

INTRODUCTION

*Or la foi est l'assurance des choses qu'on espère,
et la conviction de celles qu'on ne voit pas.*

Hébreux 11 : 1

Au cours de l'été 1859, P.F. Mathieu, pharmacien de son état, officier de l'armée à la retraite, soumit un long article à l'Académie des sciences. Il y exposait les résultats d'une série d'expériences qu'il avait menées avec l'aide d'une médium nommée Honorine Huet. Durant l'une d'entre elles, qui s'était déroulée dans une chapelle contiguë à la nef de la Basilique Notre Dame des Victoires à Paris, Mathieu avait utilisé une feuille de papier tout ce qu'il y a de plus ordinaire qu'il avait prise la veille sur son bureau. Après s'être assuré que la feuille était vierge, il la plia en quatre et la déposa sur une des marches de la chapelle. Huet médita en silence quelques instants, puis, tout en récitant une prière, toucha la feuille pliée du bout de ses doigts gantés. Lorsque Huet retira ses doigts, Mathieu déplia la feuille et « [et quelle ne fut pas ma] stupéfaction en apercevant le mot *foi* tracé comme au crayon sur un des feuillets intérieurs »¹ ! L'hypothèse de Mathieu était que cette substance semblable à du plomb qui formait ces lettres avait peut-être touché la surface du papier comme « à l'état moléculaire invisible, comme dans les transports électro-galvaniques ».

Mathieu baptisa cette manifestation étrange « écriture directe », et soutenait qu'il s'agissait là rien moins que d'un effort « providentiel » pour « combattre les tendances de plus en plus matérialistes de notre époque ». L'écriture directe, insistait-il, était bien là la preuve tangible que les esprits existaient et pouvaient

¹ Reproduit dans *La Revue spiritualiste*, 2 (1859) : 147, 152.

manifester leur présence en ce monde. Face à de telles irréfutables preuves empiriques, la conviction scientifique selon laquelle l'âme humaine et son créateur divin n'étaient que des illusions superstitieuses devenait « obtuse et injuste ». En faisant basculer la métaphysique du domaine de la spéculation philosophique vers celui de l'étude expérimentale rigoureuse, Mathieu déclara que ces données fournissaient à l'humanité les prémices d'une « science de Dieu ». Que cette science bénéficiât de recherches adéquates, elle permettrait un jour ou l'autre une compréhension de l'au-delà aussi claire et précise que la compréhension du chimiste pour ce phénomène nouveau qu'était la galvanoplastie².

Deux ans plus tard, en 1861, le jeune étudiant en astronomie Camille Flammarion écrivit une lettre à l'abbé Berillon qui avait été son confesseur dans son enfance. Il décrivait dans cette missive ses propres tentatives pour entrer en contact avec l'autre monde. Grâce à l'écriture automatique, il avait reçu des messages de Fénelon et de Galilée qui lui avaient fait part de nombreuses découvertes cosmologiques, dont une description de l'origine de l'univers³. Flammarion avait également été le témoin d'autres manifestations, encore plus spectaculaires, auxquelles il se contentait de faire allusion, eu égard aux convictions du vieux prêtre. Lors d'une *séance*⁴, durant laquelle Huet était la médium, il avait vu une table s'élever dans les airs comme sous l'action d'une force invisible. À une autre occasion, il avait été présent lorsque l'esprit d'un homme assassiné avait révélé sa sépulture⁵. Allant au devant des craintes de son confesseur, Flammarion terminait sa lettre par des propos rassurants, « il est bon de vous prévenir d'avance que je ne suis ni abord, ni sous la dépendance d'aucun esprit malin : j'étudie le spiritisme comme j'étudie les mathématiques »⁶. Il ne se considérait pas comme un visionnaire illuminé mais plutôt comme un

² *Ibid.*, 147, 152, 153.

³ Fonds Camille Flammarion de l'Observatoire de Juvisy sur Orge [FCF], cahier ms intitulé *Miscellanées 1861*, lettre à l'abbé Berillon, 31 décembre 1861.

⁴ Note du traducteur : des mots essentiels du vocabulaire spirite comme « séance » et « table tournante » sont empruntés au français et ont été utilisés dans ce cadre bien spécifique par les spiritualistes anglo-américains avant d'entrer rapidement dans le langage courant respectivement en 1845 et 1853 (Source *Oxford English Dictionary*). Même si en français le terme de « séance » ne contient pas, contrairement à l'anglais, de connotation quasi exclusivement spiritiste, le traducteur a choisi de le conserver, ainsi que celui de « table tournante », car le contexte est suffisamment explicite.

⁵ *Ibid.*, lettre à Charles Burdy, 1^{er} novembre et 15 octobre 1861.

⁶ *Ibid.*, lettre à Berillon, 31 décembre 1861.

observateur neutre, un astronome qui contemplait l'au-delà armé de la rigueur impartiale avec laquelle il observait les étoiles.

Déodat Roché, jeune avocat toulousain, avait adopté le même ton plein d'assurance dans une série de lettres écrites en 1898 et adressées à Gérard Encausse – connu sous le nom de Papus – grand maître d'une société secrète occultiste appelée l'Ordre Martiniste. En guise d'examen permettant de gravir un échelon supérieur, Roché offrit à son initiateur une autobiographie spirituelle. Il y décrivait ses propres efforts pour mieux connaître l'autre monde. À l'instar de Flammarion, Roché décrivait sa quête métaphysique en termes mathématiques. La géométrie avait fait naître en lui un intérêt pour des sphères plus élevées : la contemplation de théorèmes l'avait peu à peu mené à la contemplation de « pures essences »⁷. Ces expériences de magie débutèrent après sa lecture du *Traité de magie pratique*, succès de librairie de Papus. Après beaucoup d'entraînement, il était parvenu à avoir « une vision sérieusement vérifiable... »⁸. Il s'était aperçu à cette occasion que l'effet des incantations et des techniques de visualisation apprises dans les livres s'estompait peu à peu, « tout comme s'estompe peu à peu l'effet d'une même dose de café »⁹. En tant que membre de l'Ordre Martiniste, il espérait apprendre de nouvelles méthodes permettant de maîtriser ces étranges pouvoirs, d'explorer les tréfonds de son psychisme et d'approfondir sa compréhension de la « Lumière Sacrée »¹⁰.

Même si les détails de chacun de ces récits reflètent différentes problématiques plus ouvertes de l'histoire intellectuelle et culturelle – approche positiviste de phénomènes objectifs d'un côté, et de l'autre conception psychologique d'une force intérieure – tous ces protagonistes avaient un même projet. Mathieu, Huet, Flammarion et Roché étaient tous intrigués par des phénomènes qui paraissaient révéler l'action de l'intelligence au-delà des limites du corps humain. De plus, ils considéraient tous de tels phénomènes comme autant de contributions à une nouvelle forme de métaphysique basée sur l'expérience tangible plutôt que sur la spéculation philosophique. Ces explorateurs étaient loin d'être des excentriques isolés : leurs efforts visant à atteindre une nouvelle compréhension de l'au-delà

⁷ Fonds Papus de la Bibliothèque municipale de Lyon [FP], lettre à Déodat Roché, 4 mars 1898.

⁸ *Ibid.*, 22 mars 1898.

⁹ *Ibid.*, 4 mars 1898.

¹⁰ *Ibid.*, 22 mars 1898.

faisaient partie d'une vague de pensée et de pratiques religieuses innovantes qui avait tout d'abord émergé avec le mesmérisme à la fin du dix-huitième siècle avant de devenir un véritable phénomène culturel après 1850. Durant cette période, les débats autour de nouvelles formes d'hétérodoxie étaient devenus banals dans les salons de la bourgeoisie urbaine.

Que ce fût grâce à l'étude des phénomènes étranges produits par les médiums, la communication avec des âmes désincarnées, ou grâce à la réhabilitation d'anciennes pratiques magiques, des personnages tels que Mathieu, Huet, Flammarion et Roché tentaient de résoudre ce qui leur paraissait la question centrale de leur époque : la « crise du réel » qui traversait la vie religieuse. Alors que s'affinait le savoir scientifique, les préceptes religieux devenaient de plus en plus difficiles à défendre. Des concepts métaphysiques tels que l'immortalité de l'âme ne pouvaient être vérifiés en laboratoire ; ils ne pouvaient être acceptés qu'intuitivement, en tant qu'articles de foi. Plus les normes scientifiques de la preuve empirique devenaient légitimes, moins la foi en tant que voie de la connaissance était crédible. Ces investigateurs religieux qui forment l'objet de cet ouvrage tentaient de résoudre cette tension en inventant de « nouvelles sciences de Dieu », des approches de l'au-delà capables de transformer la foi en faits en offrant des preuves empiriques à des fins métaphysiques. Ce phénomène produisit un véritable bouleversement dont les conséquences sont encore visibles de nos jours en France et en Occident.

FAITS ET FOI DANS LA FRANCE MODERNE

Il y a quarante ans, l'anthropologue Clifford Geertz décrivait le rôle du réalisme dans le discours religieux en des termes qui éclairent le problème rencontré par ces innovateurs hétérodoxes. Selon Geertz,

*la religion est un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel.*¹¹

¹¹ Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," dans *Interpretations of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 90. L'essai a été publié la première fois en 1966.

En d'autres termes, la religion est un cadre interprétatif qui donne du sens à l'expérience individuelle et permet l'élaboration d'un guide de comportement juste. En se projetant dans un ordre cosmique – une constellation particulière de symboles – les croyants découvrent des moyens de supporter les aspects les plus douloureux et, en apparence, chaotiques de la vie. Les systèmes religieux ne nient pas la souffrance, l'absurdité du monde ou l'existence du mal ; bien au contraire, ils les expliquent, et en les plaçant dans un cadre interprétatif plus vaste, apportent la preuve que malgré des apparences contraires transitoires, l'univers est un lieu juste et ordonné.

Pour qu'un système d'explication de ce type fonctionne convenablement, il a besoin d'une « apparence de réalité », afin de paraître « s'appuyer sur le réel » aux yeux des croyants. Non seulement un système religieux donné doit permettre de formuler la vision particulière d'un ordre symbolique, il doit également faire autorité. De nombreux facteurs entrent en jeu afin d'établir cette autorité : le langage, des stratégies rhétoriques, le rituel, les structures institutionnelles, et une relation privilégiée au pouvoir politique. Tous ces facteurs peuvent être considérés comme les différents aspects d'un discours cohérent. Ce sont autant de moyens de parler, d'agir, de proposer un message clair aux croyants : « la vision du cosmos épousée ici est indéniablement réelle. » Une religion est entre autres une machine discursive à produire de la vérité. Elle met en avant la vision d'un ordre cosmique articulée de telle manière qu'elle paraisse irréfutable lorsqu'elle est jugée à l'aune d'un public défini.

Les techniques discursives autorisant la création de cette apparence de réalité sont historiquement contingentes. Alors qu'un catholique français du Moyen Âge pouvait trouver la preuve de son système de croyance dans le rituel royal de l'imposition des mains après le couronnement, un croyant du dix-neuvième siècle pouvait quant à lui fonder semblable certitude en contemplant la forêt de béquilles suspendues dans la grotte de Lourdes. Ce qui peut apparaître comme un signe irréfutable d'autorité dans tel contexte pourrait apparaître défaillant ou caduc dans un autre. Durant la période explorée par ce livre, la contingence historique des systèmes religieux devenait particulièrement apparente. La France de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle était une société engagée dans un processus de redéfinition radicale de l'apparence de réalité.

À bien des égards, les caractéristiques du discours hétérodoxe de cette période découlaient d'une vision plus globale de la modernité et des défis épistémologiques qui avaient acquis la force du sens commun dès le milieu du

dix-neuvième siècle¹². Durant la période allant de 1848 à 1914, journalistes et autres observateurs n'eurent de cesse de proclamer la différence et la nouveauté absolues de leur époque. Il est traditionnellement admis que l'ère moderne se caractérise avant tout par la connaissance et la maîtrise de plus en plus grande des forces de la nature. C'est certainement Max Weber qui a proposé dans son œuvre la formulation la plus définitive de cette notion en soulignant combien la « rationalisation » était une des caractéristiques de la modernité¹³. Les nouvelles technologies, à la fois causes et conséquences de cette rationalisation, ont radicalement changé le tissu de cette société. Le continent vivait au rythme du chemin de fer, des télégraphes et d'une production industrielle en pleine expansion. Ces changements technologiques avaient des conséquences sociales et culturelles profondes, comme en témoignent l'émergence de la presse de masse, l'expansion des villes, la désertification rurale et la croissance régulière d'une culture de consommation.

Comme Weber, nombreux sont ceux qui ont pensé que cette nouvelle réalité donnerait forme à une vision particulière du monde, basée sur l'objectivité « scientifique » et la rigueur empirique. Pour l'esprit moderne, tel que de nombreux commentateurs du dix-neuvième siècle l'ont perçu, la connaissance valide était une connaissance basée avant tout sur les faits, accumulés avec impartialité et présentés de telle façon qu'ils paraissent « parler d'eux-mêmes »¹⁴. Cet intérêt ostensible pour la présentation et l'accumulation des faits traversait le discours du dix-neuvième siècle : l'utilitarisme, le positivisme, le réalisme littéraire et même l'histoire en tant que discipline témoignaient de cette influence. En dépit de cette neutralité apparemment « scientifique », cet idéal épistémologique n'en comportait pas moins un contenu moral : non seulement était-ce là le chemin de la vérité, mais également celui de la vertu. Pour de nombreux commentateurs du dix-neuvième siècle, les solides informations empiriques offertes par un respect moderne pour les faits semblaient fournir

¹² Pour une description utile de cet idéal épistémologique, cf. Mary Poovey, *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society* (Chicago: Chicago UP, 1998).

¹³ Pour une discussion de ce concept en relation avec la religion, cf. Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad., ed. Hans Heinrich Gerth et Charles Wright Mills (Oxford: OUP, 1958).

¹⁴ Lorraine Daston et Peter Galison, "The Image of Objectivity," *Representations* 40, Automne 1992: 81-128.

le socle d'une compréhension de la vérité morale qui eût la possibilité d'être également consistante¹⁵.

Cette conception de l'objectivité et de sa valeur morale, comme Lorraine Daston et Peter Galison le démontrent, inclut également une définition particulière de la subjectivité et de ses limites¹⁶. Dans un tel cadre, les formes conventionnelles de la religion, avec leur approche émotionnelle et intuitive de la connaissance, paraissaient des modes de compréhension du monde « subjectifs », et partant inférieurs. Le fameux modèle comtien des « trois états » historiques fut un exemple de ce mode de pensée. Selon Auguste Comte, l'humanité avançait vers une perfection épistémologique et sociale en abandonnant successivement deux formes de « subjectivité », le monde inventé des mythes et de la métaphysique, pour lui préférer une focalisation exclusive et objective sur les phénomènes empiriques. Toujours selon Comte, l'avenir se caractériserait par un « esprit positif », dans lequel des « fictions » dépassées telles que l'idée de l'immortalité de l'âme n'auraient aucune place¹⁷.

Dans le contexte français, cette critique de la subjectivité – et par extension celle de la religion – contenait également une dimension politique qui trouvait sa source dans le soutien de l'Église catholique au conservatisme antidémocratique. Au début des années 1850 puis surtout après les années 1870, les démocrates et réformateurs étayaient leur sens de la finalité historique sur la vision comtienne de l'histoire. Selon ces commentateurs et acteurs politiques, le républicanisme laïc était un système politique rationnel caractérisé par la dépendance objective d'un processus démocratique de prises de décisions, et qui donc répondait parfaitement aux exigences d'une ère moderne. Dans cette perspective, le triomphe de la République conduirait inévitablement à l'extinction progressive de la vie religieuse.

Ces problématiques philosophiques et politiques plaçaient les Français en quête de consolation religieuse dans une position délicate. Puisque se déroulait ce qui était de toute évidence une révolution non seulement des critères épistémologiques mais également des fondements mêmes d'une société, comment des systèmes religieux pouvaient-ils alors maintenir leur « apparence de réalité » ?

¹⁵ Cf. Daston et Galison pour une discussion des aspects moraux de l'objectivité dans un cadre spécifiquement scientifique.

¹⁶ Daston et Galison, 82.

¹⁷ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif* (Paris : Vrin, 1995 [1844]).

Grâce notamment à une redéfinition de l'expérience religieuse, du rituel, et même de la doctrine – qu'elle fût subtile ou spectaculaire. Depuis les années 1980, les chercheurs ont reconnu la vitalité de la vie religieuse du dix-neuvième siècle et ont laissé de côté l'équation entre modernité et laïcité pour se concentrer sur la permanence et la mutabilité des formes religieuses¹⁸. Les historiens de la France, par exemple, ont déjà démontré que la seconde moitié du dix-neuvième siècle avait été une époque marquée par un ferment catholique qui vit l'émergence de nouvelles formes de piété laissant la part belle à l'expérience religieuse tangible¹⁹. C'était le temps des pèlerinages de masse, où l'on lisait dans les journaux populaires des descriptions de communications avec des âmes au Purgatoire, c'était également le temps du Sacré Cœur de Jésus, des visions mariales, des stigmates et des guérisons miraculeuses. Même si ces phénomènes sont profondément ancrés dans la tradition catholique, leur expression au cours du dix-neuvième siècle n'en comportait pas moins des éléments de nouveauté. Premièrement, ils dépendaient d'innovations matérielles : des pèlerinages tels que Lourdes devaient leur fortune au chemin de fer, les statues de la Vierge proliféraient grâce au développement de la production de masse, et les livres et images populaires devenaient meilleur marché grâce aux progrès des technologies de

¹⁸ Cf. Lisa Abend, "Spectres of the Secular: Spiritism in Nineteenth Century Spain," *European History Quarterly* 34, n° 4 (2004): 507-534 ; David Blackbourn, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in a Nineteenth-Century German Village* (New York: Vintage, 1993) ; William B. Christian Jr., *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ* (Berkeley: University of California Press, 1996) ; Olav Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (Leiden: Brill, 2001) ; Thomas Laqueur, "Why the Margins Matter: Occultism and the Making of Modernity," *Modern Intellectual History* 3, n° 1 (2006): 111-135 ; Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (Chicago: University of Chicago Press, 2004) ; Helen Sword, *Ghostwriting Modernism* (Ithaca: Cornell University Press, 2002) ; Corinna Treitel, *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004).

¹⁹ Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France, 1800-1880* (Paris : Privat, 2000), et plus particulièrement la description de la piété Ultramontaine, 177-225 ; Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age* (London: Penguin, 1999) ; Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart, an Epic Tale for Modern Times* (Berkeley: University of California Press, 2000) ; Suzanne Kaufman, *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine* (Ithaca: Cornell University Press, 2005) ; Thomas Kselman, *Death and the Afterlife in Modern France* (Princeton: Princeton University Press, 1993), et *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983).

l'imprimerie. Deuxièmement, l'expansion de l'éducation sur le plan national et le progrès de l'alphabétisation qui en découla, permirent aux croyants de s'impliquer dans la vie religieuse de façon radicalement différente par rapport au passé ; les pratiquants étaient également des lecteurs avides de la presse catholique de masse. Troisièmement, la hiérarchie catholique s'empressa de reconnaître ces expressions de piété exubérantes et intenses, beaucoup plus qu'elle n'avait eu coutume de le faire par le passé. Quatrièmement, et surtout, il y avait l'étendue même de cet intérêt pour une expérience religieuse tangible. Cette vague d'enthousiasme était un véritable phénomène de culture de masse.

Mathieu, Huet, Flammarion et Roché étaient loin d'être seuls dans leur volonté de rendre les vérités de la religion plus palpables. Dans le contexte français, les efforts hétérodoxes pour créer des « sciences de Dieu » faisaient partie d'un courant plus vaste de la vie religieuse du dix-neuvième siècle. Bien évidemment, les chemins empruntés par Mathieu et d'autres spiritistes, occultistes et mesméristes différaient largement de ceux suivis par la majorité des catholiques orthodoxes. Alors que les innovations catholiques de cette période émergeaient dans un contexte de continuité sans cesse affirmée, les innovations hétérodoxes comprenaient une délicate rupture avec le passé. Pour ces croyants, le seul moyen de garantir la validité ininterrompue de la religion dans le monde moderne était de changer radicalement la texture de l'expérience humaine du sacré. Vu ainsi, « l'apparence de réalité » devait provenir d'un système religieux qui transmuât la contemplation de l'au-delà en projet empirique et scientifique²⁰.

Néanmoins, en dépit de ce désir de créer un nouveau socle pour la croyance, les systèmes religieux que ces innovateurs du dix-neuvième siècle proposaient, présentaient des similitudes marquées avec le catholicisme qu'ils étaient supposés supplanter. Les systèmes symboliques religieux, même les plus modernes, ne

²⁰ Voici une sélection de travaux traitant de l'hétérodoxie au dix-neuvième et au début du vingtième siècles : M. Brady Brower, *Unruly Spirits: The Science of Psychic Phenomena in Modern France* (Urbana: University of Illinois Press, 2010) ; Nicole Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914* (Paris : Albin Michel, 1995) ; David Allen Harvey, *Beyond Enlightenment: Occultism and Politics in Modern France* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2005) ; Sofie Lachapelle, *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853-1931* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011) ; Jean-Pierre Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle* (Lausanne : l'Âge d'homme, 1992) ; Lynn L. Sharp, *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France* (Lanham MD: Lexington Books, 2006).

pouvaient surgir *ex nihilo* : afin de bénéficier de cette nécessaire « apparence de réalité », il leur fallait paraître issus de structures suffisamment crédibles aux yeux de croyants potentiels. Stephen Prothero a proposé d'utiliser le concept de « créolisation » d'une langue²¹ pour problématiser l'innovation religieuse. Dans les langues créoles, la structure grammaticale demeure relativement stable, alors que le vocabulaire, importé d'une grande variété de langues, varie profondément. De même, dans des systèmes religieux, une grammaire des structures profondes peut être séparée d'un « vocabulaire » de pratiques spécifiques, de doctrines, et de variantes institutionnelles.

Les innovateurs religieux français du dix-neuvième siècle puisaient dans un vocabulaire radicalement nouveau, en particulier d'origine américaine – comme l'organisation de *séances* durant lesquelles des *médiums* produisaient de l'*écriture directe* – mais adhéraient par de nombreux aspects à la grammaire du catholicisme avec laquelle ils avaient grandi. Les notions de morale chrétienne, l'importance de la charité et la valeur sotériologique du repentir, la nécessité d'une uniformité doctrinale et le rôle fondamental d'une autorité centrale dans la légitimation des apprentissages religieux demeuraient des aspects, à des degrés divers, de leurs projets spirituels. Ainsi, spiritisme et occultisme sont semblables à cette « Religion de l'Humanité » positiviste créée par Comte dans les années 1850. Tout en cherchant à remplacer le catholicisme, Comte adaptait avec aisance des formes catholiques tout à fait identifiables, substituant la figure de son grand amour Clotilde de Vaux à la Vierge Marie, structurant la dévotion autour de « sacrements » et imaginant une hiérarchie ecclésiastique avec à sa tête un très papal Grand Prêtre²². C'est en reconnaissant la persistance du catholicisme, à la fois en tant que repoussoir et en tant que paradigme de la création d'une autorité religieuse, que l'on peut appréhender une variété française bien distincte d'innovation religieuse au dix-neuvième siècle²³.

²¹ Stephen Prothero, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 8.

²² Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

²³ Pour une étude des développements connexes dans la sphère anglo-américaine, Cf. Ann Braude, *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America* (Boston: Beacon Press, 1989) ; R. Laurence Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology, and American Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1977) ; Janet Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*

LES LABORATOIRES DE LA FOI

L'hétérodoxie française est encore florissante de nos jours et les phénomènes qui fascinaient les investigateurs du spirituel il y a de cela plus d'un siècle n'ont rien perdu de leur attrait. Par exemple, entre 1982 et 2000, un pourcentage constant de la population française, 47 et 54 %, exprimait sa croyance dans les vertus curatives du mesmérisme, pratique basée sur la manipulation d'un « fluide universel » invisible ; un nombre également constant de Français – 10 et 16 % – s'accordait pour penser qu'il était possible d'entrer en contact avec l'au-delà lors de *séances*²⁴. Selon le sociologue Daniel Boy, ces croyances « prospèrent dans une sorte d'entre-deux religieux habité occasionnellement par des catholiques pratiquants et des gens qui s'identifient comme adhérents à "d'autres religions" non spécifiées »²⁵. Pour de nombreux Français, en d'autres termes, la religion n'a pas disparu avec le déclin au vingtième siècle des Églises établies ; elle s'est transformée en un bricolage autonome, une quête de sens personnelle, menés individuellement et en toute indépendance, et appartient à la sphère privée²⁶. Les recherches de Boy démontrent que, pour une proportion non négligeable de ces individus, certaines idées et pratiques introduites par des innovateurs du dix-neuvième siècle restent des marchandises attractives et vitales de ce nouveau marché spirituel.

De nombreux commentateurs français ont avancé l'hypothèse selon laquelle la prééminence de l'hétérodoxie à la fin du vingtième siècle était le produit d'une rupture socioculturelle relativement récente, à la suite de mai 1968 ou dans la droite ligne de l'émergence d'une culture de consommation de masse après la Seconde Guerre mondiale²⁷. Comme Wiktor Stoczkowski l'a observé,

(Cambridge: Cambridge University Press, 1985) ; et Alex Owen, *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England* (London: Virago, 1989).

²⁴ Daniel Boy, « Les Français et les para-sciences, vingt ans de mesures, » *Revue Française de sociologie* 43, n° 1 (janvier-mars 2002) : 35-45.

²⁵ *Ibid.*, 41-42.

²⁶ Ce développement a été théorisé par nombre de sociologues et de philosophes. Cf. par exemple, Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World*, translated by Oscar Burge (Princeton: Princeton University Press, 1997) ; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967).

²⁷ Cf. par exemple les écrits du magistrat anti-secte Georges Fenech qui attribue la prééminence de l'hétérodoxie en France au « déclin des religions traditionnelles », au « bouleversement des structures familiales » et à « la crise des valeurs occidentales ». Fenech, *Face aux sectes : politique, justice, État* (Paris : PUF, 1999), 4.

ces tentatives d'attribuer l'émergence de systèmes religieux innovants à une sorte de crise exclusivement contemporaine souffrent d'inconsistances logiques flagrantes²⁸. Si ces nouvelles formes d'hétérodoxie sont les conséquences d'un « désenchantement du monde » weberien, consensus parmi les chercheurs, en ce cas la crise identifiée est bien antérieure à 1968 ou 1945 : elle est aussi ancienne que la modernité elle-même. Si l'on cherche donc à expliquer les nouvelles normes d'expression religieuse qui paraissent caractériser la culture contemporaine, il ne faut donc pas se contenter d'étudier le présent mais également le passé²⁹.

Le présent ouvrage jette les bases d'une conception nouvelle et plus ouverte de la vie religieuse en France qui nous permet de percevoir l'émergence progressive des idées et pratiques hétérodoxes qui imprègnent encore durablement la société française contemporaine. Ces pages retracent ainsi le développement de ce courant d'innovation depuis ses débuts au milieu du dix-neuvième siècle, où il fit son apparition en tant que phénomène culturel répandu, jusqu'aux premières décennies du vingtième siècle, où il se manifesta sous d'autres formes durant l'après-guerre. Durant cette période, trois mouvements dominaient la scène hétérodoxe française : le mesmérisme spiritualiste, le spiritisme et l'occultisme. Les chapitres suivants passent en revue les institutions, les idées, et les pratiques qui caractérisent chacun de ces mouvements et reconstituent les modes de fonctionnement spécifiques à chaque système religieux en tant que structures porteuses de sens pour ceux qui y adhéraient.

²⁸ Wiktor Stoczkowski, *Des Hommes, des dieux et des extraterrestres, Ethnologie d'une croyance moderne* (Paris : Flammarion, 1999), 19-37.

²⁹ Cette tendance à percevoir ce courant d'innovation hétérodoxe comme typiquement contemporain est une conséquence des modèles sociologiques et historiques qui en ont fait usage afin de dessiner les contours de la « vie religieuse » en France depuis le XIX^e siècle. Lorsque les chercheurs se penchent sur la période d'avant 1945, ils considèrent la religion en tant que champ social et culturel entièrement défini par la superposition des sphères de la religion « institutionnelle » et de la religion « populaire ». Par contre, ces mêmes auteurs définissent plus largement la religion actuelle, en y incluant non seulement les sphères « institutionnelles » et « populaires » de plus en plus réduites, mais également une troisième sphère, celle que l'universitaire catholique Jean Vernet a baptisé « la nouvelle religiosité ». Cf., par exemple, Cholvy et Hilaire, vol. 3 ; Jean Vernet, *Jésus dans la nouvelle religiosité* (Paris : Desclée, 1987).

Le récit que narrent ces pages est celui de l'épanouissement de l'individualisme et de la diversité. Les premiers mouvements hétérodoxes qu'il décrit étaient le plus souvent des groupes sociaux hautement structurés, dotés d'organisations formelles et basés sur l'assurance que ses membres partageraient un système immuable de croyances. Cependant, alors que le siècle se terminait, ces organisations se fragmentaient et les croyants étaient libres de construire des convictions éclectiques et personnelles. En 1930, le changement était accompli : alors qu'auparavant le monde de l'hétérodoxie s'était caractérisé par l'engagement, il était désormais synonyme d'indépendance. Parallèlement, vers 1885, la psychologie expérimentale commençait à se construire en tant que discipline nouvelle et autonome. Durant ses débuts, de nombreux psychologues considéraient la recherche psychique – l'étude scientifique de phénomènes paranormaux – comme une branche légitime, quoique controversée, de leur champ. En 1930, par contre, la recherche psychique avait largement perdu le prestige intellectuel dont elle avait joui jusqu'alors. Alors que s'affaiblissait ce lien avec la science orthodoxe, l'hétérodoxie se déplaça de plus en plus vers les marges de la vie intellectuelle. Ces deux courants d'individualisme et de marginalité croissants nous placent aux origines de ce phénomène social que Colin Campbell a identifié en tant que « milieu cultique », avec comme traits distinctifs, « une idéologie de la quête » et un culte de l'*underground* ³⁰.

L'innovation religieuse décrite dans ces chapitres n'existe pas en tant qu'objet distinct, mais plutôt comme partie intégrante de l'histoire sociale, culturelle et intellectuelle du dix-neuvième et début du vingtième siècles. Durant la période décrite ici, l'hétérodoxie française changea au point de révéler des préoccupations plus vastes. Des personnalités telles que Mathieu, Huet et Flammarion, par exemple, considéraient l'âme comme une entité non problématique, capable de manipuler des objets physiques au moyen d'une substance impondérable semblable à l'électricité ou au « fluide universel » des mesméristes des années 1770 ; c'est pour cela qu'ils considéraient souvent la table des *séances* comme une sorte de batterie ou de télégraphe sans fil, un mécanisme activé par la « chaîne », un groupe d'expérimentateurs se joignant les mains. Les cosmologies auxquelles ils adhéraient s'inspiraient largement des diverses formes de socialisme romantique qui était né durant la première moitié du siècle, et également de la

³⁰ Colin Campbell, "The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization," in *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, ed. Jeffrey Kaplan and Heléne Lööv (Oxford: AltaMira Press, 2002), 12-25.

vision comtienne du progrès historique. D'autres, par contre, comme Roché, considéraient l'âme et le cosmos comme beaucoup plus complexes. Plutôt que de s'inspirer des sciences physiques, les investigateurs de la fin du dix-neuvième siècle se tournaient plutôt vers la psychologie, une science émergente, et tout particulièrement vers les concepts de la conscience humaine multiple élaborée par des penseurs tels que Pierre Janet, W. H. Myers et Théodore Flournoy. Ces innovateurs exprimaient également une ambivalence tout à fait fin-de-siècle à l'égard du mythe du progrès qui faisait autorité dans les décennies précédentes : ils rejetaient ostensiblement le positivisme, redécouvrant la validité de textes anciens que les comtiens auraient dédaignés en tant que reliques inutiles d'un âge primitif.

Les innovateurs religieux n'étaient pas de simples excentriques fulminant devant un auditoire invisible ; ils étaient les participants actifs des débats les plus importants de leur époque. Les plus en vue comptaient parmi les philosophes les plus lus de leur temps et ils participaient – au risque d'être tournés en ridicule – d'un dialogue âpre et fécond entre journalistes, hommes d'Église, écrivains, philosophes, psychologues et scientifiques. Ces penseurs et croyants hétérodoxes laissèrent une empreinte profonde sur le paysage culturel français. Pour leurs défenseurs, comme pour leurs adversaires, ils ont introduit tout un ensemble de nouvelles identités : le médium, le chercheur en phénomènes paranormaux, le mage moderne. Les comportements et pensées inédits des innovateurs religieux fournissaient également aux commentateurs l'opportunité de mesurer l'impact subjectif des nombreux changements sociaux et culturels de la modernité. Afin de rendre justice à la richesse de son sujet, ce livre cherche donc à comprendre l'hétérodoxie en tant que phénomène socioculturel plus vaste, constitué non seulement des idées et pratiques des croyants mais également des réactions provoquées par ces idées et pratiques. L'analyse proposée embrasse un grand nombre de voix, aussi bien celles d'artisans et de boutiquiers que celles de personnages bien connus tels que Victor Hugo, Louis Veuillot, Émile Littré et le physiologue Charles Richet, Prix Nobel de médecine en 1913.

Ce livre est composé de cinq chapitres chronologiques et d'un épilogue. Le chapitre I décrit l'arrivée en France du spiriritualisme moderne américain. La description par la presse de ce mouvement ainsi que les pratiques de ses adhérents déclenchèrent chez les Français une fascination éphémère mais intense pour des curiosités comme les *tables tournantes* durant lesquelles celles-ci semblaient tourner d'elles-mêmes sous les mains de participants réunis en *séances*. Chaque

partie de ce chapitre explore comment un groupe donné – journalistes, penseurs catholiques, chercheurs scientifiques, hommes de gauche sans illusions après la chute de la Deuxième République – s’efforça de trouver des réponses aux questions soulevées par ces étranges phénomènes. Le chapitre 2 est consacré à l’histoire du développement du mesmérisme durant la première moitié du dix-neuvième siècle. En 1853, le mesmérisme était une forme de science occulte à forte tradition française ; l’incursion du spiritualisme américain lui apporta des transformations significatives. L’apport de cette nouvelle religion transatlantique fut avant tout la pratique de la séance ainsi que l’importation simultanée d’un acteur social inédit et déconcertant : le médium.

Au mitan des années 1860, le spiritisme avait fini par s’imposer comme force dominante de la vie religieuse hétérodoxe française. Les chapitres 3 et 4 retracent son ascension puis son déclin progressif et décrivent les liens entre cette trajectoire et les problématiques sociales et politiques qui s’y rattachent. Fondé en 1857 par un ancien professeur de mathématiques qui se faisait appeler Allan Kardec, le spiritisme était issu d’une branche du mesmérisme mais dépassa largement ce dernier en popularité. Le chapitre 3 expose les idées de Kardec et analyse les pratiques de ses coreligionnaires. Le spiritisme connut du succès, comme le démontre ce chapitre, car il sut placer la consolation du dialogue avec les âmes des défunts dans un contexte philosophique et rituel qui parut aux croyants tout à la fois familier, moderne et empreint de sérieux. Le chapitre 4 décrit un tournant dans l’histoire du spiritisme : un procès retentissant eut lieu en 1875 durant lequel plusieurs spiritistes furent déclarés coupables d’avoir fabriqué et vendu de fausses photographies spirites. Les événements qui précédèrent ce procès et la vive polémique entre journalistes républicains et catholiques qui s’ensuivit mirent en évidence le rôle de révélateur joué par le spiritisme dans la « guerre de religion » qui polarisait la vie intellectuelle, culturelle, et politique française après la chute du Second Empire.

Durant la période allant de 1880 à 1914, les croyances et pratiques hétérodoxes soulevèrent un intérêt sans cesse grandissant. Cependant, dans le même temps, le paysage de l’innovation religieuse française se transforma radicalement : la domination d’une seule et unique doctrine céda le pas au pluralisme. Le chapitre 5 ainsi que l’épilogue décrivent ce changement durant lequel d’anciennes organisations se fragmentèrent et les croyants développèrent de plus en plus des approches personnelles. Ce chapitre relie la prolifération des idées hétérodoxes à deux développements connexes : le prestige grandissant de

la recherche psychique et l'émergence d'une conception inédite du psychisme qui soulignait l'importance de l'activité intellectuelle au-delà du spectre de l'état d'éveil quotidien. L'épilogue est un bref survol des années qui suivirent la Première Guerre mondiale et de l'émergence du « milieu cultique », fluide, divers et individualiste, qui existe de nos jours en France et dans tant d'autres pays occidentaux.

NOTE SUR LA MÉTHODOLOGIE

La France de la période allant de 1853 à 1930 fut le théâtre d'une vaste quête pour une foi moderne, pour de nouvelles formes de « preuves de ce que l'on ne voit pas ». Même si ce livre ne légitime en aucun cas la réalité empirique des phénomènes reconnus avec enthousiasme par les investigateurs hétérodoxes qu'il étudie, il ne considère néanmoins pas non plus ces croyances comme autant de signes d'une irrationalité atavique et persistante. Après tout, ces croyants ne se considéraient nullement comme nostalgiques ou superstitieux. Bien au contraire, ils considéraient leur approche comme complètement rationnelle et dans l'élaboration de leur point de vue, ils puisaient ostensiblement dans leur connaissance des discours et méthodes scientifiques. Les visions multiples d'une métaphysique « factuelle » que défendaient les penseurs hétérodoxes durant cette période avaient autant leur place dans le paysage de la modernité que le chemin de fer ou le télégraphe.

L'objectif de ce livre n'est pas de dénoncer une illusion et d'exposer la « vérité » que recèlent ces phénomènes. Au contraire, il cherche à expliquer et à analyser les façons différentes, et souvent contradictoires, dont les individus cherchèrent, décrivirent, et donnèrent sens à un type particulier d'expérience qui paraissait fournir la confirmation empirique de concepts métaphysiques. Par conséquent, hormis les cas où la falsification paraissait évidente aux yeux des acteurs historiques de ces pages, je me suis tenu à un agnosticisme épistémologique. Ce qui importe est moins l'authenticité ou non de ces phénomènes que leur apparition devant un public donné, à un moment donné. Les manifestations étranges décrites ont un moyen unique de se modifier selon les préjugés des observateurs. La description de ces formes changeantes agit comme révélateur de l'expérience religieuse – et plus généralement de la subjectivité – qui aurait échappé autrement à la vigilance de l'historien.

De même, considérer ces idées et pratiques du dix-neuvième siècle comme de simples curiosités, comme les expressions marginales d'une angoisse face au changement, c'est ignorer un fait bien connu des sociologues : une forme de cette hétérodoxie continue de jouer un grand rôle dans la vie religieuse occidentale. En France et ailleurs, la vitalité du mouvement New Age, des religions extra-terrestres, du *channeling*, et d'autres formes de croyance et pratique hétérodoxes démontre que le désir de concrétiser la métaphysique selon des modes inédits – comme la notion de développement personnel à travers le consumérisme ou l'idée de bohème artistique – est bien une stratégie conceptuelle vivace, héritage du long dix-neuvième siècle³¹. Les changements sociaux, économiques et politiques que nous associons à la modernité se sont avérés des terrains particulièrement fertiles pour le développement de la pensée et des pratiques religieuses. La crise du réel du dix-neuvième siècle n'a pas rendu la religion obsolète ; elle l'a transformée. Les mouvements hétérodoxes décrits dans les chapitres suivants étaient à l'avant-garde de cette transformation et ont fourni la clé pour en comprendre le mécanisme.

³¹ Michael F. Brown, *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997) ; Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Albany: State University of New York Press, 1998) ; T. H. Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present Day England* (Oxford: Blackwell, 1989) ; Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America* (New York: Columbia University Press, 2004).