui est d'ailleurs tout à fait remarquable, c'est qu'il n'est pas facile de

²²⁸ P. Valéry, *Analecta*, Paris, 1935, pp. 193-194, cité dans W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 2002, p. 201.

dire s'il est envahissant ou s'il est envahi.²²⁹ ». Il est vrai que Marcel parle d'abord d'invasion et l'on pourrait croire qu'il envisage le sujet comme lieu d'invasion, mais il ajuste aussitôt son propos en signalant que l'on ne peut être certain de ce qui est envahi. Il ajoute d'ailleurs plus loin : « On dirait que nous sommes ici dans un monde où l'opposition de la passivité et de l'activité tend à perdre sa signification²³⁰ »

Cette invasion du sujet, nous l'avons nous-même décrite comme une invasion de l'autre par le sujet, voyons donc ce qu'en dit Marcel pour pouvoir mieux comprendre ce dont il est question :

Les mouvements qu'exécute le sujet métagnome avec l'objet qui lui est confié, mouvements semblables ou analogues à ceux qu'exécutait habituellement le propriétaire de l'objet, sembleraient devoir être interprétés, écrivais-je en 1919, comme une véritable suggestion magnétique exercée par le sujet sur l'objet et destinée à lui faire livrer cette réalité d'émotion, de souvenir, cette chaleur existentielle qui est en lui de par son appartenance. Mais de toute évidence, ceci n'est possible qu'à la faveur de l'acte par lequel le sujet métagnome s'est provisoirement comme vidé de ce qu'on pourrait appeler son propre matériel psychologique. S'il n'en était pas ainsi, l'objet présenté déclencherait inévitablement tout un ensemble d'associations afférentes à la vie propre, à l'expérience propre du sujet métagnome. (...) Tout ne va-t-il pas se passer dès lors comme si le sujet métagnome *devenait* jusqu'à un certain point cet être à qui le gant appartenait et comme s'il entrait à la faveur de cette espèce de brèche, dans la circulation du système vivant que constitue cet être.²³¹

On voit mieux à la faveur de ce texte qu'en fait d'invasion c'est plutôt le sujet qui décide lui-même de se faire envahir. Le médium en se vidant de son « propre matériel psychologique » crée un vide qui ne demande qu'à être comblé, ainsi en se vidant il va appeler l'autre à venir le remplir. C'est ici que se fait l'invasion. L'autre vient remplir le sujet, vient l'envahir, toutefois c'est sur « demande » du sujet que se produit cette invasion, de plus cela se fait sans que jamais l'autre ne le sache. Ainsi, une partie de l'autre est prise en otage par le sujet lors d'une psychométrie, lors d'une métagnomie, sans pour autant qu'il en soit au courant. Ce qui

²²⁹ G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, p. 271.

²³⁰ *Ibid*, p. 271.

²³¹ *Ibid*, pp. 270-271.

est en revanche certain c'est que par cette action, le sujet à accès en propre à des vécus de cet autre que la philosophie lui pose trop souvent comme inconnaissable.

Dans la psychométrie telle qu'on vient de la présenter et contrairement à la télépathie, c'est le sujet qui vient voler à l'autre sa parole. Pour reprendre la métaphore du théâtre que donnait Derrida, il semble que dans la psychométrie, l'acteur demande au souffleur de le renseigner sur le texte. Le souffleur n'agit plus sous l'impulsion du texte que l'acteur aurait oublié, mais sous l'impulsion de l'acteur qui lui demanderait de lui indiquer les didascalies d'un texte déjà écrit.

Une fois encore il nous faut cependant nuancer ce jugement car l'ambiguïté du psi nous impose de ne pas limiter nos conclusions à une seule alternative. Le mouvement entre le texte, le souffleur, et l'acteur n'est sûrement pas à sens unique. En revanche, il est certain de part ce que nous avons déjà dit mais aussi et surtout par l'ambiguïté du psi, qu'il est difficile de parler de sujet et d'autrui. L'altérité est si réduite par le psi que la réalité qui se fait jour à travers ce que nous venons de dire ne peut être que quelque chose de flou. Il n'y a plus ni Autre ni même et encore moins de l'Autre dans le même. On se trouve face à une réalité protéiforme où tout est à peu près tout en même temps. Et l'on pense alors au monde de la Volonté de puissance que construit Nietzsche :

Et vous savez ce qu'est pour moi « le monde » ? Dois-je vous le montrer dans mon propre miroir ? Ce monde : une immensité de forces, sans commencement ni fin, une grandeur fixe de forces, solide comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'épuise pas mais se transforme seulement, dont la totalité est une grandeur invariable (...) une force partout présente, un jeu de forces et une vague d'énergie, aussi bien une que 'Multiple', et se décomposant ici quand elle se concentre là, un océan déchaîné, un déluge de forces changeant éternellement, répétant éternellement sa course (...) se consacrant lui-même comme ce qui doit revenir éternellement, en tant que devenir qui ne connaît ni répétition ni dégoût ni fatigue — : ce monde *dionysiaque* qui est le mien, de l'éternelle création de soi-même par soi-même, (...) — vous voulez un *nom* pour ce monde ? Une *solution* à toutes ces énigmes ? une *lumière* qui vous guiderait vous aussi les plus secrets, les plus puissants, les plus intrépides de tous les

esprits ? — ce monde est la volonté de puissance — et rien d'autre que cela !²³²

Le monde du psi, comme le monde de la Volonté de puissance ne s'encombre pas du noir et du blanc, tout y est gris sans qu'il soit jamais vraiment possible de décider le degré de gris que l'on observe tant il est changeant. En revanche, une chose semble acquise, l'absence d'altérité. Et celle-ci vaut autant pour le monde que pour autrui. Et cette absence d'altérité ne masque pas l'absence de toute unité, au contraire elles vont de paire. Tout est alors perpétuellement mouvant. C'est ce que note d'ailleurs E. de Martino à propos du monde magique dans une phrase qui ne peut manquer d'évoquer Nietzsche : « Les états psychiques *olon, latah, amok*, (...) représente la dissolution de la présence et l'institution d'une *koïnônia* (d'une « communauté ») indiscriminée, (...) le déchaînement d'impulsions incontrôlées ».²³³

Nous pourrions continuer nos analyses encore longtemps, mais elles nous semblent pour le moment suffisantes pour notre propos. Il est maintenant temps de nous consacrer à cette dernière limite accordée à la connaissance qu'est le temps.

²³² F. Nietzsche, *Fragment posthume XI 38 [12]*, cité dans F. Nietzsche, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Paris, Allia, 2003.

²³³ E. De Martino, *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999, p. 95. Les états *olon, latah* et *amok*, sont des états de transe chamanique dans diverses cultures.

4. *Le temps*

En mai 1934 Breton rencontre Jacqueline Lamba²³⁴. Il l'aperçoit assise dans un café écrivant une lettre. Il s'imagine alors que cette lettre lui est destinée et lorsque la jeune femme sort, il la suit. Au bout d'un certain temps, il se décide enfin à lui adresser la parole pour découvrir alors que la lettre lui était effectivement destinée. Le soir même ils se retrouvent et font une longue promenade autour des Halles. Cette rencontre est déjà un événement pour l'écrivain comme le laisse deviner ce texte :

Je l'avais déjà vu pénétrer deux ou trois fois dans ce lieu : il m'avait à chaque fois été annoncé, avant de s'offrir à mon regard, par je ne sais quel mouvement de saisissement d'épaule à épaule ondulant jusqu'à moi à travers cette salle de café jusqu'à la porte. Ce mouvement, dans la mesure même où, agitant une assistance vulgaire, il prend très vite un caractère hostile, que ce soit dans la vie ou dans l'art, m'a toujours averti de la présence du *beau*. Et je puis dire qu'à cette place, le 29 mai 1934, cette femme était *scandaleusement* belle.²³⁵

Quelques jours après, Breton est chez lui, quand lui revient en mémoire un de ses poèmes. Retrouvant le texte, il est frappé des nombreuses correspondances qui donnent à penser qu'il a été inspiré par la rencontre qu'il vient de faire ; le poème date pourtant de 1923. Il s'évertue alors traquer les indices qui, dans le texte, étayaient cette hypothèse, estimant qu'il est « possible de confronter l'aventure purement imaginaire qui a pour cadre le poème (...) et l'accomplissement tardif, mais combien impressionnant par sa rigueur, de cette aventure sur le plan de la vie²³⁶. »

Breton est intimement convaincu du caractère précognitif du poème. Selon lui, nous sommes non seulement pris dans les mailles du passé, mais aussi dans celles du futur qui « nous offre à lire une multitude de signes susceptibles de nous guider dans nos choix et de

²³⁴ L'anecdote qui va suivre est relatée et analysée longuement par P. Bayard dans son livre *Demain est écrit*, au premier chapitre de la deuxième partie.

²³⁵ A. Breton, *Œuvre complètes II*, Gallimard (Pléiade), 1992, p. 712. Cité dans P. Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 64.

²³⁶ A. Breton, *Œuvre complètes II*, Gallimard (Pléiade), 1992, p. 725. Cité dans P. Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 67.

mieux peser sur les hasards de nos rencontres²³⁷. » Une telle manière de voir les choses ne peut évidemment se satisfaire de la conception classique du temps.

Cette histoire que Breton relate dans *L'Amour fou* implique deux choses. La première est que l'avenir est, au moins en partie, écrit. La seconde est qu'il se donne à voir, qu'il se laisse saisir. Dans le cas qui nous intéresse, c'est sous forme d'un poème que Breton le découvre : *Le Tournesol*. Il ne faudrait cependant pas croire que ce qui est saisi n'est qu'un ensemble d'éléments présents dont l'esprit déduirait un état futur. On voit mal, d'ailleurs, comment dans la situation qui nous intéresse cela serait possible. Si le poème de Breton relate, bien avant qu'elle n'ait eu lieu, sa rencontre avec Jacqueline Lamba, il n'est pas le fait d'un acte de déduction, mais bien d'une saisie intuitive d'une information en provenance de l'avenir. Il ne s'agit nullement d'un cas de prévision comme l'entend Saint Augustin dans ce texte :

De quelque manière que l'on ait ainsi par avance l'impression mystérieuse de l'avenir, seul est visible ce qui est. Or ce qui est déjà est non pas futur, mais présent. Quand donc l'on prétend voir le futur, ce que l'on voit c'est le futur non pas en soi : il n'est pas encore, étant futur, mais en ses causes ou peut être en ses signes, qui sont déjà des réalités et, partant, ne sont pas futures, mais sont déjà présentes au voyant et qui servent à prédire les choses futures dont l'âme se fait des idées. Ces idées à leur tour sont déjà des réalités : présentes sous son regard, le prophète en a l'intuition.²³⁸

Pour Breton, il ne fait aucun doute que le futur est saisissable « en soi ». *Le Tournesol* n'est pas l'œuvre d'une déduction à partir des causes de la future rencontre, mais bien plutôt un aperçu du futur ; l'anglais a un mot un peu exotique qui saisit bien mieux le côté éphémère et vague de la chose : « a glimpse ».

Quoi qu'il en soit, l'idée qui traverse Breton après la relecture de son poème ne peut être en aucun cas compatible avec la conception classique du temps que nous héritons justement de Saint Augustin. Selon celle-ci, nous l'avons déjà dit, le futur n'existe pas, pas encore, pas plus que le passé, qui n'est plus. Seul existe le présent :

Il y a, en effet, dans l'âme trois données que je ne vois pas ailleurs : un présent où il s'agit du passé, le souvenir ; un présent où il s'agit du présent ;

²³⁷ P. Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p.70.

²³⁸ Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Seuil, 1982, p. 316, XI-18 (24).

la vision ; un présent où il s'agit du futur, l'attente. Me permettra-t-on de le dire ? Ce sont trois temps que je vois et, je l'avoue, trois réalités.²³⁹

Saint Augustin énonce ici ce qui servira de point de départ aux analyses du temps de Husserl. Futur et passé n'ont d'autre réalité que celle que je leur accorde à travers les deux modalités que sont souvenir et attente. Le présent quant à lui n'est que vision et en cela il n'est qu'instant. Ces trois temps ne sont en fait que trois modes de saisi du monde, ce qu'il faut donc comprendre c'est que le temps ne se donne qu'à partir de l'âme.

Le temps comme écoulement ne semble pas être une composante du monde. Il n'y a d'écoulement du temps, de durée au sens ou en s'écoulant les choses durent, il n'y a donc de durée que pour celui qui observe, qui attend et se souvient. Lorsque l'âme voit, elle ne perçoit que l'instant, ce n'est alors que dans la continuité du passage de l'attente à la vision et ensuite au souvenir que les choses se mettent à durer. Le temps n'est alors que l'étirement de l'âme.

«Longueur de temps s'applique donc, pour le futur, non point à un temps qui n'est pas, mais à une longue attente relative au futur, et de même, pour le passé, non point à un temps qui n'est pas, mais à un long souvenir relatif au passé²⁴⁰ », nous dit Saint Augustin, signifiant que le temps ne s'écoule en fait que pour l'âme et nullement hors d'elle. Et de fait selon lui, il n'y a qu'en l'âme que le temps se mesure.

Le temps n'existe que pour l'observateur qui est capable d'attendre et se souvenir. C'est le mouvement des choses de l'attente vers la mémoire qui crée l'illusion d'un temps hors de l'âme qui passerait. Que le temps ne se mesure qu'à partir de l'âme implique et il nous faut insister sur ce point, que l'âme ne perçoit que le présent. Passé et futur ne lui apparaissent nullement, ce qui est saisi n'est autre qu'une modalité du présent.

La seule réalité, et donc la seule chose que l'on puisse saisir c'est le présent. C'est maintenant que l'âme se souvient et c'est maintenant qu'elle attend. Elle se souvient de quelque chose qui est passé, mais qui reste présent à ma mémoire. Elle attend quelque chose qui va se passer mais qui est présent à mon attente. Passé et futur ne sont finalement rien, rien d'autre que des illusions, des mots qui nous trompent sur ce qui est vraiment. Passé et futur n'existent pas, il n'y a que des souvenirs et de l'attente. Il y a de ce point de vue un privilège du présent.

L'interrogation de Husserl sur le temps n'est pas bien différente de celle de Saint Augustin, l'âme, l'ego reste au centre de ses préoccupations et pour lui aussi seul le présent

²³⁹ *Ibid*, p. 317, XI-20 (26).

²⁴⁰ *Ibid*, p. 326, XI-28 (37).

est. Il aborde cependant le problème du temps sous l'angle de la continuité du flux temporel. L'ego constitue certes le temps, mais il est aussi constitué par lui en une synthèse passive. « *L'ego se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire*²⁴¹ », mais il en va de même de l'objet de la perception, en tant qu'il est objet temporel qui est constitué par l'ego et le jeu des rétentions et protentions.

Il y a pour ces deux philosophes, une double caractéristique du temps. Il prend son origine dans l'âme, n'est que pour elle, et surtout ne se donne qu'au présent qui est seul perceptible. Une des conséquences est qu'alors seul ce dont l'âme a fait l'expérience est passé, celui-ci n'existant en fait que sur le mode du souvenir. Je n'ai pas de souvenir de la bataille de Marignan, en revanche j'ai des souvenirs de récits de cette bataille. Ces récits proviennent de récits qui, eux-mêmes, proviennent de récits qui ultimement proviennent de souvenirs de la bataille. C'est comme cela que le passé est et pas autrement. Il m'est impossible de faire l'expérience de la bataille de Marignan. Il m'est impossible de faire l'expérience du débarquement de Normandie. Tout cela, ce n'est que souvenirs ou récits.

Il en va de même pour le futur. L'avenir n'est pas encore et donc n'a pas le moindre poids ontologique. Et donc, personne n'en peut faire l'expérience, peut être le prévoir, peut-être le pressentir, mais toujours avec un degré d'incertitude et uniquement à partir de ce que le présent nous donne à voir. À chaque fois déduction, intuition peut-être, mais qui prend sa source de ce présent qui seul se donne à voir. Et finalement, tout cela n'est que la marque de l'attente, une attente de ce qui adviendra et n'est donc pas déjà là.

Lorsque Heidegger déplace le centre de la temporalité du présent vers l'avenir, il ne change rien à ce que nous venons de décrire. Certes l'homme est un projet, certes l'horizon sur le fond duquel le temps se déploie est la mort en tant que certitude. Cela ne change cependant rien à l'idée que l'avenir est inconnu et qu'il ne se laisse découvrir qu'à partir du présent.

Il est évident lorsque le temps est envisagé de cette manière que l'idée qui surgit dans l'esprit de Breton à la relecture de son poème est absurde. L'avenir n'existe pas, il ne peut pas exister si je suis à l'origine du temps. Et même s'il existait, il ne se laisserait pas voir puisque la vision ne se fait qu'au présent. Pourtant, le psi vient apporter crédit à l'idée de l'écrivain et comme nous l'avons déjà dit il semble bien que cela vienne remettre en cause les idées classiques sur le temps que nous venons de résumer.

²⁴¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, §37, p. 123.

4.1 À la recherche du temps qui passe

Lorsque que l'on parle du psi, et des ESP, on pense aussitôt aux prophéties, aux précognitions et à tout ce qui concerne l'avenir. L'angoisse qui nous habite tourne notre centre d'attention vers le futur et on oublie alors qu'il est tout aussi possible de saisir le passé lors d'une ESP. Il n'existe d'ailleurs pas de mot pour désigner ce phénomène, si ce n'est celui un peu barbare de rétrocognition, que l'on pourrait d'ailleurs associer à tort à la simple mémoire.

Lors d'une expérience de rétrocognition, comme dans une précognition, le « voyant » est soudain envahi de pensée, voire « d'hallucinations » visuelles ou auditives, comme dans tout type d'ESP, qui le replongent dans un passé qu'il a ou n'a pas connu. Et comme à chaque fois, c'est directement, immédiatement, que les événements décrits par le voyant sont vécus. Le voyant polonais Ossowiecki, que nous avons déjà mentionné, eut en 1938, une expérience de ce type, si intense qu'elle en troubla même ceux qui l'entouraient.

Il travaillait à l'époque avec un groupe de savants polonais qui l'interrogeaient sur divers sujets touchants à l'archéologie. Alors qu'une session durant laquelle il avait correctement situé une peuplade primitive touchait à sa fin, « Ossowiecki devint très agité. « je ne peux pas sortir d'ici », dit-il alors, et il se mit, presque contre sa volonté, à décrire un couple de ces pre-Homo-sapiens en train de faire l'amour.²⁴² » La description du couple se poursuivit pendant plusieurs minutes et le voyant hurla de nouveau « je ne peux pas revenir », alors que les savants se sentaient de plus en plus mal à l'aise. Une fois revenu à lui, Ossowiecki resta toutefois perdu entre les deux mondes pendant plusieurs minutes.

Ce qu'il y a d'intéressant dans cet exemple, c'est le côté envoûtant que prend soudain la séance. Le médium perd pied et ne peut se sortir de là où il se trouve. Ossowiecki se trouve soudainement capté par ce qu'il décrit et ne semble plus maître de lui-même. Cette captation met bien en avant l'idée qu'ici le voyant ne se trouve plus dans le présent des savants qui l'entourent, mais bien dans celui du couple qu'il décrit. Il n'est plus en Pologne à la veille de la guerre, il est quelque part en pleine Préhistoire et c'est pour cela qu'il affirme ne plus pouvoir revenir. S'il ne faisait que revivre un souvenir, rien de tel ne pourrait arriver.

Lorsque Ossowiecki décrit le couple il se projette littéralement à la scène. Le phénomène est le même que celui que nous décrivions au chapitre précédent. Il assiste à la scène comme un spectateur assisterait à une pièce de théâtre et non comme quelqu'un à qui on

²⁴² S. Schwartz, *The secret vaults of time*, Hampton Roads, 2005, p. 89. Traduit par nous.

raconterait cette même pièce. Le temps de sa description, Ossowiecki est au milieu de la Préhistoire assistant aux ébats d'un couple d'une espèce préhumaine. S'il n'y était pas en chair et en os, comment pourrait-il ne pas en sortir ? Pourquoi s'il n'y était pas, hurler qu'il ne peut revenir ?

Ce que nous venons de voir pour le passé vaut aussi pour le futur. Les précognitions sont parfois aussi intenses que la rétrocognition du médium polonais. Parfois il est vrai, elles sont toutes deux aussi diffuses, comme l'exemple de Breton et de son poème. Le docteur Osty rapporte un cas particulièrement frappant de prémonition, en cela qu'elle annonce une série d'événements qui s'étalent sur une trentaine d'années. En juillet 1869, deux amis se promènent dans Paris, lorsque l'un d'eux entre dans une sorte de transe somnambulique et fait à l'autre une prédiction non seulement sur une guerre imminente, mais aussi sur la défaite qui suivra cette guerre. La prédiction se poursuit durant deux heures durant lesquels le somnambule annonce sa propre mort et le sort de son ami qui lui survivra, mais il annonce aussi une seconde guerre, bien plus tard qui se soldera par une victoire de la France²⁴³.

On l'a déjà vu, les ESP jettent celui qui les vit à même ce qu'il décrit. Alexis revit les situations qu'il décrit, Mc Mullen aussi. Il en va de même pour Ossowiecki malgré la distance temporelle qui devrait le séparer des deux préhumains dont nous venons de parler. Le constat qui s'impose si l'on suit ce qu'on a déjà dit et que l'on se réfère à l'expérience du polonais, est qu'effectivement lors d'une ESP à travers le temps, le « voyant » est projeté hors de son présent, vers le présent de ce qu'il décrit.

Parler ainsi de projection vers un autre présent que le sien c'est s'opposer pleinement à l'idée de Saint Augustin et de Husserl. Certes, Ossowiecki saisit toujours les choses au présent, à son présent, et les analyses sur la conscience intime du temps de Husserl restent valables. L'acte intentionnel qui fait durer les objets est toujours composé de rétention et de protention, mais le présent cesse d'être la seule réalité temporelle saisissable. Le couple dont parle le polonais se trouve autant dans le passé que la bataille de Marignan, mais cela ne l'empêche pas de se projeter dans ce passé pour le saisir. Pas plus que le fait que la première Guerre mondiale soit encore un événement futur n'empêche celui dont Osty rapporte le récit, de la « voir ».

Il semble alors que lors d'une ESP, l'esprit se déplace aussi facilement dans l'espace que dans le temps. Le temps cesse donc de n'exister que pour moi. Il devient une réalité à part entière et l'on se voit contraint d'accorder au passé et à l'avenir, un poids ontologique

²⁴³ Le récit de la prémonition est rapporté dans E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000, p. 70-73.

identique à celui du présent. Pour l'esprit, au moins lors d'une ESP, le passé et le futur existent tout autant que le présent.

S'il est possible d'accéder à des épisodes de notre histoire et de notre avenir qui sont sensés n'être plus ou n'être pas encore, c'est bien qu'ils sont encore, qu'ils sont déjà, qu'ils existent. Le temps se déplace hors de l'âme où l'avait placé les analyses que l'on a vues, pour devenir quelque chose à part entière, quelque chose où il est possible de se déplacer. On l'a déjà dit, les médiums se « projettent à » ce qu'ils décrivent et en cela déplacent, au moins leur esprit de l'endroit qu'ils occupent vers un autre qui est occupé par l'objet de leur perception.

Il est évident par la manière que nous avons de décrire ce qui se passe lors des ESP à travers le temps, que la conception du temps qui transparait alors se rapproche d'une conception dimensionnelle telle que celle que la physique moderne a héritée d'Einstein. Selon cette conception :

Tout comme on envisage l'ensemble de l'espace comme existant réellement, on doit envisager également que l'ensemble du temps existe réellement lui aussi. Certes, passé, présent et futur apparaissent comme des entités distinctes. Mais, comme l'a dit un jour Einstein : « Pour nous, physiciens convaincus, la distinction entre le passé, le présent et le futur n'est qu'une illusion, quoique persistante. » La seule chose qui soit bien réelle, c'est l'ensemble de l'espace-temps²⁴⁴.

La conclusion qui s'impose alors aux physiciens est que « la relativité restreinte met tous les instants sur un pied d'égalité. » et que « tout instant est tout aussi réel que n'importe quel autre²⁴⁵ ». Cette conclusion est identique à celle qui s'impose lorsqu'on étudie les ESP. L'objet des précognitions et des rétrocognitions est tout aussi réel que celui de n'importe quelle perception.

À l'instar de la physique qui conçoit le temps comme une dimension et semble au moins théoriquement rendre possible les voyages dans le temps, le psi apporte une conception du temps non comme quelque chose de subjectif, qui serait de l'ordre du vécu, mais comme quelque chose qui possède une réalité hors de soi dans laquelle il est possible de voyager, ainsi que les exemples que l'on a donnés semblent le montrer.

²⁴⁴ B. Greene, *La magie du cosmos*, Paris, Robert Laffont, 2005, p. 173. La citation de Einstein renvoie à *Correspondance 1903-1955 – Albert Einstein et Michele Besso*, Paris, Hermann, 1972.

²⁴⁵ B. Greene, *La magie du cosmos*, Paris, Robert Laffont, 2005, p. 164.

Notons cependant, ainsi que nous l'avons déjà dit, que ce qui semble résulter des expériences psi n'invalide pas complètement les analyses husserlienne ou augustinienne du temps. Il apparaît plutôt que le psi vient opérer une scission entre le temps du monde qui lui, existe hors de moi sous le triple mode du passé-présent-futur, et ce que l'on pourrait appeler la durée qui n'est rien d'autre que la continuité temporelle dont nous faisons l'expérience tout les jours.

Le temps devient accessible à la conscience en tant que lieu vers lequel se diriger. Il devient une dimension au même titre que l'espace, dans lequel notre esprit semble, c'est en tout cas ce que les expériences psi tendent à montrer, libre de « voyager ». La durée, en revanche, telle que nous venons de la définir, reste un élément tout subjectif tel que l'analyse entre autres Husserl ou Bergson.

Passé, présent, et futur existent. Les ESP nous imposent de les penser comme des « lieux » vers lesquels il est possible de tourner son attention. Qu'il soit possible d'obtenir des informations parfois précise et parfois vagues sur une situation advenue ou à venir, transforme une conception dynamique du temps comme quelque chose qui s'écoule en une conception statique où les modalités du temps ne sont que des lieux.

Passé, présent et futur existent, ils existent quelque part, en un lieu qui est le temps. Ceci n'empêche toutefois pas qu'une conception dynamique du temps soit possible. Elle est même nécessaire. Il faut en revanche la dissocier du temps à proprement parler. Le temps n'est quelque chose qui s'écoule que lorsqu'une conscience peut en témoigner. C'est une idée que les philosophes depuis Saint Augustin ont bien comprise. Mais ce temps subjectif qui ne semble alors accorder d'existence ni au passé ni au futur est-il toujours le temps ? N'est-il pas plutôt quelque chose d'autre ?

Si le temps se compose du présent mais aussi de l'avenir et du passé, alors un temps compris à partir de l'âme comme n'existant qu'à partir du présent, n'est pas le temps. Le terme que propose Bergson est bien plus approprié, il s'agit plutôt d'une durée, puisque ce qui est en jeu c'est le temps comme écoulement, c'est-à-dire un temps qui dure.

Bergson propose une très belle définition de cette durée, dans *L'évolution créatrice* :

(...) notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas

d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant²⁴⁶.

La durée c'est donc ce qui fait que les choses nous apparaissent comme durant, c'est ce qui permet de saisir une mélodie dans sa fluidité et non comme une suite de notes sans liens apparents. C'est ce que Husserl cherche à expliquer par le jeu des rétentions et protentions. C'est la saisie de la continuité d'un flux temporel.

Il semble donc si l'on suit les idées que nous venons d'émettre, que le temps soit en fait un élément constitué de deux facettes. La première localise les trois modalités du temps, à la manière de la physique moderne, la seconde va unifier ces trois aspects pour les rendre fluide. Le temps c'est à la fois une dimension que l'on peut associer à l'espace et une durée qui nous permet de saisir l'écoulement des choses.

Il ne faudrait cependant pas associer l'idée de durée telle que nous venons de l'énoncer à l'idée de durée telle que Bergson la développe. S'il y a des affinités évidentes qui nous ont poussés à utiliser cette dénomination, il y a aussi une distinction très marquée sur laquelle nous devons nous attarder. Nous avons déjà mentionné dans un chapitre ultérieur que lorsqu'on lui mentionnait les faits de précognition, Bergson répondait que sa théorie de la durée les interdisait.

La précognition accorde à l'avenir une existence au même titre que le présent ou le passé et cela Bergson ne peut l'accepter. Pour lui en effet l'avenir n'existe pas et ne peut exister. « On ne prévoit de l'avenir que ce qui ressemble au passé (...) Tel est le cas des faits astronomiques, physiques, chimiques.²⁴⁷ » Seule donc la matière en ce qu'elle est nécessaire, peut être prévue. La vie qui manifeste la durée à travers l'élan vital « tend à introduire [dans la matière] la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté.²⁴⁸ »

Pour Bergson la vie est création, non pas recombinaison de quelque chose qui a déjà existé, mais introduction dans le domaine de la nécessité de quelque chose de complètement nouveau. Impossible alors de prédire quoi que ce soit. La vie rend l'avenir irréductible à une simple recombinaison de ses éléments primaires.

La durée telle que la comprend Bergson dépasse donc de beaucoup l'idée que nous nous en faisons. Elle est pour lui le contre poids de la nécessité, l'élément contingent qui rend la vie imprévisible. Elle n'est pour nous que la simple perception du continu, du temps qui

²⁴⁶ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003, p. 4.

²⁴⁷ *Ibid*, p. 28.

²⁴⁸ *Ibid*, p. 252.

passé. Notre compréhension de la durée est bien plus réductrice que celle de Bergson. Elle n'est finalement pour nous qu'un nom qui recouvre non un phénomène particulier propre à la vie, mais plutôt un phénomène perceptif. La durée n'est en effet que la capacité de l'esprit humain à faire durer les choses qu'il perçoit. La durée est donc une perception et le temps est l'ensemble localisable du passé-présent-futur.

En accordant à l'avenir une existence, nous ne pouvons évidemment que nous opposer à l'idée de Bergson d'une durée créatrice de nouveau. Il y a un choix à faire entre la précognition et la durée bergsonienne. L'intérêt évident du philosophe pour les sciences psychiques ne doit pas faire oublier que confronté à quelque chose qui venait se heurter à l'essence même de sa philosophie, il décida de fermer les yeux. Nous choisissons plutôt de pousser jusqu'au bout nos analyses pour bien saisir les enjeux et les défis que posent les phénomènes psi.

Nous ne rentrerons cependant pas dans de trop longues considérations sur les conséquences de l'existence de l'avenir pour le libre arbitre. Nous nous éloignerions alors de trop de la ligne qui guide nos réflexions. En revanche, la précognition apporte avec elle une tout autre ligne de réflexion qui correspond bien plus à l'approche qui est la notre.

L'anecdote que nous avons relatée au début de ce chapitre concernant Breton semble montrer que, si l'avenir existe, il ne reste pas cantonné à ce « lieu » où le futur se trouve, mais se donne à voir au présent. De la même manière que le passé nous est toujours virtuellement présent par la mémoire, il semble que le futur est lui aussi, au moins par moment, virtuellement présent par une faculté pour l'instant inconnue. Ainsi que le dit Proust : « Mais quelquefois l'avenir habite en nous sans que nous le sachions, et nos paroles qui croient mentir dessinent une réalité prochaine²⁴⁹. »

4.2 « *L'avenir habite en nous* »

Tout le livre de P. Bayard est construit autour de l'idée que parfois dans les textes des écrivains, l'avenir se donne à lire. Des événements, des idées trouvent leur place dans le cours des pensées de l'auteur, qui sont autant de traces de ce dont l'avenir sera fait. C'est alors à l'envers qu'il faut construire une biographie, non plus à partir de la naissance de l'auteur pour comprendre ce qui sera écrit plus tard, mais à partir de la mort pour comprendre ce qui a été dit.

²⁴⁹ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, in *À la recherche du temps perdu III*, Gallimard (Pléiade), 1988, p. 176. Cité par P. Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 100.

Prenant l'exemple d'Oscar Wilde comme fil conducteur, P. Bayard va alors traquer les indices littéraires révélateurs de l'influence qu'a eu le séjour en prison de l'écrivain anglais, non pas sur les textes qui ont suivi, mais sur ceux qui ont précédé. Il fera de même avec divers auteurs. On retrouve l'angoisse de l'évanouissement de l'écriture de Herman Melville dans *Moby Dick*, mais aussi l'annonce du suicide de Virginia Woolf dans *Mrs Dalloway*.

À la lecture de ce livre on ne peut effectivement que s'interroger sur cette idée bizarre qui se forme au fur et à mesure que s'accumule les coïncidences entre le texte et la vie future de l'auteur. Il est évident que l'on n'est pas à l'abri d'une illusion rétrospective dans ce genre de processus interprétatif, mais on ne peut s'empêcher de s'interroger, et si c'était vrai ? Et si comme le dit Proust l'avenir habite en nous et à chaque instant se dessine en nous notre destin futur ?

Le premier obstacle qui nous vient à l'esprit, lorsque cette idée se fait jour, c'est que l'avenir n'est pas sensé exister. Cependant, on vient de le voir, avec l'hypothèse psi, le futur s'étoffe et devient une réalité au même titre que le présent. Mais quand bien même l'avenir existerait, encore faudrait-il qu'il nous soit accessible. Là encore, le psi semble rendre probable un certain type d'interaction avec l'avenir.

Imaginons un instant donc que l'hypothèse de P. Bayard soit fondée. L'avenir existe, notre destin est tout tracé, un tel déterminisme est déjà lourd à porter. Mais non seulement ce que nous avons été nous pousse à agir d'une certaine manière, à penser d'une certaine manière, il faut en plus que cet avenir qui est inexorable fasse de même. Qu'est ce que cela donne concrètement ? Si cette hypothèse est fondée alors, si l'œuvre du poète Verhaeren est habitée par « une association obsédante entre les métaux et l'angoisse de la mort²⁵⁰ » cela peut être dû à la mort accidentelle d'une amie du poète dans son enfance, mais il se pourrait aussi que cela soit dû à la mort même du poète des années plus tard, qui survint après un accident dans une gare²⁵¹.

Il semble alors que l'avenir ne se donne plus seulement sur le mode de l'attente ou du projet. Ces deux modalités ne sont en fait que des mots qui recouvrent une absence. Au contraire du souvenir qui possède un contenu, l'attente ou le projet sont pleins de l'absence qu'ils cherchent à combler.

La vision est pleine de ce qu'elle perçoit, le souvenir est plein de ce qui a été perçu. Tous deux trouvent leurs objets dans la temporalité qui est la leur. Le souvenir, modalité du passé prend effectivement sa source dans ce passé, il le rend certes présent, mais c'est bien du

²⁵⁰ P. Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 31

²⁵¹ Pour une analyse de cette histoire, voir le second chapitre de la première partie du livre de P. Bayard.

passé qu'il est question. C'est encore plus évident pour le présent. Certes c'est un stimulus présent qui active le souvenir, mais la source du souvenir est bel et bien passée.

À l'inverse, alors que l'attente ou le projet sont aussi « activés » par un stimulus présent, ils ne trouvent nullement leur source dans le futur. L'attente, n'est attente qu'à partir du présent ou du passé. C'est ce qu'il y a maintenant qui fait attendre, c'est ce que l'on souhaite faire qui fait se projeter. Mais ce n'est jamais l'avenir qui s'exprime dans l'attente ou le projet, ce n'est que la vision que l'on en a au présent, contrairement, comme nous venons de le voir, au souvenir et à la vision. Dans l'attente ce n'est que le présent qui comble ce qui semble n'être qu'une absence, qui cherche à remplir quelque chose qu'on croit ne pas exister.

On ne peut donc joindre l'idée que nous développons à l'une ou l'autre des modalités traditionnellement associées à l'avenir. Ce qui s'exprime en effet dans ce que nous venons de voir, c'est qu'il existe un rapport au temps qui trouve sa source effective dans le futur, de la même manière que le souvenir trouve sa source dans le passé, dans une expérience qui est passée et que la vision trouve sa source dans une expérience présente.

On pourrait rapprocher ce dont il est question ici, de la mémoire, du souvenir. Le rôle de la mémoire dans la perception a été noté par plus d'un. Pour Bergson notamment : « En fait il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs. Aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée.²⁵² » Pour Verhaeren, ces souvenirs se doublent de ce qu'on pourrait appeler des « provenirs ». Ces impressions fugaces arrivant avant l'événement qui les provoque, elles l'annoncent et sont donc littéralement des impressions qui proviennent, c'est-à-dire des « provenirs ».

Ces « provenirs » en tant que souvenir de l'avenir deviennent les pendants des souvenirs du passé. Si l'on réécrit l'interprétation augustinienne du temps, cela nous donne quelque chose de cet ordre-là. Il y a dans l'âme trois données, le présent du passé, le souvenir, le présent du présent, la vision, et le présent de l'avenir, le « provenir ».

Les sciences psychiques n'ont pratiquement pas étudié ce que nous venons de décrire sous cette forme. Il n'est pas simple de mettre en place un protocole pour déceler ce genre de perceptions de l'avenir. Il n'est déjà pas évident de mettre le doigt sur la trace d'un événement passé, alors s'il s'agit d'un événement qui n'a pas encore eu lieu, la tâche est presque impossible. Il y a toutefois un auteur qui s'est intéressé au phénomène à partir des rêves²⁵³.

²⁵² H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004, p. 30.

²⁵³ Il existe certains protocoles qui tentent de déceler des traces de l'avenir. Il ne s'agit toutefois pas de le faire grâce à des indices verbaux, mais plutôt sensoriels. Ces protocoles des recherches identifient plutôt des réactions qui précèdent le stimulus qui les « causent ». Sur ce point D. Radin, *La conscience invisible*, Paris, Presse du Châtelet, 2000, p. 131 sq.

Dans son livre *An experiment with Time*²⁵⁴, J. W. Dunne à la suite de plusieurs rêves qui lui semblèrent prémonitoires, décida de tester cette hypothèse. Il remarqua très vite que ceux-ci étaient non seulement influencés par des événements qu'il avait vécus, mais aussi par des événements qu'il allait vivre. Il donne à plusieurs reprises des exemples de ce genre de situation, dont voici l'un des plus marquants.

Peu avant le rêve sur lequel nous reviendrons plus loin, lors d'une discussion sur les safaris, le frère de J. Dunne, lui montre plusieurs photographies de chasses aux lions. Au fil de la conversation, tous deux en viennent à s'interroger sur le genre d'armes nécessaire à une expédition de ce type et l'auteur se souvient alors avoir vu dans une boutique un énorme revolver sensé faire partie de la panoplie du parfait chasseur de lion, et s'interroge avec amusement sur la sensation que peut procurer de tirer sur un lion avec un revolver.

Après avoir fait le rêve que nous décrirons ensuite, J. Dunne, lit le roman *Hatchways* de R. E. Sidgwick dans lequel il est question d'un léopard échappé d'une ménagerie qui après avoir tué une chèvre apparaît près d'une maison de campagne, où des enfants organisent une petite fête. Quelque temps après, le héros de l'histoire est sauvé de la bête par un explorateur qui la tue de deux coups d'un revolver qu'il avait emprunté.

Entre ces deux événements, J. Dunne fait le rêve suivant. Alors qu'il regarde par la fenêtre d'une maison de campagne, il aperçoit un lion dont on savait qu'il avait tué une chèvre après s'être échappé d'une ménagerie. Il se demande alors s'il pourra l'atteindre de la fenêtre avec son revolver mais décide que la bête est trop loin. Après avoir attendu quelque temps, J. Dunne se dit qu'il préférerait être armé avec quelque chose de mieux et part se chercher une carabine.

Ce rêve est un bon exemple de synthèse entre des éléments futurs et passés. Souvenirs et « provenirs » se mêlent de telle sorte qu'à moins d'y faire très attention, il est difficile de remarquer l'influence des « provenirs ». Cette influence est pourtant indéniable, bien plus que dans les exemples que donne P. Bayard dans son livre. Voir dans la blancheur de Moby Dick, le quasi-silence littéraire qui accompagnera les quarante dernières années de Melville frise la surinterprétation. Mais faire le lien entre un rêve dans lequel un animal sauvage mange une chèvre et s'est évadé d'une ménagerie et un livre qu'on a lu après ce rêve dans lequel il se passe la même chose, cela semble presque normal.

Pour remarquer ce genre d'influence rétrospective, il faut toutefois faire attention à tout ce qui nous vient à l'esprit, et faire les liens qui s'imposent. Un tel exercice n'a rien

²⁵⁴ J. W. Dunne, *An experiment with Time*, Hampton Roads, 2001. Édition originale 1927.

d'évident et c'est peut-être pour cela qu'on ne le remarque pas forcément. Comme nous l'avons déjà dit, remarquer les influences du passé sur nos pensées est chose ardue, identifier celles de l'avenir l'est bien plus.

Il nous faut toutefois distinguer ainsi que nous allons le montrer, la précognition du phénomène que nous décrivons ici. Bien que traitant tous les deux d'un rapport au futur, il semble en effet qu'il s'agisse de deux phénomènes bien distincts. De la même façon que le souvenir et la rétrocognition sont deux choses différentes, ce que nous étudions maintenant et les précognitions dont nous parlions tout à l'heure n'ont que peu de choses en commun.

Lorsqu'on est confronté à un surgissement du passé ou du futur dans l'esprit, deux solutions sont envisageables. Soit ce qui nous apparaît nous arrive directement du temps dont il provient, c'est-à-dire qu'un souvenir viendrait du passé directement. Soit l'information prend sa source dans une capacité de l'esprit à engranger des informations, c'est-à-dire la mémoire.

Il paraît absurde de penser que les souvenirs qui jaillissent à notre esprit viennent directement du passé. Ça l'est d'autant plus que nous sommes capables de nous tromper et d'être influencés par un certain nombre de facteurs, lorsque nous nous remémorons un événement. Nos souvenirs rapportent nos impressions d'alors plutôt que la réalité de ce qui s'est déroulé devant nous dans toute son objectivité. Quand bien même on accepterait la précognition, cela ne remettrait pas en cause notre conception de la mémoire. Nos souvenirs sont inscrits en nous et lorsque nous nous souvenons c'est à l'intérieur de cette mémoire que nous trouvons ce que nous allons chercher. Et surtout ces souvenirs ne portent que sur ce que nous avons vécu.

Il est donc évident que la mémoire est une chose bien distincte de la rétrocognition qui, elle, permet d'accéder à des événements qui n'ont pas été vécus en propre, et ne permet nullement de faire les erreurs de la mémoire puisque l'événement décrit lors d'une rétrocognition est vécu au présent. On pourrait alors supposer comme nous le disions plus haut, qu'il y a symétrie entre nos perceptions du passé et celles de l'avenir. Ce ne serait alors rien de plus qu'une supposition, puisqu'une telle symétrie n'est nullement nécessaire. Cependant si l'on retrouve certaines des caractéristiques des souvenirs dans ce que nous avons appelé « provenir », nous pourrions être plus assurés dans la distinction que nous faisons.

Si donc un « provenir » semble se référer à un élément qui a été vécu en propre et qu'en plus celui-ci est sujet à erreur, nous pourrions alors conclure en faveur de notre hypothèse. J. W Dunne rapporte justement un exemple très précis d'un tel phénomène. Une nuit, alors qu'il était en Afrique du Sud, il rêva de l'explosion d'un volcan durant laquelle

mourraient 4000 personnes. Après quelques jours, il reçut le *Daily Telegraph* qui titrait sur ce qui est probablement l'une des pires catastrophes volcaniques des temps modernes, l'éruption de la montagne Pelée. En lisant l'article, J. W. Dunne découvrit que 4000 personnes avaient péri dans l'explosion. Ce qui est très intéressant pour nous, c'est qu'en effet, ce dont Dunne ne s'aperçu que plusieurs années plus tard, le journal ne chiffrait pas à 4000 le nombre de victimes, mais à 40 000. Il semble donc que l'objet de la précognition ne portait non pas sur l'éruption elle-même, mais plutôt sur la lecture que Dunne fera du journal.

Nous sommes alors bien en face d'un souvenir qui viendra du futur, c'est-à-dire un événement qui marquera celui qui le vit et dont il garde dès à présent, la trace dans sa mémoire. C'est un tel « souvenir » que nous avons appelé « provenir ». Il nous paraît alors justifié de distinguer deux types de phénomènes précognitifs, à savoir les « provenirs » et les précognitions. Le premier est un phénomène courant qui nous apparaît sous la forme de rêves ou de pressentiments. Le second est un phénomène plus rare et plus intense qui prend la forme plus traditionnelle des ESP telles que nous les avons décrites dans notre chapitre sur la phénoménologie des ESP.

Ce faisant, nous élargissons notre conception de la mémoire qui stocke alors non seulement nos souvenirs, ce que nous avons déjà vécu, mais aussi nos « provenirs » c'est-à-dire ce que nous allons vivre. Ainsi, à l'instar de nos souvenirs qui nous déterminent, nos « provenirs » s'insinuent dans notre vie et nous poussent à agir de telle ou telle façon. Le cas de Breton dont nous avons déjà parlé est un excellent exemple de cela, ainsi que tous les exemples que donne P. Bayard.

Une telle idée nous place face à un sujet qui ne se constitue plus seulement ainsi que le dit Husserl, « dans l'unité d'une histoire » mais qui s'auto-construit dans un rapport avec lui-même à travers le temps. Son histoire est déjà là et elle ne se compose plus seulement de son passé mais aussi de son avenir, qui ainsi que nous l'avons déjà vu, semble exister aussi pleinement que le présent. Pour comprendre alors entièrement ce qu'un sujet est au présent, il ne faut pas seulement le saisir à partir de ce qu'il a été, mais aussi à partir de ce qu'il sera. C'est cette idée qui sert d'ailleurs de fil conducteur au livre de P. Bayard.

Une précision tout de même, le rôle que nous accordons ici à l'avenir, n'est pas à rapprocher de celui que lui accorde Heidegger. Pour lui, le temps se déroule à partir de l'avenir, sur le fond de la certitude de la mort. Le Dasein en tant qu'être au-devant de soi, ne peut l'être que si l'avenir est fait de possibilités. Or selon les idées que nous développons, l'avenir n'est pas fait de possibilités, mais de certitudes. Les « provenirs » sont des traces d'un

avenir qui existe déjà. L'homme ne peut être au-devant de lui-même puisque cet avenir est constamment en lui. Il n'y a pas de projet, il y a du déjà-là.

Le projet implique que l'on puisse sortir pour aller vers, or justement toutes les analyses que l'on a proposées semblent tendre vers l'idée qu'il n'y a pas d'extérieur. Pas plus spatial que temporel. Lors d'une ESP je ne suis pas projeté vers l'arbre, je suis projeté à l'arbre sous la modalité de l'intériorité, l'arbre fait partie de moi. Lorsque je suis en relation au temps, l'avenir existant déjà et m'influençant d'une certaine manière, je suis alors déjà dans cet avenir, je ne peux alors être au-devant de moi, je suis toujours en moi, même dans l'avenir.

Il nous faudrait alors développer une nouvelle réflexion sur l'homme pour mieux saisir ce qui est en jeu dans la conception du temps que nous esquissons et surtout dans cette idée de provenir qui semble découler d'une certaine expérience du monde. Plus généralement une réflexion sur le psi comme celle que nous venons de déployer nous impose de reconsidérer un certain nombre de choses que l'on prenait pour acquis, car comme le remarquait déjà Gabriel Marcel : « la méditation sur ces faits nous oriente vers une transcendance, vers un monde où l'espace et le temps de la connaissance usuelle semblent dépassés et transmués en quelque chose d'autre.²⁵⁵ »

²⁵⁵ G. Marcel, « L'ambiguïté fondamentale de la réalité psi », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, pp. 213-217.

Conclusion

Nous voici arrivés à la fin de notre travail. Que tirer des analyses que nous avons proposées jusqu'à présent ? Où tout cela nous a-t-il menés ? Parce que le projet qui était le nôtre n'avait rien de courant, nous avons jugé bon de présenter un historique des liens entre la philosophie et les sciences psychiques. Cela nous a permis d'indiquer que durant plusieurs siècles philosophie et sciences psychiques se sont nourries l'une l'autre, chacune puisant dans les réflexions de l'autre. Ce n'est que tout récemment que ce qu'on appelle maintenant parapsychologie a été rejeté hors du cercle de ce qui peut intéresser la philosophie. Ce silence qui entoure des phénomènes comme la télépathie, dont nous avons déjà parlé, n'est que très récent. Seul Derrida l'a brisé bien que le texte auquel nous faisons référence soit presque inconnu, voici d'ailleurs ce qu'il y dit :

La vérité, ce à quoi j'ai toujours du mal à me faire : que la non-télépathie soit possible. Toujours difficile d'imaginer qu'on puisse penser quelque chose à part soi, dans son fort intérieur, sans être surpris par l'autre, sans qu'il en soit sur le champ averti (...) Difficile d'imaginer une théorie de ce qu'ils appellent l'inconscient sans une théorie de la télépathie. Elles ne peuvent ni se confondre, ni se dissocier. Jusqu'à ces derniers temps, j'imaginai, par ignorance et par oubli, que l'inquiétude « télépathique » était contenue dans de petites poches de Freud (...) Ce n'est pas faux, mais je perçois mieux maintenant, après enquête, combien ces poches sont nombreuses. Et ça y remue beaucoup, beaucoup, le long des jambes.²⁵⁶

En se coupant ainsi d'un monde qui l'avait nourri pendant si longtemps, la philosophie a restreint son champ de possible à la seule sphère de la phénoménalité sensible. Nous avons déjà eu l'occasion de noter ce qu'il y avait de regrettable dans cette situation. C'est justement pour remédier à une telle situation que nous avons proposé dans notre seconde partie d'analyser tout ce qui intéresse les sciences psychiques.

Il ressort de nos analyses des ESP que ce que nous voyons n'est pas tout. Nous rejoignons Schopenhauer dans nos conclusions, lui qui notait déjà les liens entre sa thèse du monde comme Volonté et les thèses du magnétisme, ancêtre des sciences psychiques. Il

²⁵⁶ J. Derrida, « Télépathie », Cahiers confrontation, Aubier, 1983, p 210.

apparaît que sous les apparences, sous le monde fait de limites, lorsque se taisent nos sens, c'est un monde où tout est connecté, où rien n'a vraiment de limites, qui se donne à nous. Cette idée n'est pas en soi problématique, ce qui l'est en revanche c'est qu'un tel monde soit accessible à la connaissance humaine, c'est que nous vivons aussi dans ce monde.

Il nous semble que nos analyses tendent vers l'idée que nous ne pouvons comprendre notre vie si nous abandonnons, si nous laissons de côté comme inaccessible tout un monde. Nos relations aux choses du monde sensible dépendent de nos relations à elles à travers le monde que nous avons mis en évidence qui ressemble, ainsi que nous l'avons déjà dit, à celui que Schopenhauer appelle monde de la Volonté.

Toutes ces analyses nous les avons conduites pour mettre en évidence l'intérêt qu'il peut y avoir pour la philosophie de s'intéresser aux sciences psychiques. Nous avons ainsi pu poser des enjeux et proposer des perspectives d'analyses pour la philosophie à partir des matériaux que les sciences psychiques nous donnaient. La double démarche qui fut la nôtre, et qui consista à présenter un aperçu historique et une justification épistémologique puis à développer certaines analyses des phénomènes psi, cette manière de procéder donc, nous a permis de bien mettre en avant le rôle que peuvent jouer les sciences psychiques dans la philosophie.

Les sciences psychiques ont déjà inspiré la philosophie, pourquoi donc ne pas continuer encore aujourd'hui ? Rien n'interdit pour l'instant d'un point de vue philosophique qu'on utilise les sciences psychiques, alors pourquoi ne pas les utiliser comme le firent Gabriel Marcel ou même Hegel ? Parce qu'il nous semblait absurde de répondre négativement à ces questions qui forment notre première partie nous avons dans notre seconde partie développé des analyses à partir des phénomènes psi.

Nous convenons tout à fait que la validité de nos analyses ne dépend que des résultats des recherches empiriques menées actuellement, cela ne nous empêche toutefois pas de penser que nos développements peuvent avoir leur intérêt. Si comme Deleuze le pense la philosophie est une activité créatrice de concept, nous n'avons rien fait de plus ici. Nous nous sommes simplement appliqués à imaginer les conséquences de certains phénomènes, cela nous a amené à une description particulière du monde, mais aussi du temps. Qu'importe si nos conclusions sont vraies, tant qu'elles sont fructueuses ?

Quoi qu'il en soit à la fin de notre examen, il ressort que les sciences psychiques ont permis beaucoup de développements conceptuels fort intéressants en philosophie, et qu'une étude plus approfondie de ses thèmes de prédilections pourrait éclairer d'un jour nouveau certains aspects de la philosophie de nombre d'auteurs. Il ressort de plus que, dans le cas où

certains phénomènes psi seraient prouvés, le monde décrit par les philosophes contemporains n'est qu'une petite bulle évoluant dans un ensemble plus vaste.

Ainsi, un certain nombre d'analyses contemporaines seraient à revoir. Dans un monde sans limites tel celui que nous avons pu décrire, une philosophie lévinassienne qui conçoit autrui comme absolument autre est à repenser. Si nous ne sommes pas des monades, et donc si un ego et un alter ego ne sont pas facilement discernables, c'est toute la pensée contemporaine sur l'éthique qui doit être refondée.

Le monde qui se dessine après une analyse des phénomènes psi, nous pose de nombreux problèmes que l'on avait évacués de la philosophie depuis Kant. La philosophie moderne s'est construite autour de l'idée que nous étions des êtres finis, les sciences psychiques nous imposent de penser, au contraire, que nous évoluons dans un monde qui nous apparaît fini, mais derrière lequel se cache une réalité à laquelle nous avons malgré tout accès, qui est loin d'avoir des limites et qui justement ne fait pas de nous des êtres finis. Nous rejoignons ainsi l'avis que Gabriel Marcel portait sur les sciences psychiques :

Il est fort possible après tout que ce qui se présente à nous dans des conditions toujours déconcertantes et à l'état sporadique, doive être conçu comme autant d'émergences, d'affleurement d'un continent, d'une Atlantide presque entièrement submergée par l'histoire. (...) J'en ai assez dit, je pense, pour mettre en lumière l'importance philosophique exceptionnelle des problèmes qui nous sont posés par la métagnomie. Elle me paraît consister essentiellement dans l'obligation où elle nous met de refonder nos catégories. Cette refonte n'est possible qu'à la faveur d'une réflexion qui s'exerce sur les limites de validité des notions auxquelles nous recourons normalement pour nous orienter dans le monde qui est le nôtre.²⁵⁷

Il y a, dans l'étude philosophique des phénomènes psi, un appel à la refondation d'une partie de la réflexion sur les rapports que nous entretenons avec les choses, avec le monde. Les liens si stables et si clairs qui nous unissent aux objets qui nous entourent et qui malgré cela posent tant de problèmes à la philosophie deviennent vagues, flous dès lors qu'on se penche sur la réalité que les sciences psychiques nous donnent à voir. Peut-être qu'au travers de cette réflexion les difficultés qui se posent à la philosophie s'estomperont. Nous ne

²⁵⁷ G. Marcel, *Réflexions sur les fondements de la psychométrie*, in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, pp. 265-272.

pouvons pas répondre pour le moment. Un examen bien plus complet que le nôtre serait nécessaire.

Nous n'avons fait que développer quelques concepts, poser des problèmes et définir quelques lignes de réflexion future, mais de tout cela il ressort tout de même clairement que la philosophie aurait intérêt à s'intéresser aux sciences psychiques avec plus de sérieux. À la fois pour mieux se comprendre elle-même, c'est-à-dire pour éclairer le propos ou la vie de certains philosophes, mais aussi pour ne pas faillir à sa tâche qui est de tout interroger et ainsi permettre de mieux penser la réalité.

Au-delà de l'idée d'une réflexion qui ne serait que conceptuelle et permettrait de développer une sorte de boîte à outils permettant de penser la réalité, ou tout au moins une réalité, peut-être la réalité de certains peuples indigènes, une réflexion sur les sciences psychiques a le mérite de réveiller la raison. On a eu l'occasion de le voir lors de nos trop brefs passages historiques, la raison philosophique s'est développée à la fois en opposition et en accord avec les sciences psychiques. Les phénomènes psi sont une énigme pour une raison trop sûre d'elle-même, trop réductionniste. Accorder un peu d'importance à certains aspects du psi, même sans accorder la moindre existence au psi, c'est s'interroger sur un monde qui dépasse de loin le simple matérialisme qui domine actuellement.

Seule une étude empirique permettra de trancher le débat sur l'existence ou l'inexistence du psi, mais cela n'empêchera tout de même pas qu'une réflexion dessus ait déjà été plus que fructueuse. Il suffit pour s'en convaincre de voir les lignes de fuite mises en évidence par Méheust dans son ouvrage sur le magnétisme.

Nous l'avons déjà dit, la somme d'études universitaires produites par la parapsychologie nous fait pencher fortement vers l'idée qu'il se passe quelque chose de plus important que ce qu'on veut bien croire. Même sans aller aussi loin que les conclusions que nous avons proposées au cours de notre travail, certaines des idées qui découlent d'un monde où le psi est possible remettent en question radicalement plusieurs idées qui ont cours à l'heure actuelle. Le matérialisme réductionniste par exemple est intenable si le psi existe, l'esprit est nécessairement autre chose que de la matière.

Nous n'irons pas aussi loin que Bergson pour qui, ainsi que nous l'avons vu, le matérialisme forcené de notre époque impose qu'on pense un « supplément d'âme » et qu'on se tourne vers l'étude de l'esprit pour contrer les excès de ce matérialisme. Toutefois, nous pensons qu'il est plus qu'important de ne pas rejeter comme absurde des phénomènes qui forment la base de certaines cultures et qui ont occupé nombre d'intellectuels jusqu'à une date récente.

Nous avons pu montrer au cours de notre étude les enjeux des sciences psychiques à la fois tels qu'ils se sont présentés à certains philosophes et tels qu'ils pourraient se présenter aujourd'hui. Nous avons pu aussi présenter quelques perspectives, à la fois historiques et philosophiques, par exemple un monde sans limites, un être qui ne serait pas soumis à la finitude. Nous avons pu aussi mieux comprendre certaines philosophies et certaines cultures. Il faudrait de plus amples développements pour faire le tour de toutes les questions que nous avons pu soulever et des problèmes que nous n'avons fait qu'évoquer. Nous ne croyons pas que tout cela soit nouveau, nous pensons en revanche que la philosophie n'accorde pas aux sciences psychiques et aux problèmes qu'elles soulèvent la place qui leur revient.

Les sciences psychiques sont un continent délaissé, un monde où le philosophe n'a pas sérieusement mis les pieds depuis trop longtemps pour que ce silence dure. La vague des recherches psychiques qui depuis quelques années commence à déferler sur le monde académique doit être prise au sérieux. La « redécouverte de l'esprit » signalée par Searle au début des années 90, qui a poussé des philosophes autrefois majoritairement matérialistes à accorder une importance de plus en plus grande à l'esprit ressemble à l'appel de Bergson dont nous venons de parler. Le matérialisme mécaniste ambiant appelle un « supplément d'âme » c'est-à-dire une « redécouverte de l'esprit ». Celle-ci tire avec elle, volontairement ou non, comme déjà à la fin du XIXe siècle, un intérêt pour les sciences psychiques. Redécouvrir l'esprit, c'est redécouvrir les sciences psychiques, c'est poser le pied sur ce que Gabriel Marcel appelait « une Atlantide presque entièrement submergée par l'histoire », bref un continent qui n'a jamais été complètement abandonné, mais simplement délaissé.

Bibliographie

J. E. Alcock, *Parapsychologie : science ou magie ?*, trad. fr. F. Carlier, Paris, Flammarion, 1989.

J. E. Alcock, « Give the Null Hypothesis a Chance », *Journal of Consciousness Studies*, 2003, 10, 6-7, pp. 29-50.

C. M. Aanstoos, « Phenomenology of embodiment », *Proceedings of presented papers : The Parapsychological Association convention*, 2005, pp. 12-22.

Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. fr. P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

Aristote, *De l'âme*, trad. fr. E. Barbotin, Paris, Gallimard, 1989.

Saint Augustin, *La Cité de Dieu*.

Saint Augustin, *Confessions*, trad. fr. L. de Mondadon, Paris, Seuil, 1982.

A. Barberousse, M. Kistler et P. Ludwig, *La philosophie des sciences au XXe siècle*, Paris, Flammarion, 2000.

A. Barberousse (ed.), *L'expérience*, Paris, GF Flammarion, 1999.

C. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, 1996.

P. Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005.

J. Beloff, *Parapsychology : a concise history*, Londres, Athlone, 1993.

J. Beloff, « Lesson of history » *Journal of American Society for Psychical Research*, vol. 88, janvier 1994, pp. 7-22.

H. Bender, R. Chauvin, F. Favre, P. Janin et H. Larcher, *60 années de parapsychologie*, Paris, Kimé, 1992.

W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. fr. J. Lacoste, Paris, Payot, 2002.

H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1993.

H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003.

H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004.

- H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003.
- H. Bergson, « De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme », *Cahiers confrontation*, Aubier, 1983 (publication originale 1886).
- M. Billig, « Positive and negative experimental psi result in psychology and parapsychology », *Journal of the Society for Psychical Research*, Sept. 1972, 46, 753, pp. 136-142.
- A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Jérôme Million, 2003.
- S. Braude, *ESP and psychokinesis a philosophical examination*, Parkland, Brown walker press, 2002.
- C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, New York, Humanities press, 1969.
- H. Broch et G. Charpak, *Devenez sorciers, devenez savants*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- H. Broch, *Le paranormal*, Paris, Seuil, 2001.
- G. Bruno, *De la magie*, trad. fr. D. Sonnier et B. Donné, Paris, Allia, 2000.
- P. Catala dans son livre *Apparition et maisons hantées*, Paris, Presses du Châtelet, 2004.
- A. F. Chalmers, *Qu'est ce que la science*, trad. fr. M. Biezunski, Paris, Librairie Générale Française, 1987.
- Cicéron, *De la divination*, trad. fr. J. Kany-Turpin, Paris, GF Flammarion, 2004.
- C. Da Silva-Charrak, *Merleau-Ponty : le corps et le sens*, Paris, PUF, 2005.
- F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1999.
- F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
- G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1998.
- D. Dennett, *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- J. Derrida, « Télépathie », *Cahiers confrontation*, Aubier, 1983.
- R. Descartes, *Correspondances avec Elizabeth et autres lettres*, Paris, GF Flammarion, 1989.
- R. Descartes, *Principes de la philosophie*, in *Œuvres complètes*, Paris, Joseph Gibert, 1950.
- E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, trad. fr. M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977.
- E.R. Dodds, « Supernormal phenomena in classical antiquity » *Proceedings of the society for psychical research*, Vol. 55, part 203, march 1971.

- J. W. Dunne, *An experiment with Time*, Hampton Roads, 2001. Édition originale 1927.
- N. Edelman, *Histoire de la voyance et du paranormal*, Paris, Seuil, 2006.
- A. Einstein, *La relativité*, trad. fr. M. Solovine, Paris, Payot, 2001.
- A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1996.
- S. Ferret (ed.), *L'identité*, Paris, GF Flammarion, 1998.
- G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, trad. fr. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1969.
- A. Gauld, « Psychological research in Cambridge from the seventeenth century to the present », *Journal of the Society for psychical research*, dec. 1978, vol. 49, 778.
- J. Gerding « Was Kant a sceptic », *Proceedings of presented papers : The Parapsychological Association 37th annual convention*, 1994, pp. 139-146.
- P. Gochet, *Quine en perspective*, Paris, Flammarion, 1978.
- J.-C. Goddard, *Mysticisme et folie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- A. Gonord (ed.), *Le temps*, Paris, GF Flammarion, 2001.
- H. Gouhier, *Les conversations de Maine de Biran*, Paris, 1947.
- B. Greene, *La magie du cosmos*, trad. fr. C. Laroche, Paris, Robert Laffont, 2005.
- D. R. Griffin, « Dualism, materialism, idealism, and psi : a reply to John Palmer » *Journal of American Society for Psychical Research*, vol. 88, janvier 1994, pp. 23-39.
- R. C. Grogin, *The Bergsonian controversy in France, 1900-1914*, The University of Calgary Press, 1988.
- G. Gutierrez, *Les Aventuriers de l'esprit : une histoire de la parapsychologie*, Paris, Presses du Châtelet, 2005.
- S. Habib, *Levinas et Rosenzweig. Philosophies de la Révélation*, Paris, PUF, 2005
- G. W. F. Hegel, *Le magnétisme animal*, trad. fr. F. Roustang, Paris, PUF, 2005.
- M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Édition numérique hors commerce.
- M. Heidegger, *Questions I et II*, trad. fr. K. Axelos, Paris, Gallimard, 1968.
- P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995
- P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.

- T. Hobbes, *Léviathan*, trad. fr. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.
- E. Husserl, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- J. M. Houtkooper, « Arguing for an observational theory of paranormal phenomena » *Journal of scientific exploration*, vol. 16, 2, 2002, pp. 171-185.
- T. L. Hubard, « Consciousness and cognition beyond the body : functionalist cognitive science and the possibility of out-of-body experiences and reincarnation », *Journal of the American Society for Psychical Research*, vol 90, juillet 1996, pp. 202-220.
- D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. A. Leroy, Paris, GF Flammarion, 1983.
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, t. I, Paris, Gallimard, 1950.
- E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, Paris, PUF, 1994.
- R. Hyman, *The elusive quarry*, Buffalo, Prometheus books, 1989.
- J. H. Hyslop, « Survey and comment : D. Hume, I. Kant, Christianity and Psychical Research », *Journal of the American Society for Psychical Research*, vol XI, avril 1917, pp. 181-186.
- J. H. Hyslop, « Philosophy, Psychology and Psychical Research », *Journal of the American Society for Psychical Research*, vol I, aug. 1907, pp. 371-381.
- P. Jacob, *L'intentionnalité*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- R. G. Jahn et B. J. Dunne, *Margins of Reality*, New York, Harcourt, 1987.
- W. James, « Review of Human personality and its survival of bodily death, by F. W. H. Myers », *Proceedings of S.P.R.*, vol. XVIII, 1903.
- P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Renaud, Paris, GF Flammarion, 2001.
- E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, trad. fr. F. Courtès, Paris, Vrin, 1989.
- D. King, « A Kantian model for parapsychological phenomena », *Journal of parapsychology*, Vol. 60, Sept. 1996, pp. 241-250.
- T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.
- I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences*, trad. fr. C. Malamoud et J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1994.

S. Laugier et P. Wagner (dir.) *Philosophie des sciences : naturalismes et réalismes*, Paris, Vrin, 2004.

L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Aubier, 1942.

J. McMoneagle, *Remote Viewing secrets*, Charlottesville, Hampton Road, 2000.

G. Marcel, « L'ambiguïté fondamentale de la réalité psi », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, pp. 213-217.

G. Marcel, « Réflexions sur les fondements de la psychométrie », in R. Amadou (dir.), *La science et le paranormal*, Paris, 1955, pp. 265-272.

E. de Martino, *Le monde magique*, trad. fr. M. Baudoux, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

B. Méheust, *Un voyant prodigieux : Alexis Didier 1826-1886*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 1 : le défi du magnétisme*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité, tome 2 : le choc des sciences psychiques*, Paris, Institut d'édition sanofi-synthélabo, 1999.

B. Méheust, *100 mots pour comprendre la voyance*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

B. Méheust (dir.) *Le mythe : pratiques, récits, théories. Volume 3 : Voyance et divination*, Paris, Economica, 2004.

G. Meunier, *Ce qu'ils pensent du « Merveilleux »*, Paris, Albin Michel, 1910.

G. Minois, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996.

J.-M. Monnoyer (dir.), *Lire Quine*, Paris, Édition de l'éclat, 2006.

P.-M. Morel, *Aristote*, Paris, GF Flammarion, 2003.

E. Morrison, « Clairvoyance in Ancient Greece and Rome », *Journal of the American Society for Psychical Research*, vol XXXI, April 1937, pp. 97-117.

G. Murphy, « William James and Psychical Research », *Journal of the American Society for Psychical Research*, vol XLIII, July 1949, pp. 85-93.

F. Myers, *La personnalité humaine*, trad. fr. S. Jankelevitch, Chambéry, Exergue, 2000. Édition originale en langue française 1919.

T. Nathan (dir.), *La guerre des psys*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.

- F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004.
- F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000.
- F. Nietzsche, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, trad. fr. L. Duvoy, Paris, Allia, 2003.
- S. Ortolí et J.-P. Pharabod, *Le cantique des quantiques*, Paris, La Découverte, 2004.
- E. Osty, *La connaissance supranormale*, Chambéry, Exergue, 2000. Édition originale 1922.
- E. Pacherie, *Naturaliser l'intentionnalité*, Paris, PUF, 1993.
- A. Parker et G. Brusewitz, « A compendium of the Evidence for Psi », *European Journal of Parapsychology*, 2003, 18, pp. 29-48.
- E. Pigani, *Psi, enquête sur les phénomènes paranormaux*, Paris, Presses du Châtelet, 1999.
- Platon, *Phèdre*, trad. fr. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2004.
- Platon, *La République*, trad. fr. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993.
- Platon, *Timée*, trad. fr. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2004.
- O. Putois (ed.), *La conscience*, Paris, GF Flammarion, 2005.
- W. V. O. Quine, *Le mot et la chose*, trad. fr. J. Dopp et P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977.
- W. V. O. Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », *Du point de vue logique*, Paris, Vrin, 2004.
- D. Radin, *La conscience invisible*, trad. fr. G. Veraldi et V. Lesueur, Paris, Presses du Châtelet, 2000.
- D. Radin, *Entangled minds*, New York, Paraview pocket books, 2006.
- C. Richet, *Traité de métapsychique*, Bruxelles, Artha production, 1994. Édition originale 1922.
- H. Reeves, M. Cazenave, P. Solié, H. F. Etter, K. Pribram et M.-L. von Franz, *La synchronicité, l'âme et la science*, Paris, Albin Michel, 1995.
- A. Rimbaud, *Œuvre complète et correspondance*, Paris, Robert Laffont, 1992.
- J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 2000.
- S. Schaffer, « Dévots et philosophes mécanistes. Âmes et esprits dans la philosophie de la Nature, à l'époque de la Restauration anglaise », *Ethnologie Française*, XXIII, 3, 1993.
- A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005.

- A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, trad. fr. E. Sans, Paris, PUF, 1996.
- A. Schopenhauer, « Essai sur l'apparition des esprits et ce qui s'y rattache » in *Mémoires sur les sciences occultes*, Paris, Paul Leymarie, 1912.
- S. Schwartz, *The secret vaults of time*, Hampton Roads, 2005. Édition originale 1978.
- S. Schwartz, *The Alexandria project*, New York, Delacorte Press, 1983.
- J. Searle, *Le mystère de la conscience*, trad. fr. C. Tiercelin, Paris, Odile Jacob, 1999.
- D. Si Ahmed, *Parapsychologie et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1990.
- R. Sheldrake, « Commentary on a paper by Wiseman, Smith and Milton on the “psychic pet” phenomenon », *Journal of the Society for Psychical Research*, Oct. 1999, 63, 857, pp. 306-311.
- R. Sheldrake, *Le septième sens*, trad. fr. G. Abadia, Monaco, Édition du rocher, 2004.
- B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. fr. C. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.
- R. Sudre, *Traité de parapsychologie*, Paris, Payot, 1978. Édition originale 1956
- J. Symons, *Dennett, un naturalisme en chantier*, trad. fr. M. Aury, Paris, PUF, 2005.
- G. Tourney, « The physician and witchcraft in restoration England », *Medical History*, 16, 1972.
- J. Utts « An assessment of the evidence for psychic functioning », *Journal of Parapsychology*, 59, 4, décembre 1995, pp. 289-320.
- J. P. Vernant, *Divination et rationalité*, Paris, Le Seuil, 1974.
- F. A. Yates, *L'art de la mémoire*, trad. fr. D. Arasse, Paris, Gallimard, 1975.
- A. Zielinski, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.
- Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Divination et rationalité en Chine ancienne, 21, Paris, PUF, 1999.

